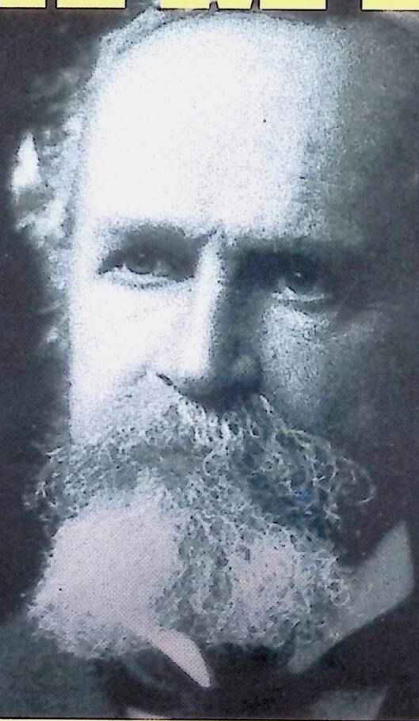


WILLIAM JAMES



PRAGMATISMO

**UN NUEVO NOMBRE PARA ALGUNOS
ANTIGUOS MODOS DE PENSAR**

EDICIÓN DE JUAN CARLOS MOUGÁN RIVERO

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

PRAGMATISMO

Un nuevo nombre para algunos
antiguos modos de pensar

Colección dirigida por
Jacobo Muñoz

William James

PRAGMATISMO

Un nuevo nombre para algunos
antiguos modos de pensar

Introducción y notas de Juan Carlos Mougan Rivero

Traducción de Santos Rubiano,
corregida por Juan Carlos Mougan

BIBLIOTECA NUEVA

JAMES, William

[*James, William. Writings 1902-1910. Español*]

Pragmatismo : un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar/
William James; edición de J. Carlos Mougan Rivero; traducción del inglés de
Santos Rubiano.- Madrid : Biblioteca Nueva, 2017.

240 p. ; 21 cm.- (Colección Clásicos del Pensamiento)

ISBN : 978-84-16170-50-0

1. Historia de la filosofía occidental 2. Teoría psicológica y escuelas de pensamiento. 3. Estados Unidos de América

HPCF JMA 1KBB

Título original: *James, William. Writings 1902-1910*

Cubierta: Departamento de diseño de Malpaso Ediciones

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2017

Almagro, 38

28010 Madrid

www.bibliotecanueva.es

editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-16170-50-0

Depósito Legal: M-14132-2017

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. L.

Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

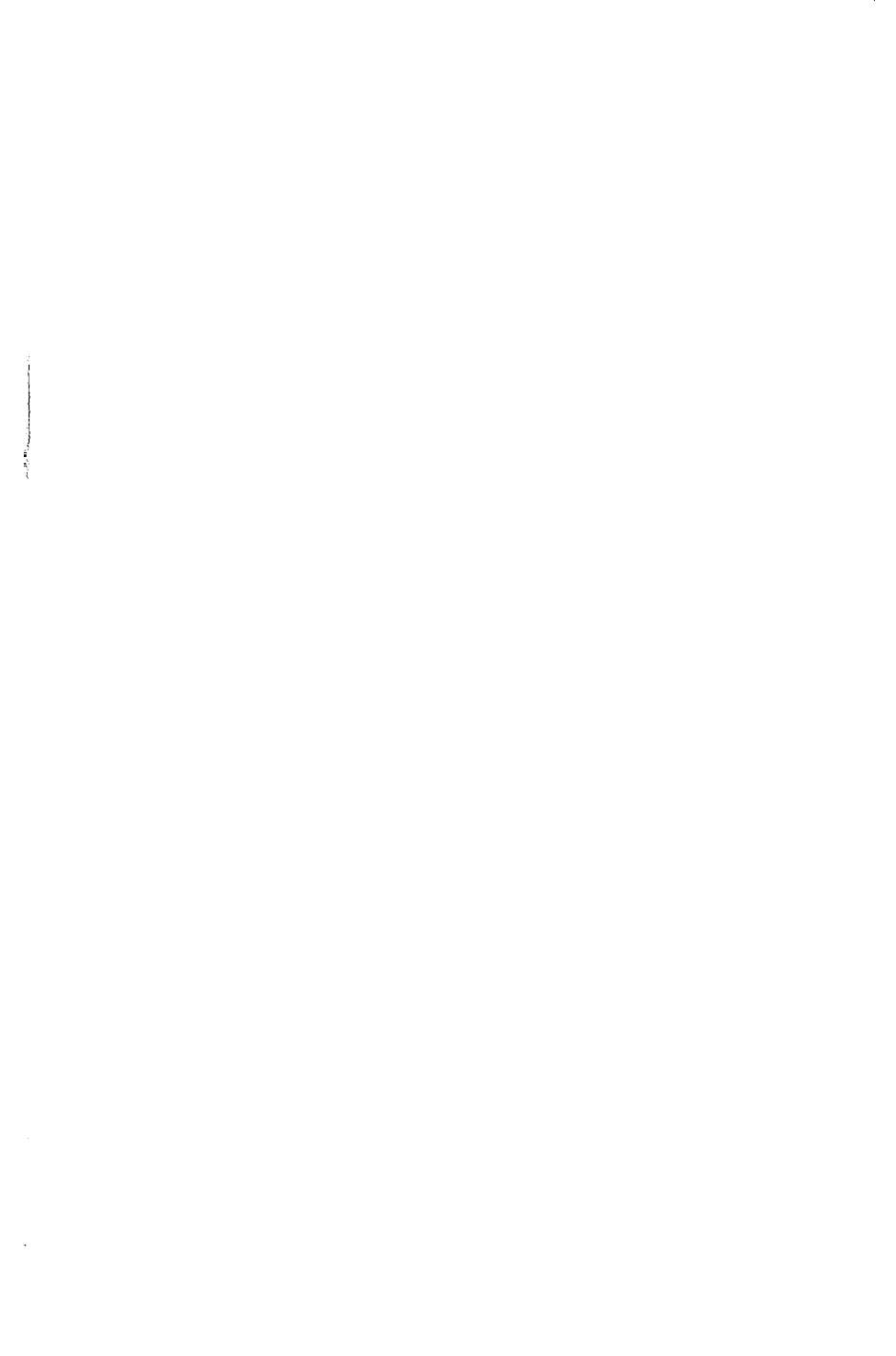
Índice

INTRODUCCIÓN	9
NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN	33
CRONOLOGÍA	35

PRAGMATISMO

Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar

PREFACIO	55
CONFERENCIA I.—El dilema actual en la filosofía	57
CONFERENCIA II.—El significado del pragmatismo	84
CONFERENCIA III.—Algunos problemas metafísicos considerados pragmáticamente	105
CONFERENCIA IV.—Lo uno y lo múltiple	129
CONFERENCIA V.—El pragmatismo y el sentido común	151
CONFERENCIA VI.—La concepción pragmatista de la verdad ...	171
CONFERENCIA VII.—Pragmatismo y humanismo	197
CONFERENCIA VIII.—Pragmatismo y religión	217



INTRODUCCIÓN

I

El libro *Pragmatismo. Un nombre nuevo para algunos antiguos modos de pensar* fue publicado en el año 1907, recoge el contenido de las conferencias dadas por William James en Boston en noviembre y diciembre de 1906 y que repitió con ligeras modificaciones en la Universidad de Columbia en enero de 1907.

Desde el punto de vista biográfico (1842-1910) las conferencias sobre pragmatismo constituyen una expresión madura del pensamiento de James y una de las obras que mejor expresan su talante y su pensamiento. Sobre el lugar que *Pragmatismo* ocupa dentro de su obra cabe preguntarse si y hasta qué punto aquella resume los planteamientos de James o si se trata de un intento de James de mostrar lo que, en términos generales, significa dicha corriente de pensamiento.

De entrada conviene tener en consideración que si el propósito de James fue popularizar las ideas nucleares del pragmatismo, no cabe duda de que sus conferencias constituyeron un enorme éxito¹ al que el propio estilo de James, fresco, imaginativo, y con imágenes y ejemplos recurrentes

¹ Las conferencias en la Universidad de Columbia las pronunció entre el 29 de enero y el 8 de febrero de 1907 ante un auditorio de más de mil personas.

habría contribuido decisivamente. De hecho al referirse a esta estancia en Nueva York —las conferencias y su recepción— el propio James dijo que habían constituido «el punto más alto de mi existencia en lo relativo a despliegue de energía y a ser “reconocido”»². Ahora bien, James fue consciente de que esta forma de dar a conocer sus planteamientos le granjeaba dificultades. En una carta de enero de 1908, y ante la perspectiva de un nuevo ciclo de conferencias, las Hibbert Lectures, dio expresión a dichas dificultades: «Mi libre, desenfadado, y personal modo de escribir, especialmente en *Pragmatismo*, me ha convertido en objeto de rechazo por muchas mentes académicas respetables y estoy cansado de despertar ese sentimiento que probablemente incrementaré si doy más conferencias»³.

En todo caso, es claro que a la altura de 1907 James se encuentra en la etapa más madura de su pensamiento. Si, siguiendo en esto a Anderson⁴, su primera etapa estuvo marcada por la psicología; la segunda por las preocupaciones éticas y religiosas; la tercera, entre 1900 y 1910, se caracterizaría por el intento de James de elaborar una filosofía sistemática. Es cierto que los diversos ciclos de conferencias suponen un obstáculo para acabar de fraguar este proyecto pero, cualquiera que sea el caso, lo que resulta claro es que *Pragmatismo* supone un paso más en el esfuerzo sistematizador de James. Por tanto, *Pragmatismo* es, primordialmente, un intento de establecer conexiones y mirar de manera genérica propuestas que él había venido elaborando desde tiempo atrás. En este sentido, MacDermott insiste

² *The Letters of William James*, vol. II, by William James, A Henry James and W. James, Jr., pág. 265, Proyecto Gutenberg. <http://www.gutenberg.org/ebooks/38091>

³ *The Letters...*, ob. cit., A. Theodore Flournoy, pág. 300.

⁴ R. B. Perry, *El pensamiento y la personalidad de William James*, Buenos Aires, Paidós, 1973, pág. 276.

en la complementariedad de los trabajos de James de modo que, a su entender, tanto los *Principios de Psicología* como la *Voluntad de Creer*⁵ habría que leerlos a la luz de los *Essays in Radical Empiricism* y *Pragmatismo*. En conclusión, que una adecuada comprensión de James exige que unos conceptos remitan a otros de modo que «“psicología”, “voluntad de creer”, “empirismo radical” y “pragmatismo” conforman un único bloque en su filosofía”»⁶. Por el contrario, considerarlos por separado supone perder de vista lo genuino de su punto de vista filosófico.

De este modo, la interpretación de la conciencia y su relación con la existencia que aparece en *Pragmatismo* se había estado gestando desde su primera obra *Principios de Psicología*. Aunque no es hasta el artículo «Does consciousness exist?»⁷ que su planteamiento encuentra nítida expresión, lo que se está fraguando en el planteamiento de James es la crítica al dualismo entre mente y cuerpo y la afirmación de la continuidad de la corriente de la experiencia. Las distinciones entre conciencia y mundo externo, o entre lo psíquico y lo físico, no designan entidades subsistentes por sí mismos sino distinciones funcionales que aparecen en el curso de la experiencia. «No hay una materia original o cualidad del ser, contrastada con la cual los objetos materiales son hechos y de la que surgen nuestros pensamientos. Lo que hay es una función en la experiencia que los pensamientos representan y por cuya representación esta cualidad del ser es invocada.

⁵ Hay traducciones de ambas obras: *Principios de Psicología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, y *La voluntad de creer*, Madrid, Tecnos, 2003.

⁶ McDermott, John J (ed). *The Writings of William James. A Comprehensive Edition*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, «Introduction», pág. xxxiii.

⁷ «Does consciousness exist?», en *James, William. Writings 1902-1910*, New York, The Library of America, 1987, págs. 1141-1158.

Esa función es el conocimiento»⁸. Esta es también una tesis central de los *Essays in Radical Empiricism*, en donde trata de mostrar que no hay experiencia por un lado y realidad por otro, sino que lo que hay es «pura experiencia» que funciona en diferentes contextos de diferentes modos.

La experiencia para James es, por tanto, un flujo del que los conceptos no son sino herramientas para determinados propósitos y carece de sentido pensarlos como sustituyendo o representando la realidad. Desde los *Principios de Psicología* aparecen como notas distintivas de la conciencia su carácter selectivo y teleológico. Así, en el relevante artículo titulado «The Sentiment of Rationality» dice James: «Los conceptos, las clases, son instrumentos teleológicos. Ningún concepto abstracto puede ser un sustituto válido para una realidad concreta excepto por referencia a un interés particular en el concebidor»⁹.

Esta interpretación del carácter funcional, relacional e instrumental de la conciencia es el factor fundamental para la reinterpretación de la epistemología y, más en concreto, del concepto de verdad que James desarrolla en las lecciones. Ya no hay conciencia por un lado y realidad externa por otro, sino experiencia que es interactiva, procesual y dinámica. Es importante advertir que la crítica a los dualismos que realiza James no tiene como objetivo quedarse en uno de los dos lados para rechazar el opuesto. Es cierto que, por oposición al racionalismo, James quiere enfatizar la pluralidad, la multiplicidad y la fragmentariedad. Asimismo rechaza la categoría de lo Absoluto como aparecía en el idealismo para el que era la garantía de la racionalidad en la experiencia. Pero James no desdeña completamente las posiciones monistas o la categoría de lo absoluto. Al contrario, destaca el

⁸ Ibid., pág. 1142.

⁹ «The sentiment of rationality», McDermott, John J. (ed.), ob. cit, págs. 317-345, pág. 321.

papel que juegan en la religión proporcionando una cierta paz espiritual. James considera que la solución kantiana que impone trascendentalmente la unidad y continuidad sobre una experiencia que aparece reducida a mónadas inconexas que nos ofrecen una realidad fragmentaria y dispersa es una solución falsa. Por el contrario, como resalta en *Pragmatismo*, la experiencia nos ofrece tanto fragmentación como conexiones. La influencia de Bergson es relevante para poner de manifiesto que la realidad está en continua evolución y transformación. De modo que en nuestra experiencia hay elementos de continuidad y de repetición, y en ella se da también la novedad. Lo que hay, lo que realmente existe según James, no son cosas hechas sino cosas en el hacerse, cosas haciéndose. La realidad para James no es algo cerrado sino que está ontológicamente abierta. Y este es un elemento clave para entender la cosmovisión de James, y que constituye la orientación de fondo de su filosofía: «James forjó una nueva teoría del yo en los *Principios* y de la constitución de la realidad como experimentada en sus *Essays in Radical Empiricism*. Ambos esfuerzos están dirigidos hacia ensanchar la participación humana en el mundo al mismo tiempo que reconocer la irreducibilidad y la obstinación de los hechos»¹⁰. Esta orientación, que se hará tan claramente manifiesta en *Pragmatismo*, se entiende desde el punto de vista biográfico como la salida que habría encontrado James a su crisis personal, y que pasaba por elaborar una interpretación de la realidad en la que esta fuera compatible con la intervención humana en el mundo. De otro modo, lo que se pretende afirmar es que la textura del mundo es afín a la acción transformadora y modeladora del ser humano, y ello sin negar la resistencia de las cosas y el factor contingente y azaroso. En este sentido, *Pragmatismo* vendría a dar sustento

¹⁰ McDermott, J., ob. cit, pág. xxx.

epistemológico y metafísico, junto con los *Essays in Radical Empiricism*, a la interpretación que sobre la subjetividad humana había venido elaborando James desde sus inicios.

II

Desde el punto de vista de la historia del pensamiento estamos ante una de las obras seminales de la corriente de pensamiento pragmatista y, sin duda, una de las obras que más relevancia e importancia ha desempeñado en el desarrollo del mismo. En el Prefacio a las conferencias sobre *Pragmatismo*, apunta James dos antecedentes directos de sus conferencias: los *Studies in Logical Theory*¹¹ de Dewey y los *Humanism. Philosophical Essays*¹² de Schiller.

Respecto del primero señala James que en él podemos encontrar los fundamentos del pragmatismo y se trata, sin duda, de un libro de referencia para entender la propia posición de James. En los *Studies in Logical Theory* Dewey trata de marcar distancias con la manera de entender la lógica por parte de idealistas y racionalistas. El punto de partida es que estos habían ignorado la perspectiva genética, esto es, el proceso por el que se constituye el material del pensamiento. El racionalismo considera que el pensamiento está constituido de manera independiente de nuestra experiencia y que la lógica trata de principios universales que se pueden aplicar con indiferencia de los objetos a los que se aplica. Para el idealismo las impresiones son caóticas e informes y, por tanto, incapaces de generar desde sí mismas criterio de validez alguno. Esto es, en la medida en que se parte de una separación entre la realidad sensible y la función del pensamiento parece imposible que se

¹¹ Dewey, *The Middle Works*, Vol. 2: 1902-1903, Ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University, 2008, págs. 293-379.

¹² Véase la edición de J. Seoane, *El desafío humanista del Pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

pueda superar la escisión entre existencia, la que proporciona la experiencia, y significado, la que aporta el pensamiento.

Para Dewey, por el contrario, el dato no es solo una existencia externa y la idea mera existencia psíquica. Así, lo que antecede al pensamiento, y sobre lo que este trabaja, no son las ideas, ni tampoco las impresiones como es el caso para los empiristas. Datos e ideas aparecen en Dewey como una división del trabajo, como instrumentalidades que cooperan en la resolución de la integridad de la experiencia cuya distinción solo puede explicarse a través de la génesis histórica del problema. Lo que antecede es una realidad prerreflexiva, un mundo con intereses no cognitivos que están ya allí antes de que la reflexión comience. Mientras que el idealismo sigue pensando en un origen autónomo de la razón, Dewey mantiene que el origen del pensamiento es siempre una situación que se ha vuelto problemática y sobre la que el pensamiento trabaja para dar respuesta. Dewey resalta que la validez y objetividad del pensamiento reflexivo depende de su capacidad para transformar una situación indeterminada. De este modo el pensamiento «está indisolublemente unido con las diversas funciones de afección, apreciación y práctica»¹³. Arranca, por tanto, desde el terreno de lo no cognitivo que de una u otra forma se hace presente en la reflexión. La aplicación del método evolutivo al problema del conocimiento deshaciendo la separación entre historia y validez hace que aparezca como un instrumento para la adaptación del individuo al entorno. En buena medida, como mostrará en escritos posteriores, el error de la filosofía tanto racionalista como empirista es haber transformado toda percepción en un problema epistemológico, y no haber comprendido que, puesto que el conocimiento aparece como una función dentro de la experiencia, su trabajo debe ser reconstructivo o

¹³ Ob. cit, pág. 296.

transformador, y que esta no es sino una función en el seno del más amplio campo de la experiencia.

Este intento de superación de los dualismos mediante la reintegración de conciencia y cosa a través de la pura experiencia, la continuidad entre la experiencia ordinaria y el conocimiento científico entendiendo que tienen distinta validez en función de sus distintos usos, la concepción evolutiva y dinámica del conocimiento, el reconocimiento de los aspectos no cognitivos, son todos elementos que ocupan un lugar central en *Pragmatismo*. Ahora bien, es importante notar que tanto en James como en Dewey todo esto no supone de ningún modo una subordinación de la inteligencia a otras instancias. Antes bien, la obra de estos pensadores se clarifica cuando la interpretamos como otorgando a la razón humana un papel verdaderamente significativo: su capacidad efectiva y real de transformación de la realidad.

También Schiller en sus *Humanism. Philosophical Essays* adopta una concepción instrumental y evolutiva del conocimiento. Destaca la dimensión de construcción humana que tiene el conocimiento, el carácter humano de la verdad, la crítica a que esta pueda ser entendida como autosubsistente, al margen de sus aplicaciones prácticas y de la manera en que sirve a intereses humanos. Para Schiller todo significado es siempre selectivo y se guía por un propósito. Que esto es lo que está en juego en el *Pragmatismo* de James da testimonio él mismo en una carta de 1907 en la que queriendo responder a las críticas suscitadas por sus conferencias, escribe: «Todo lo que Schiller y yo afirmamos es que no hay “verdad” sin algún interés, y que los intereses no intelectuales juegan un papel tan importante como los intelectuales»¹⁴.

¹⁴ *The Letters...*, ob. cit., pág. 295.

III

Ahora bien, como sucede con otras tantas corrientes de pensamiento, el pragmatismo suscita entre sus propios seguidores tantas o más divergencias que acuerdos. Y así ocurrió con esta obra entre los considerados padres del pragmatismo, pues nada más publicarse las conferencias de James, el mismo Peirce quiso desligarse de él. Así, propuso cambiar el nombre de pragmatismo por el de «pragmaticismo» para designar su propia posición al estimar que la formulación de James tenía connotaciones subjetivistas con las que se mostraba enteramente en desacuerdo.

El incidente es algo más que anecdótico, pues apunta a lo que pasado el tiempo ha terminado por convertirse en un debate en el seno del pragmatismo en torno a su significado. Así, por ejemplo, lo considera Misak en su reciente libro sobre la historia del pragmatismo: «El debate dentro del pragmatismo continua hoy. Es un debate entre quienes afirman (o cuyo punto de vista implica) que no hay verdad u objetividad que pueda ser mantenida en cualquier lugar y aquellos que consideran que el pragmatismo promete una consideración de la verdad que preserva nuestra aspiración a mantener que hay corrección sobre las cosas»¹⁵. Según su punto de vista, de un lado estaría la corriente jamesiana que designa como «neo-pragmatismo», que estaría asociada con R. Rorty y su propuesta de sustituir el vocabulario de la objetividad por el de la solidaridad, y otra formada por los que denomina «nuevos pragmatistas» que se caracterizarían por mantener que «los estándares de objetividad aparecen y evolucionan a través del tiempo pero que estar

¹⁵ Misak, Cheryl, *The American Pragmatists*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pág. 3.

históricamente situado de este modo no lo separa de su objetividad»¹⁶.

Ciertamente, James habría enfatizado que toda investigación es humana en el sentido de que su corrección no corresponde, cuando menos de manera exclusiva, a un principio externo al que la misma haya que adecuarse. La cuestión es que una vez aceptado que la determinación de lo normativo, véase el caso de la verdad en el ámbito del conocimiento, es una empresa que sirve a intereses y proyectos «humanos», ello no prejuzga si el contenido de dicha normatividad es meramente una convención resultado de nuestros deseos.

Desde luego Rorty, el principal difusor y actualizador del pragmatismo entre nosotros, ha destacado que la labor de James ha sido poner de relieve, utilizando la expresión de este último en esta obra, que el rastro de la serpiente humana está en todas las cosas¹⁷. Rorty cree entender que James habría acabado con los intentos de justificar nuestras creencias en función de algo que está más allá de ellas mismas. De acuerdo con su propia posición de que no hay objetividad, ni certeza ni verdad, más allá de aquello que conviene a nuestra comunidad, entiende que James mantuvo «que la obligación de justificar las propias creencias solo surge en el momento en que los hábitos de acción que uno tiene entran en conflicto con la satisfacción de las necesidades de los otros»¹⁸.

Naturalmente que Rorty no mantiene que haya una única versión de James o del pragmatismo pero defiende, frente a las exigencias de Misak y otros «pragmatistas objetivistas», que el aspecto más interesante y liberador del pragmatismo consiste en su carácter antropocéntrico o narcisista, o me-

¹⁶ Misak, Cheryl (Editor), *New Pragmatists*, Oxford, Oxford University Press, UK, 2007, pág. 2.

¹⁷ *Pragmatismo*, presente edición, pág. 92.

¹⁸ Rorty, R., «Pragmatismo y religión» en *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ariel, 2000, pág. 41.

jor, y siguiendo la expresión de Schiller, en su componente humanista por el que el valor de los juicios solo debe medirse en función de la satisfacción de intereses humanos. El pragmatismo, según Rorty, merece un lugar destacado de la cultura contemporánea por terminar de deshacerse de cualquier pretensión de objetividad. Para el pragmatismo, tal y como lo entiende Rorty, la inspiración jamesiana radicaría en que el elemento naturalista u objetivista habría quedado reducido o eliminado, y nuestro conocimiento será una construcción principal, aunque no exclusivamente, lingüística.

Misak considera a Peirce como el inspirador de aquellos para los que el proyecto pragmatista consiste en «intentar extraer conceptos normativos del bien, lo correcto y la verdad a partir de nuestras prácticas falibles y humanas»¹⁹. Con independencia de la valoración que la interpretación de Misak merezca, y más aún de su consideración de alinear a James y Dewey en una misma línea distinta de la búsqueda de criterios de normatividad y corrección que surjan de la experiencia, lo cierto es que este debate sobre el significado del pragmatismo sigue planeando sobre el presente. Otra manera de plantearlo es considerar que, puesto que el pragmatismo es una corriente de pensamiento crítica con los supuestos de la modernidad, entonces la cuestión es si comparte las afirmaciones que caracterizan las posiciones posmodernas y posestructuralistas. Según estos últimos, lo que habría que resaltar es el carácter construido y cultural de todo juicio y forma de valoración, así como el ensalzamiento de la discontinuidad, la pluralidad, la fragmentariedad y la falibilidad de la experiencia. Dados estos supuestos se haría necesario revisar la fuente y limitar el alcance de cualquier criterio de normatividad.

¹⁹ Misak, *The American...*, ob. cit., pág. 74.

Situado en este contexto de disputa sobre el alcance del humanismo, o el grado de subjetivismo epistemológico, o del grado de connivencia del pragmatismo con el posestructuralismo, que divide las distintas maneras de entender el pragmatismo, la lectura e interpretación de las conferencias de James resultan extraordinariamente iluminadoras, y algunas precisiones sobre el sentido de las mismas pueden ayudar a aclararlo.

IV

Una buena parte de las conferencias de James están dedicadas a aclarar la posición epistemológica del pragmatismo y, más en concreto, su interpretación de la verdad. Desde su primera formulación en manos de Peirce²⁰ el pragmatismo aparece vinculado, de manera singular, con una determinada interpretación de la función y validez de los conceptos. Se trataría, según ello, de valorar juicios, conceptos y teorías por las consecuencias prácticas y conductuales que se siguen de su afirmación. La cuestión es si, y hasta qué punto, la adopción de este criterio normativo en epistemología se puede afirmar con independencia de otros aspectos de la filosofía de James. Ya hemos mencionado que tiene más sentido leer las obras de James como interconectadas entre sí, pero no deja de ser cierto que James apunta en algunos párrafos de *Pragmatismo* en una dirección distinta. Así, de un lado, escribe en el «Prefacio» que «no existe conexión lógica entre el pragmatismo, tal como yo lo entiendo, y una doctrina que recientemente he presentado bajo el nombre de «empirismo radical»²¹. Por otro lado, James se hace eco de la conocida metáfora de Papini por

²⁰ Peirce, Ch. S. «How to Make Our Ideas Clear». *Popular Science Monthly* 12. January. 1878, págs. 286-302. <http://www.peirce.org/writings.html>

²¹ *Pragmatismo*, esta edición, pág. 56.

el que el pragmatismo es como el pasillo de un hotel. En cada una de las habitaciones encontramos las diferentes tendencias filosóficas, pero el pasillo es común a todos y por él han de transitar si desean moverse²². Ahora bien, esta metáfora del pasillo resulta claramente problemática. Pues si, como señala James, se trata solo de un método, siempre cabe preguntarse si, y hasta qué punto, el método puede ser indiferente a los contenidos que se investigan. En este sentido, el pasillo tiene una connotación de neutralidad epistémica y metafísica que difícilmente cuadra con el significado del pragmatismo. Podríamos acordar que insistir en la atención a las consecuencias prácticas y conductuales de una idea o un concepto no prejuzga su contenido pero no es menos cierto que ello supone una interpretación que invalida determinadas interpretaciones de la realidad y empuja en cierta dirección. Así, el racionalista, el fundamentalista, el trascendentalista radical, no podrían transitar en ningún caso por el pasillo pragmatista y nos anima a considerar, pese a la declaración de James, que el pragmatismo es más que un método, un espíritu u orientación filosófica con implicaciones tanto epistemológicas como metafísicas.

La mayor parte de las críticas a la teoría de la verdad de James, como por ejemplo las que provinieron de Russell o Royce, estimando que aquel defendía posiciones subjetivistas o convencionalistas sobre la verdad, provienen en buena medida de su afirmación según la cual “lo verdadero”, para decirlo sucintamente, es solo lo conveniente en nuestro modo de pensamiento, como “lo correcto” es solo lo conveniente en nuestro modo de comportamiento²³. James entendió que dichas lecturas eran producto de una mala comprensión de sus ideas por lo que se defendió publicando *Meaning of the Truth* con la pretensión de deshacerlas. En todo caso, lo cierto es que si contextualizamos la frase

²² *Pragmatismo*, presente edición, pág. 88.

²³ *Ibíd.*, pág. 186.

aludida en el capítulo dedicado al significado de la verdad la imagen que se desprende es algo diferente. De hecho, James dedica la mayor parte del capítulo a precisar la afirmación de que la verdad significa «estar de acuerdo con la realidad». Ahora bien, dicho acuerdo está lejos de una interpretación positivista que lo reduce a verificaciones sensoriales. James ofrece una visión amplia del concepto de acuerdo y de verificación: «Acordar» con la realidad, en su más amplio sentido, *solo puede significar que se está guiado hacia ella bien directamente bien a sus alrededores o que se está colocado en tal contacto funcional con ella como para manejarla o conectarse con ella mejor que si no acordáramos*. ¡Mejor aún, bien intelectualmente bien prácticamente»²⁴.

Podríamos decir que, de acuerdo con Putnam²⁵, James nos ofrece una concepción holista de la verificación en la que varios factores entran en juego. De ese modo, habría muchos modos de verificación y de acuerdo con la realidad que podemos aplicar también a nuestros juicios sobre cuestiones morales o religiosas. En todo caso, James no niega que exista una realidad externa ni que, contra las tesis constructivistas más radicales, no sea cierto que esta realidad externa no ejerza constricciones sobre nuestros deseos. Putnam señala que, con independencia de otras consideraciones, James coincidía con Peirce en considerar que es verdadero lo que la comunidad de investigadores termina a la larga por creer que lo es, pero que al sostener esto ni uno ni otro consideraron que eso significara lo que esa comunidad hubiera decidido arbitrariamente que lo es. Dicho de otro modo, por más que discreparan en cómo los intereses individuales condicionaban la búsqueda de

²⁴ *Pragmatismo*, presente edición, pág. 181.

²⁵ Putnam, H., «James' theory of truth», en *The Cambridge Companion to William James*. Ed. R. A. Putnam, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

la verdad, «ambos acentuaron cuán fuertemente estamos coaccionados tanto por la realidad como por el cuerpo de creencias previas»²⁶. Pero, además, James insiste en la dimensión procesual de la verdad de modo que esta no es una realidad fija sino algo que «acontece a una idea» en el proceso de indagación. Así que, después de caracterizar lo verdadero como lo conveniente, James lo matiza señalando que es lo conveniente «a la larga y en conjunto». En conclusión, lo que rechaza es que haya algún sentido misterioso en la idea de correspondencia con la realidad, y lo que se afirma es que no hay verdades absolutas en el sentido de intemporales, incondicionales, sean independientes de los intereses humanos o, en general, que no estén relacionadas ni sometidas a la experiencia.

En «La evolución del pragmatismo americano»²⁷, uno de los mejores textos de introducción al pragmatismo clásico, Dewey mantiene que al hablar de la verdad Peirce la enfrentaba como un lógico «en tanto que James era un educador y un humanista, y quería forzar al público general a darse cuenta de que determinados problemas, determinados debates filosóficos, tienen una importancia real para la humanidad, pues las creencias que ponen en juego conducen a formas de conducta diferentes»²⁸. El propio Dewey avisaba de que una buena parte de los malentendidos posteriores sobre el pragmatismo provienen de la falta de comprensión de esta orientación. Así, por ejemplo, en este sentido Conant afirma que en verdad James «no propone el pragmatismo como una teoría (algo de lo que pueda decirse verdadero o falso) sino como una guía para la acción (algo

²⁶ *Ibíd.*, pág. 170.

²⁷ Véase la traducción y edición de A. Faerna, «La evolución del pragmatismo americano», págs. 61-81, en *La miseria de la epistemología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 67.

²⁸ *Ibíd.*, pág. 67.

que pueda o no pueda servirnos bien «en nuestra conducta en el negocio de la vida)»²⁹. Conant entiende que el argumento de *Pragmatismo* se entiende a la luz de *La Voluntad de Creer* y del «Sentiment of Rationality». La defensa de la concepción pragmática de la verdad tiene que ver con la adopción de una peculiar clase de creencia, aquella que empieza a hacerse verdadera cuando uno la adopta. Adoptar determinadas creencias como defiende en *La Voluntad de Creer* es una necesidad para guiar su propio proceso de verificación. Es en este terreno donde se juega la posible respuesta de James al escéptico o al relativista que replica que una vez se acepta que lo verdadero es lo que nos satisface ya no encontramos modo de apelar a ningún criterio objetivo que haga mejor o superior la interpretación pragmatista. Y es que la verdad del pragmatismo, en conformidad con sus propios postulados, solo se puede mostrar en la práctica, esto es, no apelando a la superioridad argumentativa después de considerar una cadena de inferencias sino por la clase de persona que uno empieza a ser al adoptar tal interpretación del mundo o, de otro modo, por la clase de mundo que se quiere formar como consecuencia de afirmar una determinada teoría. Es decir, la teoría de la verdad de James hay que leerla desde sus afirmaciones acerca del influjo de los temperamentos en la elección de la filosofía que uno elige. La superioridad del pragmatismo descansa en que puede satisfacer conjuntamente demandas que están detrás de lo que defienden respectivamente racionalistas y empiristas. Dice James: «En este punto empieza a aparecer mi solución. Ofrezco una filosofía que lleva el raro nombre de pragmatismo y puede satisfacer ambas clases de demandas. Es religiosa como el racionalismo pero, al mismo tiem-

²⁹ Conant, «The James/Royce dispute and the development of James's «solution»». En *The Cambridge Companion to William James*. Ed. R. A. Putnam, Cambridge University Press, 1997, pág. 200.

po, como el empirismo, conserva el más estrecho contacto con los hechos»³⁰. En definitiva, James estaría rechazando la idea de que tanto la teoría de la verdad en particular como la filosofía más en general sean un asunto meramente especulativo. Baste recordar que, al comienzo del *Pragmatismo*, afirma que la filosofía «no es un asunto técnico. Viene a ser como nuestro sentido mudo de lo que la vida, honesta y profundamente, significa»³¹.

Esto explica la relevancia del problema epistemológico en James. El problema de la verdad es para él un problema humano sobre el tipo de mundo, sobre la clase de vida que deseamos vivir. En *Pragmatismo* James se enfrenta a cuestiones como la del teísmo y materialismo, el libre albedrío y el determinismo, el monismo y el pluralismo, etc., no con espíritu meramente teórico o especulativo sino como a alguien que en ello le va el sentido de su propia vida y de sus acciones. Y lo que encontramos en James es la apuesta por la construcción de un tipo de subjetividad y de mundo caracterizado por ser lo más significativo e integrador posible, por una filosofía que restaura el peso y significado de la experiencia.

V

Así pues, de un lado, es claro que desde el comienzo, y a lo largo de toda su obra, James muestra una clara voluntad empirista. Su propósito era ser un empirista radical, esto es, defender una forma de filosofía que no aceptara teorías o ideas que no se derivaran de la experiencia o que no guardaran una clara relación con ella. Pero al mismo tiempo, y en esto se pone de manifiesto el sesgo propio que James le da a su empirismo y que lo transforma en una forma de humanis-

³⁰ Esta edición, pág. 75.

³¹ *Ibíd.*, pág. 58.

mo, o si se quiere de pragmatismo, es que entiende la teoría y la razón como instrumentos de una voluntad de intervenir y hacer inteligible el mundo. Así que, también a lo largo de su obra, podemos rastrear esta insistencia en subrayar los aspectos emotivos y valorativos que conllevan la apuesta por la razón. Como señala R. Del Castillo³² es quizás este conflicto entre las demandas del empirismo y el deseo de dar sentido racional al mundo lo que resulta el verdadero trasfondo de las conferencias. «En *Pragmatismo*, el conflicto entre los valores científicos y los religiosos, la frontera entre empirismo y cristianismo, probablemente es el meollo del libro»³³.

En «Sentiment of Rationality», *La Voluntad de Creer*, y especialmente las conferencias primera y octava de *Pragmatismo*, James realza cómo la interpretación que adjudica un papel a la razón en la conformación de la realidad es fruto de una apuesta del ser humano en su trato con el mundo. No se trata, como pudiera parecer si atendemos a primera vista al título *La Voluntad de Creer*, de justificar una clase de voluntarismo que permitiera defender la creencia en cualquier hipótesis que nos placiera o se nos antojara. Como pormenorizadamente ha expuesto A. Faerna³⁴, no se trata de una apuesta pascaliana que se extiende desde la creencia religiosa al resto del conocimiento humano. De hecho, James escribió más tarde que debería haber llamado a su ensayo más bien «el derecho de creer» para indicar su intención de justificar la celebración de ciertas creencias en ciertas circunstancias y evitar la sugerencia de que se puede (o debe) creer en las cosas simplemente por un acto de voluntad. La tesis de Ja-

³² R. Del Castillo, «Prólogo» a James, W. *Pragmatismo*. Alianza Editorial. Madrid. 2007.

³³ *Ibíd.*, pág. 23.

³⁴ Faerna, A., «La razón insensata: una lectura epistemológica de la voluntad de creer de W. James». *Ágora. Papeles de Filosofía*. 2002, vol. 21, n.2, págs. 95-108.

mes es que hay casos donde no disponemos de las suficientes evidencias y en las que el avance en el conocimiento exige la creencia en la validez del mismo. En «The Sentiment of Rationality»³⁵ pone el clarificador ejemplo del alpinista que se encuentra en una situación en la que la única manera de salir es saltar y carece de evidencias que le aseguren el éxito de la acción. Ante la ausencia de alternativas que carecen de certeza, la confianza en las propias capacidades puede resultar determinante para una ejecución exitosa, mientras que la duda puede resultar paralizante: «hay casos en los que la fe crea su propia verificación»³⁶. Como se pone de manifiesto en estos escritos, James habría realzado la idea de que el conocimiento, incluyendo en ello la ciencia, tiene un trasfondo emocional, que nuestra forma de ver el mundo está condicionada por una cierta actitud. «Es casi increíble que los hombres que realmente hacen filosofía pretendan que cualquier filosofía pueda ser, o haya sido, construida sin la ayuda de preferencia, creencia o adivinación personal»³⁷.

El reconocimiento del factor subjetivo en el conocimiento ya no cabe que sea interpretado como expresión emotivista o voluntarista sino una apuesta por la idea de la construcción de un mundo del que somos parcialmente agentes. Un mundo en el que todo estuviera determinado, del mismo modo que un mundo en el que el sujeto fuera omnipotente, negarían aquello que James, y con él el pragmatismo, quiere poner de manifiesto: la naturaleza activa y transformadora del agente en un mundo que nos ofrece resistencias pero que no está cerrado. Dewey, interpretando a James, indica que el pragmatismo no hace sino llevar a sus más extremas con-

³⁵ *The Writting...*, pág. 337. En el final de *La Voluntad de Creer* aparece el ejemplo de manera similar con el montañero que tiene ante sí senderos engañosos. pág. 180, ob. cit.

³⁶ *The Writting...*, pág. 337.

³⁷ *Ibid.*, pág. 335.

secuencias el empirismo, solo que aquel a diferencia de este introduce una novedad radical, esto es, que toma en consideración las posibilidades y el futuro como parte esencial del mismo hecho³⁸. Y es que la función cognoscitiva tiene la tarea no solamente de registrar lo acontecido sino también de construir y abrir posibilidades. Este factor de construcción es lo que hace que el pragmatismo esté vinculado con una visión del mundo como «estando todavía en construcción», como incompleto o aún por hacerse.

Para el pragmatismo y, en particular para James, la intervención de la inteligencia y del agente es real, nuestras teorías introducen novedades, modifican el curso del mundo. La relevancia de nuestras ideas y teorías es que en la medida en que producen consecuencias introducen en el mundo realidades que sin ellas no hubieran existido. El ejemplo con el que abre James las conferencias es sintomático. Nada más práctico al preparar la batalla que tener en consideración la manera de ver el mundo del general a su mando. La filosofía se vuelve así máximamente significativa puesto que hacer razonables las creencias de los humanos, en buena medida el propósito de James en *Pragmatismo*, será la manera de transformar meliorativamente el mundo.

Se trata en James de una filosofía que pone en primer plano la importancia del individuo, su capacidad activa y creadora o transformadora. Como señala Dewey, son estos los rasgos que el pragmatismo recoge del contexto histórico del que emerge. «La filosofía norteamericana, le ha dado al sujeto, a la mente individual, una función práctica más que epistemológica»³⁹. Pese a las críticas que sobre el pragmatismo se vertieron, sobre todo en sus inicios, el individualismo al que hace referencia no es el del egoísmo economicista que ha regido en buena medida la civilización y la cultura

³⁸ Dewey, J., «La evolución del...», ob. cit, pág. 72.

³⁹ Ibíd., pág. 79

norteamericanas, sino el de la convicción de que es el individuo el que puede ser capaz de transformar las tradiciones e instituciones.

La búsqueda de una «visión» de la realidad que acogiera este compromiso meliorativo con el mundo, y la apuesta por la filosofía como ampliación del significado de la experiencia aleja, en cualquier caso, a James de una interpretación posmoderna *avant la lettre*, puesto que no pretende, como indica Bernstein, «oponer la racionalidad contra una intuición no racional o irracional de las cosas; más bien está buscando un sentido más humano, más plural y más concreto de racionalidad»⁴⁰.

En definitiva, como señala R. Del Castillo⁴¹, *Pragmatismo* es más un manifiesto filosófico que un sistema acabado de pensamiento, más un anuncio profético del advenimiento de un nuevo espíritu intelectual que un análisis técnico epistemológico sobre el significado de determinados conceptos, más un intento de conectar la filosofía con las preocupaciones intelectuales de su tiempo, y de derribar los muros que separan la filosofía de la cultura general, que de elaborar un preciso sistema filosófico y, sobre todo, es una apuesta moral por una manera de entender el mundo confiando en la capacidad del individuo y del género humano por elegir las mejores opciones posibles.

⁴⁰ Bernstein, R., «Introducción» a James, W. *A Pluralistic Universe*. Harvard University Press, 1977, pág. xv.

⁴¹ R. Del Castillo, ob. cit., pág. 14.

Nota sobre la presente edición

Las lecciones de William James sobre pragmatismo han sido traducidas al castellano en diversas ocasiones. Desde la traducción de Santos Rubiano (Madrid, Daniel del Jorro, 1923), pasando por la de Rodríguez Aranda (Barcelona, Aguilar, 1975; y Madrid, Santillana, 1997) hasta la más reciente y excelente de R. Del Castillo (Madrid, Alianza Editorial, 2000 y 2007).

La presente traducción ha sido realizada a partir de *James, William. Writings 1902-1910*, New York, The Library of America, 1987, con la pretensión de conseguir una lectura lo más fluida y fiel posible del texto de James.

A través de los enlaces que se encuentran en www.pragmatism.org es posible acceder a la mayor parte de los escritos de James —incluyendo su correspondencia—, así como a bibliografía, revistas, discusiones y documentos en general sobre su obra, de forma actualizada.

CRONOLOGÍA

VIDA Y OBRA DE JAMES	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS	CONTEXTO CULTURAL	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS
1842	—Nace en Nueva York		
1843	—Nace su hermano Henry		
1848	—Nace su Hermana Alice		
1850	— <i>Representative Men</i> , Emerson		
1852	—Asiste a la escuela		
1855	—La familia se trasladada a Europa. Tutores priva- dos y escuela en Fran- cia e Inglaterra		
1855	— <i>Principios de Psicolo- gía</i> , Spencer		

VIDA Y OBRA DE JAMES	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS	CONTEXTO CULTURAL	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS
1858			
—De vuelta en USA, James asiste a la escuela en Newport, Rhode Island			
1859-1860			
—De Nuevo en Europa asiste a escuelas en Suiza y Alemania	1859 — <i>El origen de las especies</i> , Darwin — <i>Crítica de la economía política</i> , Marx — <i>Sobre la libertad</i> , Mill		
1860-1861			
—Estudios de pintura en Newport	1860 — <i>The Conduct of life</i> , Emerson		
1861			1861 —Comienza la Guerra de Secesión
—Entra en la Lawrence Scientific School de Harvard			

- 1863
—*Utilitarismo*, Mill
- 1864
—*Principios de biología*,
Spencer
- 1865-1866
—Comienza los estudios
de medicina en Har-
vard
- 1865-1866
—Acompaña a Louis
Agassiz en una expe-
dición al Amazonas
(Brasil)
- 1866
—Reanudación de los
estudios de medicina
en Cambridge
- 1867-1868
—William James viaja a
Europa y permanece
allí durante un año,
principalmente en Ale-
mania, tras lo cual re-
gresa a Cambridge
- 1865
—*Guerra y paz*, Tolstoi
- 1866
—*Crimen y castigo*, Dos-
toievsky
- 1867
—*Peer Gynt*, Ibsen
- 1867
—Maximiliano es fusi-
lado y se restaura la
República en México
- 1865
—Fin de la Guerra de
Secesión
—Asesinato de Lincoln

VIDA Y OBRA DE JAMES	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS	CONTEXTO CULTURAL	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS
1869	—James termina sus estudios de medicina en Harvard		
1869-1872	—James cae en crisis corporal y anímica de la que comienza a salir en este período	1870 — <i>La educación sentimental</i> , Flaubert	1870 —Guerra franco-prusiana —El general Prim es asesinado en Madrid
		1871 — <i>Democratic Vistas</i> , Walt Whitman — <i>Middlemarch</i> , G. Elliot	1871 —Comuna de París
1873	—James acepta un puesto de profesor de anatomía y fisiología en la Universidad de Harvard		1873 —Primera República española

- 1873-1874
—James cae enfermo de nuevo y viaja a Europa durante un año para recuperarse, principalmente en Italia
- 1875
—Comienza a enseñar psicología en Harvard.
- 1875
—*Humano, demasiado humano*, Nietzsche
- 1875
—*Ana Karenina*, Tolstoi
El autor la publica por primera vez como folletín en la revista *Kis-kii Věstnik*
- 1876
—Es nombrado profesor ayudante de fisiología en Harvard.
- 1876
—*Invención del teléfono*, Bell
- Principios de Sociología*, Spencer
- 1877
—*The fixation of Belief*, Peirce
- 1877
—*Ana Karenina*, Tolstoi
- 1878
—Se casa el 20 de julio en Boston con Alice Howe Gibbens.
- 1878
—*Discusiones filosóficas*, Chauncey Wright.
—*How to Make clear our Ideas*, Peirce

VIDA Y OBRA DE JAMES	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS	CONTEXTO CULTURAL	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS
1879 —Comienza a enseñar filosofía en Harvard. Nace su primer hijo, Henry (Harry)	1879 —Wundt instala en la universidad de Leipzig el primer laboratorio de psicología experi- mental —Edison fabrica la pri- mera bombilla	1879 — <i>Casa de muñecas</i> , Ib- sen — <i>Los hermanos Karama- zou</i> , Dostoievsky	
1880 —Es nombrado profesor ayudante de filosofía			
1881 —Fallece T. Carlyle.	1881	1881 — <i>La isla del tesoro</i> , Ste- venson	
1882 —Muere su padre en enero. Nace su segun- do hijo, William	1882 —Muere R. W. Emerson		

1882-1883

—Año sabático en Europa, visita distintas universidades

1883

—*Así habló Zaratustra*, Nietzsche
—Primera parte de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, Dilthey

1885

—Es nombrado profesor de filosofía

1885

—*Análisis de las sensaciones*, Ernst Mach.
—*El aspecto religioso de la filosofía*, Royce

1886

—*Las Bostonianas*, H. James
—*El extraño caso de Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Stevenson

VIDA Y OBRA DE JAMES	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS	CONTEXTO CULTURAL	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS
	1887		
	—El experimento de Michelson-Morley demuestra la inexis- tencia del éter.		
	—Hertz produce las pri- meras ondas de radio.		
	— <i>Psychologie</i> , Dewey		
	1889	1889	
	— <i>Ensayo sobre los datos inmediatos de la con- ciencia</i> , Bergson	—Exposición Universal de París	
	1889		
—Se trasladada a su nue- va casa en el número 95 de Irving Street en Cambridge.			
1890			
—Publica <i>Principios de psicología</i>			

- 1891
—*Outlines of a Critical Theory of Ethics*,
Dewey
- 1892
—Muere su hermana
Alice en Londres
Publica *Compendio de psicología*
- 1892-1893
—Viaja a Europa con su esposa y sus hijos. Recibe el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Padua
- 1893
—*Salomé*, Oscar Wilde
- 1894
—Segunda edición de *Riddle of Sphinx*,
F.C.S. Schiller
- 1895
—*La máquina del tiempo*, H.G. Wells

VIDA Y OBRA DE JAMES	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS	CONTEXTO CULTURAL	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS
1896-1897 —Pronuncia las conferencias del Lowell Institute sobre «Estados mentales excepcionales»	1896 — <i>Materia y memoria</i> , Bergson		
1897 —Publica <i>La voluntad de creer y otros ensayos de divulgación filosófica</i>		1897 — <i>Misericordia</i> , Galdós — <i>Tío Vania</i> , Chejov	
1898 —Sufre una insuficiencia cardíaca. Pronuncia las conferencias tituladas «Philosophical Conceptions and Practical Results» (que serán el germen de su <i>Pragmatism</i>) en la Universidad de Berkeley (California)		1898 —Se extiende en Francia el escándalo del <i>caso Dreyfus</i> tras la publicación del manifiesto de Zola, «Yo acuso»	1898 —Guerra entre España y EE. UU. —España pierde Cuba —Muere asesinada en Ginebra la emperatriz de Austria

- 1899
—Publica *Talks to Teachers*
- 1899-1901
—Pasa un año sabático y de convalecencia en Europa, especialmente en Nauheim (Alemania)
- 1899
—Dewey es nombrado presidente de la American Psychological Association
1900.
—*Investigaciones lógicas*, Husserl
—*La interpretación de los sueños*, Freud
—Max Planck formula la teoría cuántica
- 1901-1902
—Pronuncia en Edimburgo (Escocia) las Conferencias Gifford sobre «Las Variedades de la experiencia religiosa»
- 1901
—Roosevelt es elegido presidente de EE. UU.

VIDA Y OBRA DE JAMES	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS	CONTEXTO CULTURAL	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS
1902 —Publica <i>Las Variedades de la experiencia reli- giosa</i>			
	1903 — <i>Studies in Logical Theory</i> , Dewey — <i>Humanism. Philoso- phical Essays</i> , F. C. S. Schiller —Pavlov expone por primera vez el «reflejo condicionado»		1905 —Primera revolución rusa —Reelección de Roose- velt
1905 —Hace un viaje por el Mediterráneo con su hermano Henry y acu- de al Quinto Congre- so Internacional de Psicología celebrado en Roma.	1905 — <i>Teoría restringida de la relatividad</i> , Einstein		

- 1906
—Acude como profesor invitado a la Universidad de Stanford. Vive el terremoto de San Francisco
- 1906-1907
—Pronuncia las conferencias sobre «Pragmatismo» en el Lowell Institute y en la Universidad de Columbia
- 1907
—Publica *Pragmatism*. Presenta su renuncia definitiva como profesor de Harvard.
- 1908-1909
—Pronuncia las Conferencias Hibbert en la Universidad de Oxford posteriormente publicadas como *A Pluralistic Universe*
- 1906
—*La evolución creadora*, Bergson

VIDA Y OBRA DE JAMES	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS	CONTEXTO CULTURAL	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS
1909 —Publica <i>A Pluralistic Universe</i> y <i>The Meaning of Truth</i>			
1910 —Viaja por última vez a Europa donde permanece de marzo a agosto. Cuando regresa no se encuentra bien. Muere el 26 de agosto a los 68 años en su casa de verano de Chocorua.	1910 — <i>How we think</i> , Dewey — <i>Principia Mathematica</i> , Russell y Whitehead		
1912 —Se publica póstumamente <i>Essays in Radical Empiricism</i> .			

PRAGMATISMO

Un nuevo nombre para algunos
antiguos modos de pensar

*A la memoria de John Stuart Mill, de quien
primero aprendí la apertura pragmática de mente
y a quien mi imaginación gusta representar como
nuestro líder si estuviera vivo hoy*

Prefacio

Las conferencias siguientes fueron pronunciadas en el Lowell Institute de Boston, en noviembre y diciembre de 1906, y en enero de 1907 en la Universidad de Columbia en Nueva York. Se imprimen tal como se pronunciaron, sin ampliaciones ni notas. El así llamado movimiento pragmatista —no me gusta el nombre, pero aparentemente es demasiado tarde para cambiarlo— parece repentinamente haber surgido del aire. Varias tendencias que siempre han existido en la filosofía han comenzado a ser conscientes de sí mismas colectivamente y de su misión conjunta, y esto ha ocurrido en tantos países, y desde tan diferentes puntos de vista, que ha dado lugar a muchos juicios incoherentes. He intentado unificar el retrato tal como se presenta a mi vista, a grandes trazos y evitando las controversias menores. Creo que se podrían haber evitado muchas controversias inútiles si nuestros críticos hubieran querido esperar a que hubiésemos hecho público apropiadamente nuestro mensaje.

Si mis conferencias interesan a algún lector en el tema general, sin duda deseará profundizar más. Por ello, le doy las siguientes referencias.

En Estados Unidos, los *Studies in Logical Theory* de John Dewey son los fundamentos. Léanse también los artículos en la *Philosophical Review*, vol. XV, págs. 113 y 465, en

Mind, vol. XV, pág. 293, y en el *Journal of Philosophy*, vol. IV, pág. 197.

Sin embargo, probablemente las mejores exposiciones con las que empezar sean las de F. C. S. Schiller en sus *Studies in Humanism*, especialmente, los ensayos i, v, vi, vii, xviii y xix. Sus ensayos anteriores y, en general, las obras donde se debate sobre el tema, están citadas de manera completa en sus notas a pie de página.

Además, véase *Le Rationel*, 1898 de G. Milhaud, y los excelentes ensayos de Le Roy en la *Revue de Metaphysique*, vols. 7, 8 y 9. También los artículos de Blondel y De Saily en *Annales de Philosophie Chretienne*, 4^{me} Série, vols. 2 y 3. Papini ha anunciado un libro sobre pragmatismo, en francés, para ser publicado muy pronto.

Para evitar, al menos, un malentendido, permítanme decir que no existe conexión lógica entre el pragmatismo, tal como yo lo entiendo, y una doctrina que recientemente he presentado bajo el nombre de «empirismo radical». Esta última tiene sus propios fundamentos. Uno puede rechazarla completamente y ser todavía un pragmatista.

UNIVERSIDAD DE HARVARD
abril de 1907

Conferencia I

El dilema actual en la filosofía

Cita de Chesterton ♦ Cada cual tiene su filosofía ♦ El temperamento es un factor en todo filosofar ♦ Racionalistas y empiristas ♦ El espíritu delicado y el espíritu rudo ♦ La mayoría de los hombres desean a la vez hechos y religión ♦ El empirismo proporciona hechos sin religión ♦ El racionalismo proporciona religión sin hechos ♦ El dilema del profano ♦ La irrealidad en los sistemas racionalistas ♦ Leibniz sobre los condenados como un ejemplo ♦ M. I. Swift sobre el optimismo de los idealistas ♦ El pragmatismo como un sistema mediador ♦ Una objeción ♦ Réplica: las filosofías tienen caracteres como los hombres, y son responsables de sus juicios sumarios ♦ Spencer como un ejemplo



En el prefacio a esa admirable colección de ensayos titulada *Heretics*, Chesterton escribe estas palabras: «Hay personas, y yo soy una de ellas, que piensan que lo más práctico e importante en un hombre es su punto de vista acerca del universo. Pensamos que para una casera, al admitir un huésped, es importante saber sus ingresos pero aún lo es más saber cuál es su filosofía. Pensamos que para un general que se prepara para enfrentarse a un ejército enemigo, si es im-

portante conocer el número de efectivos del enemigo, aún lo es más saber cuál es su filosofía. Pensamos que la cuestión no es si la teoría del cosmos afecta a esos asuntos sino si, a la larga, alguna otra cosa les afecta.»

Estoy de acuerdo con Chesterton en este asunto. Sé que ustedes, señoras y señores, tienen una filosofía, todos y cada uno de ustedes, y que lo más importante e interesante sobre ustedes mismos es el modo en que ello determina la perspectiva de sus diversos mundos. Ustedes saben lo mismo sobre mí. Y, sin embargo, confieso un cierto temor ante la audacia de la empresa que voy a acometer. Pues la filosofía, que es tan importante para cada uno de nosotros, no es un asunto técnico. Viene a ser como nuestro sentido mudo de lo que la vida, honesta y profundamente, significa. Solo en parte lo obtenemos de los libros; es nuestro modo individual de ver y sentir el empuje y la presión total del cosmos. No tengo por qué asumir que muchos de ustedes sean estudiantes del cosmos en el sentido académico de la palabra, aunque mi deseo es despertar su interés por una filosofía que, en no poca medida, debe ser tratada técnicamente. Deseo que ustedes simpaticen con una tendencia contemporánea en la que yo creo firmemente y, aunque ustedes no son alumnos, les tendré que hablar como un profesor. Cualquiera que sea el universo en que un profesor crea, este debe ser, al menos, un universo que permita un extenso discurso. Un universo definible en dos frases no tiene sentido para el intelecto de un profesor. ¡No es fiable algo tan básico! En esta misma sala de conferencias he oído a colegas y amigos intentar popularizar la filosofía pero pronto se volvieron áridos y técnicos, y los resultados fueron solo parcialmente alentadores. Así pues, mi empresa es atrevida. El mismo fundador del pragmatismo ha dado recientemente un ciclo de conferencias en el Instituto Lowell bajo el mismo título, *Pragmatismo*: ¡un destello de brillante luz en medio de la oscuridad absolu-

ta! Imagino que ninguno de nosotros comprendió «todo» lo que dijo y, sin embargo, aquí estoy yo intentando una aventura semejante.

Me arriesgo a ello porque esas mismas conferencias a las que he hecho referencia atrajeron mucho público. Debo confesar que existe una curiosa fascinación en escuchar hablar de cosas profundas, aunque ni nosotros ni los que los que las discuten las entiendan. Nos emociona lo problemático y sentimos la presencia de la inmensidad. En cuanto se inicia una discusión en cualquier sitio sobre el libre albedrío, la omnisciencia de Dios o el bien o el mal, vemos como todo el mundo presta atención. Las conclusiones de la filosofía nos afectan de manera vital y aun los más raros argumentos filosóficos resuenan agradablemente en nuestro sentido de la sutileza y la ingenuidad.

Creyendo devotamente en la filosofía, y creyendo también que un nuevo amanecer irrumpe entre nosotros los filósofos, me siento impelido, *per fas aut nefas*, a intentar comunicarles algunas noticias de la situación.

La filosofía es a la vez el más sublime y el más trivial de los propósitos humanos. Trata con las más finas sutilezas y se abre a las perspectivas más amplias. No nos alimenta, como se suele decir, pero inspira valor a nuestros espíritus. Y aunque a la gente común le resulte aborrecible por sus maneras, sus dudas y sus retos, sus objeciones y su lenguaje, ninguno de nosotros puede arreglárselas sin los destellos de luz que envía sobre las visiones del mundo. Estas iluminaciones, al menos, y los contrastes de oscuridad y misterio que la acompañan, dan a lo que la filosofía dice un interés que va más allá de lo meramente profesional.

La historia de la filosofía es, en buena medida, un cierto choque de temperamentos humanos. Aunque pueda parecer indigno a algunos de mis colegas, tendré que tener en cuenta este choque para explicar muchas de las divergencias que existen entre los filósofos. Cualquiera que

sea el temperamento de un filósofo profesional, cuando hace filosofía trata de prescindir de su temperamento. Como el temperamento no es una razón convencionalmente reconocida, creará que solo debe aportar razones impersonales a sus conclusiones. A pesar de ello, será su temperamento lo que le proporciona una inclinación más fuerte que cualquiera de sus premisas más estrictamente objetivas. Hará que la evidencia se incline en uno u otro sentido, haciendo más sentimental o más fría su concepción del universo, como lo haría este hecho o aquel principio. Él se guía por su temperamento. Deseando un universo que le convenga cree en cualquier representación del universo que se le acomode. Le parecerá que las personas de temperamento opuesto no están en sintonía con el carácter del mundo y, en el fondo, las considerará incompetentes y que no están en el meollo de las cuestiones filosóficas, incluso aunque le superen en capacidad dialéctica.

Pero, en el espacio público, no puede pretender, basándose exclusivamente en su temperamento, un mayor discernimiento o autoridad. Así es como se origina una cierta insinceridad en nuestras discusiones filosóficas: la más poderosa de nuestras premisas jamás se menciona. Estoy seguro de que contribuiría a una mayor claridad si, en estas conferencias, rompiéramos esta regla y la mencionamos y, de acuerdo con ello, me tomo la libertad de hacerlo así.

Desde luego, me refiero aquí a hombres notables, a hombres de idiosincrasia radical que imprimieron su sello y su estilo en la filosofía y que figuran en su historia. Platón, Locke, Hegel, Spencer son ejemplos de pensadores temperamentales. La mayoría de nosotros, por supuesto, no tiene un temperamento intelectual muy definido, somos una mezcla de componentes opuestos, cada uno de los cuales aparece en muy escasa proporción. Casi no sabemos de nuestras propias preferencias en materias abstractas.

A algunos de nosotros se nos convence fácilmente y acabamos por seguir la moda o aceptamos las creencias de los filósofos que más nos impresionan de nuestro entorno, cualquiera que este sea. Pero lo único que hasta ahora ha *contado* en filosofía es que un hombre vea las cosas, las vea directamente a su manera, y esté insatisfecho con cualquier modo opuesto de considerarlas. No hay ninguna razón para suponer que esta fuerte visión temperamental no vaya de ahora en adelante a tenerse más en cuenta en la historia de las creencias del hombre.

La diferencia particular de temperamento que tengo ahora en mente al hacer estas observaciones es la que ha contado en la literatura, el arte, el gobierno y las costumbres, así como en la filosofía. En costumbres encontramos personas estrictas y flexibles. En el gobierno, los autoritarios y anarquistas. En la literatura, los puristas o academicistas, y los realistas. En el arte, los clásicos y los románticos. Pueden reconocer estos contrastes como familiares. Pues bien, en filosofía tenemos un contraste muy similar expresado en el par de términos «racionalista» y «empirista», significando «empirista» amante de los hechos en toda su cruda variedad, y significando «racionalista» devoto de los principios abstractos y eternos. Nadie puede vivir ni un momento sin hechos ni principios, por lo que es más bien una diferencia de énfasis. Sin embargo, genera profundas antipatías entre los que ponen el énfasis en uno u otro lado. Al hablar del temperamento «empirista» y «racionalista» nos resulta extraordinariamente conveniente expresar un cierto contraste en las diferentes maneras en que unos y otros toman el universo. Estos términos hacen el contraste simple y sólido.

Más simple y sólido de lo que suelen serlo los hombres de los cuales estos términos se predicen. Toda suerte de permutación y combinación es posible en la naturaleza humana, y si yo ahora procedo a definir con más detalle

lo que tengo en mente cuando hablo de los racionalistas y empiristas, añadiendo a cada uno de esos rótulos algunas características secundarias, les ruego que consideren mi conducta como, en buena medida, arbitraria. Selecciono combinaciones que la naturaleza ofrece frecuentemente, aunque no de manera uniforme, y los selecciono únicamente por su conveniencia para ayudarme a mi propósito posterior de caracterizar el pragmatismo. Históricamente encontramos los términos «intelectualismo» y «sensacionismo» utilizado como sinónimos de «racionalismo» y «empirismo». Pues bien, la naturaleza parece combinar con mayor frecuencia con el intelectualismo una tendencia idealista y optimista. Los empiristas, en cambio, no son infrecuentemente materialistas, y su optimismo tiende a ser decididamente condicional y débil. El racionalismo es siempre monista. Parte de totalidades y universales, y busca la unidad de las cosas. El empirismo comienza por las partes, y hace del conjunto una colección, por lo que no es raro que se les considere pluralistas. El racionalismo generalmente se considera más religioso que el empirismo, pero habría mucho que decir acerca de esta afirmación, así que me limito solo a mencionarlo. Es verdadero cuando el individuo racionalista es lo que se llama un hombre de sentimiento, y cuando el individuo empírico se enorgullece de ser testarudo. En ese caso el racionalista también, por lo general, estará a favor de lo que se llama libre albedrío, y el empirista será fatalista, por usar los términos más conocidos. Finalmente, el racionalista será de carácter dogmático en sus afirmaciones, mientras que el empirista puede ser más escéptico y abierto a la discusión.

Voy a escribir estos rasgos en dos columnas. Creo que prácticamente se reconocerán los dos tipos de estructura mental a los que me refiero si encabezo las columnas con los títulos «espíritu delicado» y «espíritu rudo», respectivamente.

EL ESPÍRITU DELICADO

EL ESPÍRITU RUDO

Racionalista (se atiene a los «principios»)	Empirista (se atiene a los «hechos»)
Intelectualista	Sensacionalista
Idealista	Materialista
Optimista	Pesimista
Religioso	Irreligioso
Indeterminista	Fatalista
Monista	Pluralista
Dogmático	Escéptico

Pospongamos por un momento la cuestión de si las dos columnas contrastadas que he escrito son cada una internamente coherente y consistente, o no —pronto hablaré ampliamente al respecto—. Partamos para nuestro propósito inmediato de que ambos espíritus, delicado y rudo, tal y como los ha caracterizado, existen. Cada uno de ustedes probablemente conoce algún ejemplo bien marcado de cada tipo, y usted sabe lo que cada uno piensa del otro. Cada uno tiene una baja opinión de los otros. Su antagonismo, siempre que como individuos sus temperamentos hayan sido intensos, ha formado parte en todas las épocas del ambiente filosófico del momento y forma parte de la atmósfera filosófica actual. El rudo considera al delicado sentimentalista y blando. El delicado imagina al rudo sin refinar, insensible y brutal. Sus reacciones mutuas son muy parecidas a la que tiene lugar cuando los turistas bostonianos se mezclan con una población como la de Cripple Creek. Cada tipo considera al otro como inferior. El desdén en el primer caso se mezcla con la diversión, mientras que en el otro tiene un matiz de temor.

Ahora bien, como ya he insistido, en filosofía pocos de nosotros somos delicados bostonianos puros y simples, y pocos son los típicos rudos de las Montañas Rocosas. La

mayoría de nosotros tenemos un anhelo por las cosas buenas de ambos lados de la línea. Los hechos son buenos, por supuesto —dados muchos hechos—. Los principios son buenos —dados muchos principios—. El mundo es, sin duda, uno si usted lo mira de una manera, pero también indudablemente muchos, si lo miramos de otro. Es a la vez uno y múltiple —permítannos adoptar un tipo de monismo pluralista—. Todo, por supuesto, está necesariamente determinado, y, sin embargo, nuestras voluntades son libres: así pues, la verdadera filosofía es un tipo de determinismo del libre albedrío. El mal de las partes es innegable, pero el todo no puede ser malo: así el pesimismo práctico se puede combinar con el optimismo metafísico. Y así sucesivamente. Los legos filosóficos ordinarios nunca son tan radicales, nunca siguen tan rigurosamente su sistema, sino que viven vagamente en uno u otro compartimento que sea plausible y se acomode a las exigencias del momento.

Pero algunos de nosotros somos más que meros legos en filosofía. Somos merecedores del nombre de deportistas *amateurs*, y estamos desconcertados por el exceso de inconsistencia y de vacilaciones en nuestro credo. No podemos mantener una buena conciencia intelectual en tanto en cuanto mezclamos aspectos incompatibles de cada lado opuesto de la lista.

Y ahora llego al primer punto importante que quiero mencionar. Nunca hubo tantos hombres de una inclinación decididamente empirista como en la actualidad. Nuestros hijos, se podría decir, nacen casi científicos. Sin embargo, nuestra estima por los hechos no ha neutralizado en nosotros toda religiosidad. Es en sí mismo casi religiosa. Nuestro temperamento científico es devoto. Ahora tómese un hombre de este tipo y déjenle ser un filósofo *amateur* que no quiere mezclas en un sistema confuso a la manera de un hombre común. ¿Con qué se encuentra en este bendito año de nuestro Señor de 1906? Él quiere hechos, quiere ciencia,

pero también quiere una religión. Y, siendo un aficionado y no un creador independiente de la filosofía, naturalmente busca una guía de expertos y profesionales a los que ya encuentra en este campo. Un gran número de los aquí presentes, posiblemente la mayoría de ustedes, son solo aficionados de este tipo.

Ahora bien, ¿en realidad qué tipo de filosofía se les ofrece para satisfacer sus necesidades? Ustedes encontrarán una filosofía empírica que no es suficientemente religiosa y una filosofía religiosa que no es suficientemente empírica para satisfacer sus propósitos. Si se fijan en la parte en que los hechos son mejor considerados, encontrarán la totalidad del programa del espíritu rudo en funcionamiento y el «conflicto entre ciencia y religión» en plena explosión. Bien sea el rudo de las Montañas Rocosas como Haeckel, con su monismo materialista, su dios éter y la broma de Dios como un «vertebrado gaseoso», o sea Spencer tratando la historia del mundo solo como una redistribución de la materia y el movimiento, y poniendo cortésmente a la religión en la puerta: efectivamente, esta puede continuar existiendo, pero nunca debe mostrar su rostro en el interior del templo. Durante los ciento cincuenta años últimos el progreso de la ciencia ha parecido significar la ampliación del universo material y la disminución de la importancia del hombre. El resultado es lo que podría llamarse el crecimiento del sentimiento naturalista o positivista. El hombre no es legislador de la naturaleza, sino que la absorbe. Es la naturaleza la que permanece firme, él es quien tiene que acomodarse a ella. ¡Debe registrar la verdad, aunque sea inhumano, y someterse a ella! La espontaneidad y el coraje románticos se han ido, la visión es materialista y deprimente. Los ideales aparecen como inertes subproductos de la fisiología. Lo que es más elevado se explica por lo que es más bajo y tratado siempre como un caso «sin importancia», como algo de un orden inferior. En definitiva, aparece

un universo materialista, en el que solo los espíritus rudos se encuentran cómodos.

Si ahora, por el contrario, para consolarse ustedes se vuelven hacia la parte religiosa, y se dejan aconsejar por la filosofía de los espíritus delicados, ¿con qué se encuentran?

En la filosofía religiosa de nuestra época y generación se encuentran, entre los lectores de habla inglesa, dos tipos principales. Uno de ellos es el más radical y agresivo, el otro tiene más el aspecto de batirse en retirada. Por el ala más radical de la filosofía religiosa me refiero al llamado idealismo trascendental de la escuela anglohegeliana, la filosofía de hombres tales como los Green, Cairds, Bosanquet y Royce. Esta filosofía ha influido mucho en los miembros más estudiosos de nuestro sacerdocio protestante. Es panteísta y, sin duda, ha mellado en buena medida el filo del teísmo tradicional en el protestantismo.

Sin embargo, el teísmo permanece. Es el descendiente directo, aunque después de varias concesiones, del teísmo dogmático escolástico que todavía se enseña con rigor en los seminarios de la Iglesia católica. Durante mucho tiempo solía ser llamado entre nosotros la filosofía de la escuela escocesa. Es lo que quería decir con la filosofía que tiene el aspecto de batirse en una lenta retirada. Entre las intrusiones de los hegelianos y otros filósofos de lo «absoluto», por un lado, y las de los científicos evolucionistas y agnósticos, por el otro, los hombres que nos dan esta clase de filosofía, James Martineau, el profesor Bowne, el profesor Ladd y otros, deben sentirse bastante presionados. Todo lo imparcial y sincera que se quiera, esta filosofía no es radical en su temperamento. Es ecléctica, con un tipo de compromisos que busca un *modus vivendi* por encima de todas las cosas. Acepta los hechos del darwinismo, los hechos de la fisiología cerebral pero no actúa ni se entusiasma con ellos. Le falta la nota victoriosa y agresiva. Por consiguiente, carece de prestigio, mientras que el absolutismo tiene un cierto prestigio debido a su estilo más radical.

Entre estos dos sistemas tendrán que elegir si se inclinan por la escuela de los «espíritus delicados». Y si aman los hechos, como supongo, hallarán la huella de la serpiente del racionalismo, del intelectualismo, en todo lo que hay en este lado de la línea. Escaparán incluso al materialismo que va con el empirismo reinante pero pagarán esa huida con la pérdida de los aspectos concretos de la vida. Los filósofos más absolutistas viven en tan alto nivel de abstracción que ni siquiera intentar descender. La mente absoluta que nos ofrecen, la mente que construye nuestro universo al pensarlo, podría, aunque ellos nos muestren lo contrario, haber hecho un millón de otros universos tan bien como este. No se puede deducir hecho especial alguno a partir de su concepto. Es compatible con cualquier estado de cosas que sea verdadero aquí abajo. Y el Dios teísta es casi un principio estéril. Hay que entrar en el mundo que ha creado para hacerse una idea de su verdadero carácter. Es el tipo de Dios que ha creado para siempre esa clase de mundo. El Dios de los escritores teístas vive en alturas puramente abstractas como lo hace el Absoluto. Mientras que el teísmo usual es más insípido, el absolutismo tiene un cierta vehemencia e ímpetu, pero ambos son igualmente remotos y vacíos. Lo que ustedes no quieren es una filosofía que no solo ejerza sus poderes de abstracción intelectual, sino que establezca una conexión positiva con el mundo real de las vidas finitas humanas.

Desean un sistema que combine ambas cosas, la lealtad científica a los hechos y la voluntad de tenerlos en cuenta, el espíritu de adaptación y acomodación en resumen, pero también la vieja confianza en los valores humanos y la espontaneidad resultante, sea de tipo religioso o romántico. Y este es su dilema: encontrar las dos partes de su *quaesitum* irremediabilmente separadas. Usted encontrará al empirismo con el inhumanismo y la irreligión, o bien encontrará una filosofía racionalista que, si efectivamente puede llamar-

se religiosa, se mantiene fuera de todo contacto definitivo con los hechos concretos, las alegrías y tristezas.

No estoy seguro de cuántos de ustedes están en tan estrecho contacto con la filosofía como para comprender bien lo que quiero decir con este último reproche, así que voy a detenerme un poco más en esa irrealidad de todos los sistemas racionalistas que tienden a repeler a cualquier creyente serio en los hechos.

Quisiera haber conservado el primer par de páginas de una tesis que un estudiante me entregó un año o dos atrás. Ilustraban mi punto de vista tan claramente que lamento no poder leérselas ahora. Este joven, que se había graduado en alguna universidad del Oeste, empezó diciendo que él siempre había dado por sentado que cuando se entra en un aula filosófica se entra en relaciones con un universo completamente diferente del que dejó atrás en la calle. Los dos se supone, dijo, tienen tan poco que ver entre sí, que no podrías ocupar tu mente con los dos al mismo tiempo. El mundo de las experiencias concretas de carácter personal de la calle es más múltiple de lo que cabe imaginar, enredado, turbio, doloroso y perplejo. El mundo que el profesor de filosofía te presenta es sencillo, limpio y noble. Las contradicciones de la vida real están ausentes de él. Su arquitectura es clásica. Los principios de la razón trazan sus líneas, las necesidades lógicas unen sus partes. Expresan sobre todo pureza y dignidad. Es una especie de templo de mármol brillante en una colina.

En realidad, lejos de ser un relato de este mundo real, es más bien una adición construida sobre él, un santuario clásico en el que la fantasía racionalista puede refugiarse del carácter intolerablemente confuso y gótico que los meros hechos presentan. No es una *explicación* de nuestro universo concreto, es otra cosa totalmente distinta, un sustituto, un remedio, una vía de escape.

Su temperamento, si se me permite aquí la palabra temperamento, es totalmente ajeno al temperamento de la exis-

tencia de lo concreto. El *refinamiento* es lo que caracteriza a nuestras filosofías intelectualistas. Satisfacen exquisitamente ese deseo por la contemplación de un objeto refinado que es tan poderoso apetito del espíritu. Pero yo os pido con toda seriedad que miréis en toda su amplitud este colosal universo de hechos concretos, con sus horribles confusiones, sus sorpresas y crueldades, con el salvajismo que muestra, y a continuación, que se me diga si «refinado» es el adjetivo descriptivo inevitable que brota de sus labios.

Es cierto que el «refinamiento» tiene su lugar en las cosas, pero una filosofía que es solo refinamiento nunca satisfará al espíritu de temperamento empírico. Parecerá, más bien, un monumento artificial. Así, encontramos hombres de ciencia que vuelven la espalda a la metafísica por considerarla enclaustrada y espectral, y hombres prácticos que se sacuden el polvo de la filosofía de sus pies y siguen la llamada de lo salvaje.

Verdaderamente existe algo inaguantable en la satisfacción con que un sistema puro, pero irreal, satisface a un racionalista. Leibniz fue una mente racionalista con un interés infinitamente mayor en los hechos que el que la mayoría de las mentes racionalistas pueden mostrar. Sin embargo, si desean un claro ejemplo concreto de superficialidad, solo tienen que leer su encantador escrito *Theodicea* en el que trata de justificar los caminos que sigue Dios para llegar al hombre y demostrar que el mundo en que vivimos es el mejor de los mundos posibles. Permítanme citar un ejemplo de lo que quiero decir.

Entre otros obstáculos a su filosofía optimista, se le ocurrió a Leibniz considerar el número de los eternamente condenados. Admite la premisa de los teólogos de que el número de los condenados es infinitamente mayor que el de los salvados, y luego procede a argumentar de este modo:

El mal es poco significativo en comparación con el bien, si consideramos por un momento la magnitud real de la ciu-

dad de Dios. Coelio Secundus o Curio ha escrito una pequeño libro, *De amplitudine regni caelestis*, que se reimprimió no hace mucho tiempo. Falló al intentar averiguar la extensión del reino de los cielos. Los antiguos tenían pocas ideas de las obras de Dios... Les parecía que solamente nuestra tierra tiene habitantes, e incluso no comprendían bien la noción de las antípodas. Para ellos, el resto del mundo consistía en unos globos brillantes y unas cuantas esferas cristalinas. Pero hoy, cualesquiera que sean los límites que se concedan o nieguen al universo, debemos reconocer en los incontables globos, tan grandes como el nuestro o mayores, el mismo derecho a tener habitantes racionales, sin que esto quiera decir que necesariamente sean hombres. Nuestra tierra es solo uno de los seis satélites principales de nuestro sol. Como todas las estrellas fijas son soles, se entiende el poco lugar que ocupa la tierra entre las cosas visibles, puesto que es solamente un satélite de una de ellas. Ahora bien: todos estos soles *pueden* estar habitados solo por seres felices, y nada nos obliga a creer que el número de las personas condenadas sea muy grande, pues *bastan unos pocos ejemplos o muestras para la utilidad que el bien obtiene del mal*. Además, puesto que no existe ninguna razón para suponer que hay estrellas en todas partes, ¿puede ser que no haya un espacio inmenso más allá de la región de las estrellas? Y este inmenso espacio que rodea toda esta región... ¿Puede estar lleno de felicidad y gloria...? ¿Qué empieza a ser ahora de la consideración de nuestra tierra y de sus habitantes? ¿No lo reduce a algo incomparablemente menor que un punto físico, puesto que nuestra Tierra no es sino un punto comparado con la distancia de las estrellas fijas? De este modo la parte del universo que conocemos casi se pierde en la nada, si se la compara con lo que es desconocido para nosotros, pero que estamos obligados a admitir; y todos los males que conocemos descansan en este casi nada. Se sigue de ello que los males pueden ser casi nada en comparación con los bienes que contiene el universo.

Leibniz continúa en otra parte:

Hay un género de justicia que no aspira ni a la enmienda del criminal ni a servir de ejemplo a los demás ni a la reparación del daño. Esta justicia se funda en la pura adecuación que encuentra una cierta satisfacción en la expiación del hecho perverso. Los socinianos y Hobbes se han opuesto a esta justicia punitiva que es, propiamente, una justicia vengativa y que Dios se ha reservado para sí mismo en determinadas ocasiones... Se encuentra siempre en la adecuación de las cosas y satisface no solo a la parte ofendida, sino a todos los que la conocen, como una bella música o una buena obra arquitectónica satisfacen a una mente bien constituida. Por esto los tormentos del condenado continúan, aun cuando no sirvan para desviarlo del pecado; y las recompensas de los bienaventurados continúan, aun cuando no sirvan para confirmar a nadie en el buen camino. Los condenados atraerán sobre sí nuevos castigos por sus continuos pecados, y los bienaventurados atraerán siempre frescas alegrías por sus incesantes progresos en el bien. Ambos hechos se fundan en el principio de adecuación... pues, como ya he dicho, Dios ha hecho todas las cosas armoniosas en su perfección.

La débil concepción de la realidad que Leibniz tenía es demasiado obvia como para que necesite comentarios. Es evidente que ninguna imagen realista de la experiencia de un alma condenada llegó siquiera a las puertas de su mente. No se le ocurrió que cuanto menor sea el número de «muestras» del género «alma perdida» a quienes Dios arroja como una concesión a la adecuación eterna, más desigualmente está fundamentada la gloria del bienaventurado. Lo que nos da es un frío ejercicio literario, cuya grata sustancia no puede calentarse ni aun con el fuego del infierno.

Y no se me diga que para mostrar la superficialidad del racionalismo filosofante he retrocedido a una época superfi-

cial y frívola. El optimismo del racionalismo actual se muestra con la misma superficialidad a la mente de quien ame los hechos. El universo real es algo amplio y abierto, pero el racionalismo construye sistemas y los sistemas deben ser cerrados. Para los hombres que viven en la práctica, la perfección es algo lejano y está todavía en proceso de desarrollo. Para el racionalista, esto no es sino la ilusión de lo finito y relativo: el fundamento absoluto de las cosas es una perfección eternamente completa.

Encuentro un buen ejemplo de rebelión contra el etéreo y superficial optimismo de la filosofía religiosa corriente en una publicación de ese valiente escritor anarquista Morrison I. Swift. El anarquismo de Mr. Swift va un poco más lejos que el mío pero confieso que simpatizo bastante, y seguro que algunos de ustedes simpatizarán de corazón, con su insatisfacción con el optimismo idealista ahora en boga. Comienza su folleto *Human Submission* con una serie de noticias sacadas de periódicos (suicidios, muertes por inanición, etc.), como muestras de nuestro régimen civilizado. Por ejemplo:

Después de caminar, a través de la nieve, de un extremo a otro de la ciudad con la vana esperanza de obtener un empleo, con su esposa y seis hijos, sin alimento y despedido de su casa por no pagar el alquiler, John Corcoran, dependiente, acabó hoy con su vida ingiriendo ácido fénico. Corcoran perdió su puesto hace tres semanas por enfermedad, y durante la misma sus escasos ahorros se agotaron. Ayer obtuvo trabajo como jornalero para quitar la nieve de las calles, pero estaba demasiado débil y se vio obligado a abandonar la tarea después de una hora de trabajar con la pala. En vano buscó empleo otra vez. Completamente desanimado, Corcoran volvió a su casa por la noche, encontrando a su mujer y a sus hijos sin alimento y con la notificación del desahucio en la puerta. A la mañana siguiente se envenenó.

Tengo ante mí muchos más casos semejantes —continúa Mr. Swift— y se podría llenar una enciclopedia con relatos de esta clase. Cito estos pocos como una interpretación del universo. «Tenemos conciencia de la presencia de Dios en este mundo», dice un escritor en una reciente revista inglesa. «La misma presencia del mal en el orden temporal es la condición de la perfección del orden eterno», escribe el profesor Royce (*The World and the Individual*, II, 385). «Lo absoluto es más rico por todas las discordancias y diversidades que abarca», dice F. H. Bradley (*Appearance and Reality*, 204). Quiere decir que estos desgraciados hombres hacen al universo más rico, y esto es filosofía. Pero mientras los profesores Royce y Bradley y una gran cantidad de cándidos inocentes pensadores desvelan la realidad y lo absoluto y explican el mal y el dolor, esta es la condición de los únicos seres que conocemos en el universo con una conciencia desarrollada de lo que el universo es. Lo que estas personas experimentan *es* la realidad. Ella nos da una fase absoluta del universo. Es la experiencia personal de los más cualificados en nuestro círculo de conocimiento para *tener* experiencia, para decirnos lo *que es*. Ahora bien: ¿qué viene a ser el *pensar sobre* la experiencia de estas personas comparado con el sentimiento directo y personal tal y como ellas lo sienten? Los filósofos tratan con sombras mientras que los que viven y sienten conocen la verdad. El espíritu de la humanidad —no el de los filósofos ni el de la clase propietaria— sino el de la gran masa de hombres que piensan y sienten en silencio, está llegando a esta conclusión. Juzgan el universo como hasta ahora les permitieron los hierofantes de la religión y aprenden a juzgarlos.

Este jornalero de Cleveland, que mata a sus hijos y se suicida (otro de los casos citados), es uno de los hechos estupendos y elementales de este mundo moderno y de este universo. No puede ser paliado o minimizado por todos los tratados sobre Dios, el amor y el ser, que existen sin

poder hacer nada con toda su monumental vacuidad. Este es uno de los elementos simples e irreducibles de la vida de este mundo, después de millones de años de oportunidades divinas y de veinte siglos de Cristo. Está en el mundo moral como los átomos o subátomos están en el mundo físico, primario, indestructible. Y de lo que presume el hombre es la impostura de toda filosofía que no ve en tales acontecimientos el factor consumado de la experiencia consciente. Estos factores prueban irrefutablemente la nulidad de toda religión. El hombre no dará a la religión dos mil siglos o veinte siglos más para probarse a sí mismo y perder el tiempo humano. Su tiempo ha concluido, su prueba ha finalizado, e incluso su propia historia. La humanidad no tiene herederos ni eternidad que malgastar ensayando sistemas desacreditados¹.

Tal es la reacción de una mente empirista a la propuesta racionalista. Es un rotundo «No, gracias». «La religión —dice Mr. Swift— es como un sonámbulo para el que las cosas reales no existen». Tal es el veredicto, aunque posiblemente menos apasionado, de cada investigador aficionado a la filosofía de nuestro tiempo que busca en los profesores de filosofía aquello que pueda satisfacer plenamente las necesidades de su naturaleza. Los escritores empiristas le ofrecen un materialismo, los racionalistas algo religioso, pero para esta religión «las cosas reales no existen». Por esto, empieza a ser el juez de nosotros los filósofos. Delicados o rudos, nos halla deficientes. Ninguno de nosotros podemos tratar desdeñosamente sus veredictos, porque después de todo, la suya es la mente típicamente perfecta, la mente cuya suma de demandas es mayor, y cuya crítica y disconformidad son fatales a largo plazo.

¹ Morrison I., Swift, *Human Submission*, Segunda Parte, Philadelphia, Liberty Press, 1905, págs. 4-10.

En este punto empieza a aparecer mi solución. Ofrezco una filosofía que lleva el raro nombre de pragmatismo y puede satisfacer ambas clases de demandas. Es religiosa como el racionalismo pero al mismo tiempo como el empirismo, conserva el más estrecho contacto con los hechos. Espero ser capaz de dejar a muchos de vosotros con una opinión tan favorable como la que yo mismo tengo. Sin embargo, como estoy a punto de acabar, no presentaré el pragmatismo a fondo. Empezaré puntualmente la próxima vez. Prefiero en este momento retornar sobre algo que ya he dicho.

Si algunos de ustedes son filósofos profesionales, como sé que algunos lo son, indudablemente habrán sentido que mi discurso ha sido increíblemente crudo e imperdonable. ¡Qué bárbara disyunción aquella entre temperamento delicado y temperamento rudo! Y, en general, puesto que la filosofía está llena de delicadezas intelectuales, sutilidades y escrupulosidades, y puesto que cada posible clase de combinaciones y transiciones obtenidas dentro de sus límites, ¡qué brutal caricatura y reducción de las cosas más elevadas a la expresión más baja posible es representar su campo de conflicto como una lucha brusca entre dos temperamentos hostiles! ¡Qué punto de vista tan infantil y externo! Y por otra parte, qué necio es tratar las abstracciones de los sistemas racionalistas como un crimen y condenarlos porque se ofrecen como santuarios y refugios más que como prolongaciones del mundo de los hechos. Pero, ¿no son todas nuestras teorías, precisamente, remedios y refugios? Y si la filosofía ha de ser religiosa, ¿cómo podrá ser otra cosa que un refugio ante lo grosero de la apariencia de la realidad? ¿Qué mejor cosa puede hacer que elevarnos sobre nuestra sensibilidad animal y mostrarnos otra y más noble mansión para nuestro espíritu en ese gran marco de principios ideales que subyacen a toda realidad y que el intelecto adivina? ¿Cómo los principios y los puntos de vista generales podrán ser otra cosa que esquemas abstractos? ¿Se construyó la catedral de

Colonia sin el previo plano del arquitecto sobre el papel? ¿Es el refinamiento en sí mismo una abominación? ¿Será verdad únicamente la crudeza de lo concreto?

Creedme, siento toda la fuerza de la acusación. La descripción que he dado es monstruosamente simple y ruda pero, como todas las abstracciones, se mostrará que tiene su uso. Si los filósofos pueden tratar la vida del universo abstractamente, no deben quejarse de un tratamiento abstracto de la filosofía misma. En realidad, la descripción que he ofrecido, aunque esquemática y cruda, es literalmente cierta. Los temperamentos, con sus apasionadas tendencias y oposiciones, determinan a los hombres en sus filosofías, ahora y siempre. Los pormenores de los sistemas son argumentados paso a paso y, cuando el estudioso está trabajando en un sistema, puede que a veces olvide el bosque por un simple árbol. Pero, cuando el trabajo está completo, la mente realiza siempre su gran acto de síntesis e inmediatamente el sistema aparece como una cosa viva, con aquella extraña y simple nota de individualidad que se nos aparece en nuestros recuerdos, como el espectro de un hombre cuando muere un amigo o enemigo.

No solamente Walt Whitman pudo escribir: «quien toque este libro toca a un hombre». Los libros de todos los grandes filósofos son como otros tantos hombres. La captación de un perfume personal esencial en cada uno de ellos, típico aunque indescriptible, es el más bello fruto conseguido por nuestra educación filosófica. Lo que el sistema pretende ser es un retrato del gran universo de Dios. Lo que resulta —¡y tan manifiestamente!— es la revelación de lo intensamente extraño que es el gusto personal de algunas criaturas. Una vez reducidos a estos términos (y todas las filosofías pueden serlo en mentes que se han hecho críticas mediante el aprendizaje), nuestra relación con los sistemas vuelve a la reacción humana instintiva e informal de satisfacción o disgusto. Nos hacemos tan autoritarios en nuestros rechazos

o admisiones como cuando una persona se presenta como candidato a nuestro favor. Nuestro veredicto está entretejido con los simples adjetivos de alabanza o censura. Medimos el carácter total del universo tal como lo sentimos frente al aroma de la filosofía que se nos propone y nos basta para ello una sola palabra.

«*Statt der lebendigen Natur*», decimos, «*da Gott die Menschen schuf hinein*»² —¡Qué nebuloso brebaje, qué cosa tan rígida y puritana, qué indescifrable artificialidad, qué rancia dialéctica escolar, qué sueños enfermizos! ¡Fuera con ella! ¡Fuera con todas ellas! ¡Imposible! ¡Imposible!

Nuestro trabajo sobre los detalles de su sistema es, de hecho, lo que nos da la impresión resultante del filósofo y es esa misma impresión resultante lo que nos hace reaccionar. La pericia en filosofía se mide por la precisión de nuestras reacciones de síntesis, por el adjetivo inmediato y adecuado que el experto aplica a objetos tan complejos. Pero no es necesaria una gran pericia para hallar el adjetivo. Pocas son las personas que tienen una filosofía propia claramente articulada. En cambio, casi todas tienen un peculiar sentido con respecto al carácter total del universo y de su inadecuación para satisfacer completamente el peculiar sistema que conoce. No cubren su mundo. Uno será demasiado pulcro; otro, excesivamente pedante; el tercero, una amalgama de opiniones; el cuarto, demasiado morboso; el quinto, artificial, etc. En cualquier caso, tanto él como nosotros sabemos en este momento que estas filosofías no están bien ensambladas, no tienen respuestas, están fuera de tono, y no nos dicen nada en nombre del universo. Platón, Locke, Spinoza, Mill, Caird, Hegel —¡evito prudentemente nombrar a los más cercanos!— estoy seguro de que para muchos de vosotros, mis oyentes, estos nombres constituyen poco más

² Verso extraído de Goethe, *Fausto*, I: «En lugar de a la naturaleza viva Dios creó al ser humano».

que recuerdos de muchas curiosas maneras personales de equivocarse. Sería un absurdo evidente que tales formas de considerar el universo fueran ciertos realmente. Los filósofos hemos de reconocer tales sentimientos en ustedes. En última instancia, repito, es por ellos por lo que nuestras filosofías serán juzgadas. El modo finalmente victorioso de considerar las cosas será el más absolutamente *impresionante* para el funcionamiento normal de los espíritus.

Una palabra más acerca de que las filosofías son necesariamente esquemas abstractos. Hay proyectos y proyectos, tanto de edificios enormes concebidos en volumen por sus planificadores, como de edificios concebidos sobre el papel en forma plana con ayuda de escuadra y cartabón. Estos últimos permanecen demacrados y esqueléticos incluso cuando se levantan en piedra y mortero, y el proyecto sugiere el resultado. Un proyecto, en sí mismo, es poca cosa, es cierto, pero no por esto implica poca cosa. Es la esencial insuficiencia de *lo que es sugerido* por las filosofías racionalistas corrientes lo que mueve a las empiristas a su postura de rechazo. Viene muy al caso el sistema de Herbert Spencer. Los racionalistas lamentan su temible colección de insuficiencias. Su seco temperamento de maestro de escuela, su persistente monotonía, su preferencia por las improvisaciones fáciles en la argumentación, su falta de instrucción incluso en los principios de la mecánica, y, en general, la vaguedad de todas sus ideas fundamentales, todo su acartonado sistema cruje como un suelo de madera vieja. Sin embargo, la mitad de Inglaterra quisiera darle sepultura en la abadía de Westminster.

¿Por qué? ¿Por qué despierta Spencer tanta admiración, a pesar de su debilidad, a los ojos de los racionalistas? ¿Por qué desearían tantos hombres instruidos que sienten esa debilidad, incluso quizás usted y yo, verlo en la abadía de Westminster?

Sencillamente porque, considerado filosóficamente, sentimos que su corazón *está en el sitio adecuado*. Sus principios

pueden ser solo piel y huesos pero, en cualquier caso, sus libros tratan de amoldarse a la forma particular de la estructura de este mundo. El ruido de los hechos resuena a través de todos sus capítulos, no para de citar hechos, de enfatizarlos, de girar su mirada hacia ellos, y todo esto es suficiente. Es la clase adecuada de cosas para una mentalidad empirista.

La filosofía pragmatista, de la que espero poder hablar en mi próxima conferencia, guarda también buena relación con los hechos y, a diferencia de la filosofía de Spencer, no empieza ni acaba dejando fuera las construcciones religiosas positivas, a las que trata cordialmente.

Espero poder conducirles a encontrar ese modo de pensar mediador que ustedes necesitan.

Conferencia II

El significado del pragmatismo

La ardilla ♦ El pragmatismo como un método ♦ Historia del método ♦ Su carácter y afinidades ♦ Cómo contrasta con el racionalismo y el intelectualismo ♦ Una «teoría pasillo» ♦ El pragmatismo como una teoría de la verdad, equivalente al «humanismo» ♦ Primeras concepciones de la verdad matemática, lógica y natural ♦ Concepciones más recientes ♦ La concepción «instrumental» de Schiller y de Dewey ♦ La formación de nuevas creencias ♦ Las verdades antiguas siempre tienen que ser tomadas en consideración ♦ Las verdades antiguas surgieron de manera similar ♦ La doctrina «humanista» ♦ Sus críticas racionalistas ♦ El pragmatismo como mediador entre el empirismo y la religión ♦ La esterilidad del idealismo trascendental ♦ Hasta qué punto cabe considerar verdadero el concepto de lo Absoluto ♦ Lo verdadero es lo bueno con respecto a la creencia ♦ El choque de verdades ♦ El pragmatismo relaja la discusión



Hace algunos años, estando con un grupo de acampada por las montañas, al volver de un paseo solitario encontré a todos enfrascados en una feroz disputa metafísica. El corpus de la disputa era una ardilla, una ardilla viva que se suponía

agarrada a un lado del tronco de un árbol, mientras que en el lado opuesto se suponía que había un ser humano. Este testigo trataba de ver la ardilla moviéndose rápidamente alrededor del árbol pero, cuánto más rápido lo hacía más rápida se movía la ardilla en dirección opuesta y siempre manteniendo el árbol entre ella y el hombre, así que nunca conseguía verla. El problema metafísico resultante es este: ¿da vueltas el hombre alrededor de la ardilla o no? Indudablemente, da vueltas alrededor del árbol y la ardilla está en el árbol; pero ¿se mueve alrededor de la ardilla? En el ilimitado sosiego de lo salvaje la discusión había decaído. Cada uno había tomado una posición y la defendía obstinadamente, siendo igual el número de defensores de ambas posiciones. Por ello, cuando aparecí cada bando trataba de convencerme para lograr la mayoría. Recordando el adagio escolástico de que cuando encuentras una contradicción debe hacerse una distinción, inmediatamente busqué y encontré una que es la siguiente. Dije:

Cada bando tiene razón dependiendo de lo que *prácticamente quieras decir* por «dar vueltas alrededor» de la ardilla. Si tú quieres decir pasar del norte, donde se encuentra, al este, luego al sur, después al oeste y luego otra vez al norte, es indudable que el hombre le da vueltas, puesto que ocupa estas posiciones sucesivas. Pero si, por el contrario, ustedes quieren decir estar primero enfrente de ella, después a su derecha, luego detrás, después a la izquierda y finalmente enfrente de nuevo, es bastante obvio que entonces está del todo claro que el hombre fracasa en dar vueltas alrededor de ella, pues por los movimientos compensadores que hace la ardilla, mantendrá siempre su vientre vuelto hacia el hombre y su espalda hacia afuera. Hecha esta distinción, no hay ocasión para una ulterior discusión. Así, ustedes están a la vez en lo cierto y en lo equivocado dependiendo de cómo se conciba el verbo *dar vueltas* en un sentido práctico o en otro.

Aunque uno o dos de los excitados discutidores consideró mi opinión como una artificiosa evasiva, diciendo que no deseaban sutilezas triviales o escolásticas sino solo lo que significaba estrictamente en inglés «rodear», la mayoría pareció pensar que la distinción había calmado la disputa.

Cuento esta trivial anécdota porque es un ejemplo peculiarmente simple de lo que deseo decir ahora del *método pragmático*. En primer lugar, es un método para resolver las disputas metafísicas que de otro modo pueden ser interminables. ¿Es el mundo uno o múltiple?, ¿libre o determinado?, ¿material o espiritual? Cada una de estas cuestiones sobre el mundo pueden o no ser verdaderas y las discusiones sobre las mismas son interminables. El método pragmático en tales casos consiste en interpretar cada noción trazando sus respectivas consecuencias prácticas. ¿Qué diferencias se seguirían prácticamente para cualquiera si fuera esta noción verdadera más bien que aquella? Si ninguna diferencia práctica puede ser trazada entonces las alternativas significan prácticamente la misma cosa y toda disputa es inútil. Cuando una disputa es seria, deberíamos ser capaces de mostrar la diferencia práctica que se sigue de que una u otra parte tenga razón.

Una ojeada a la historia de la idea les mostrará aún mejor lo que significa el pragmatismo. El término se deriva de la misma palabra griega *pragma*, que quiere decir «acción», de la que vienen nuestras palabras «práctica» y «práctico». Fue introducido por primera vez en la filosofía por Mr. Charles Peirce, en 1878. En un artículo titulado «How to Make Our Ideas Clear», en *Popular Science Monthly* de enero de aquel año¹. Mr. Peirce, después de subrayar que nuestras creencias son realmente reglas para la acción, dijo que, para desarrollar el significado de un pensamiento necesitamos determinar qué conducta es adecuada para producirla: esa conducta es

¹ Traducido en la *Revue Philosophique*, enero, 1879 (vol. vii). [Nota del Autor].

para nosotros su única significación. Y el hecho tangible en la raíz de todas nuestras distinciones mentales, aunque muy sutil, es que no existe ninguna de estas que no sea otra cosa que una posible diferencia práctica. Por tanto, para conseguir una perfecta claridad en nuestros pensamientos de un objeto solo necesitamos considerar qué efectos concebibles de orden práctico puede implicar el objeto, qué sensaciones podemos esperar de él y qué reacciones debemos preparar. Nuestra concepción de estos efectos, sean inmediatos o remotos, es, pues, para nosotros, todo nuestro concepto del objeto, en tanto que esa concepción tenga algún significado positivo.

Este es el principio de Peirce, el principio del pragmatismo. Ha pasado completamente inadvertido durante veinte años, hasta que yo, en una conferencia ante la unión filosófica del profesor Howison en la Universidad de California, volví a presentarlo aplicándolo especialmente a la religión. Por aquellas fechas (1898), el tiempo parecía maduro para su recepción. La palabra «pragmatismo» se extendió y, actualmente, aparece con frecuencia en las páginas de las revistas filosóficas. En todas partes se habla del «movimiento pragmatista», a veces con respeto, a veces ofensivamente, y casi siempre con clara comprensión de su significado. Es evidente que el término se aplica convenientemente a un número de tendencias a las que hasta ahora les había faltado un nombre colectivo, y que «ha venido para quedarse».

Para comprender la importancia del principio de Peirce, hay que acostumbrarse a aplicarlo a casos concretos. Hace algunos años supe que Ostwald, el ilustre químico de Leipzig, había hecho un uso perfectamente claro del principio del pragmatismo en sus conferencias sobre filosofía de la ciencia, aunque no lo llamara por este nombre.

Todas las realidades influyen en nuestra práctica —me escribió—, constituyendo esta influencia su significado para nosotros. Acostumbro a preguntar en mis clases lo siguiente:

¿En qué aspectos sería el mundo diferente si fuera cierta esta alternativa o la otra? Si no puedo encontrar nada que pueda ser diferente, entonces la alternativa no tiene sentido.

Es decir, las ideas rivales significan prácticamente lo mismo, y un significado que no sea práctico es, para nosotros, como si no existiera. Ostwald, en una conferencia publicada, pone este ejemplo de lo que quiere decir. Los químicos han discutido mucho sobre la constitución interna de ciertos cuerpos llamados «tautómeros». Sus propiedades parecen igualmente consistentes con la teoría de que oscila en su interior un átomo de hidrógeno inestable, o con la teoría de que son mezclas inestables de dos cuerpos. La controversia ha sido apasionada, pero no se ha llegado a una solución. «Nunca habría empezado —dice Ostwald— si los contrincentes se hubiesen preguntado qué hecho experimental concreto hubiera sido distinto si uno u otro de los puntos de vista fuera el correcto. Pues entonces no habría aparecido ninguna diferencia de hecho y la disputa sería tan irreal como si en un tiempo primitivo se hubiera teorizado sobre la fermentación de la masa por la levadura: un grupo debería haber invocado un “duende”, en tanto que otro insistiera en que era un “elfo” la verdadera causa del fenómeno»².

Sorprende ver cuántas discusiones filosóficas se hacen insignificantes en el momento en que las sometes a esta sencilla prueba de señalar una consecuencia concreta. No puede

² «Theorie und Praxis», Zeitsch. Des Oesterreichisgen Ingenieur u. Arctecten-Vereines, 1905, Nr 4u. 6. Encuentro un pragmatismo más radical que el de Ostwald en un discurso del profesor W. S. Franklin: Pienso que la noción más débil en Física, incluso aunque la comprenda un estudiante, es que es «la ciencia de las masas, la moléculas y éter». Y creo que la noción más fuerte, incluso si un estudiante no la comprende totalmente, ¡es que la física es la ciencia del modo de atrapar los cuerpos y moverlos! [Nota del Autor].

haber una diferencia que no produzca diferencias en otra parte, ninguna diferencia en una verdad abstracta que no tenga su expresión en un hecho concreto y en la conducta consiguiente a ese hecho, impuesta sobre alguien, de algún modo, en alguna parte y en algún momento. Toda la función de la filosofía debe ser averiguar qué diferencias concretas nos ocurrirían en un instante concreto de nuestra vida si fuera cierta esta o aquella fórmula acerca del mundo.

No existe nada absolutamente nuevo en el método pragmático. Sócrates fue uno de sus adeptos. Aristóteles lo utilizó metódicamente. Locke, Berkeley y Hume hicieron mediante él importantes contribuciones a la verdad. Shadworth-Hodgson insiste en que las realidades son solamente «como son conocidas». Pero estos precursores del pragmatismo lo utilizaron fragmentariamente: no fueron más que su preludio. No es hasta nuestro tiempo que se ha generalizado tomando conciencia de su misión universal, pretendiendo conquistar el destino. Creo en este destino y deseo poder terminar inspirándoles con mis creencias.

El pragmatismo representa una actitud perfectamente familiar en filosofía, la actitud empírica, pero la representa, a mi parecer, de un modo más radical y en una forma menos objetable en que nunca se ha presentado. El pragmatista le da la espalda resueltamente y de una vez para siempre a una gran cantidad de hábitos inveterados de los filósofos profesionales. Se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales, de malas razones *a priori*, de principios fijos, de sistemas cerrados y pretendidos absolutos y orígenes. Se vuelve hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder. Esto significa el predominio del temperamento empirista y el abandono del temperamento racionalista. Significa el aire libre y las posibilidades de la naturaleza contra los dogmas, lo artificial y la pretensión de finalidad en la verdad.

A la vez no representa ningún resultado especial. Solo es un método. Pero el triunfo general de este método significa-

ría un cambio enorme en lo que llamé en mi anterior conferencia el «temperamento» de la filosofía. Los profesores de tipo ultrarracionalista se verían marginados, como lo sería el cortesano en las repúblicas y el sacerdote ultramontano en tierras protestantes. La ciencia y la metafísica se aproximarían más; trabajarían, de hecho, mano a mano.

La metafísica ha seguido usualmente una clase de investigación muy primitiva. Se sabe cómo los hombres han anhelado siempre lo mágico prohibido y qué gran papel han desempeñado *las palabras* en ello. Si se tiene el nombre o la fórmula del encantamiento que los vincula se puede controlar el espíritu, el genio, el duende o el poder que sea. Salomón conocía los nombres de todos los espíritus, y teniéndolos los mantenía sometidos a su voluntad. Así, el universo ha aparecido siempre a la mente natural como una especie de enigma cuya clave debe ser buscada en la forma de algún nombre o alguna palabra iluminadora o que trajera poder. Esa palabra nombra el *principio* del universo y poseerla es, en cierto modo, poseer el universo mismo. «Dios», «Materia», «Razón», «lo Absoluto», «Energía», son muchos de estos nombres salvíficos. Una vez poseídos se puede descansar. Estás al final de tu investigación metafísica.

Pero si se sigue el método pragmatista, no cabe considerar que tales palabras cierren la investigación. Habrá que obtener de cada una su valor efectivo, poniéndola a funcionar dentro de la corriente la experiencia. De este modo aparece menos como una solución que como un programa para un trabajo ulterior y, más en concreto, como una indicación de los modos en que las realidades existentes pueden cambiarse.

Así, las teorías llegan a ser instrumentos, no respuestas a enigmas en las que podamos descansar. No nos tumbamos a descansar sobre ellas, avanzamos y, en ocasiones, con su ayuda reconstruimos la naturaleza. El pragmatismo flexibiliza las teorías, las prepara para el ejercicio y las pone a funcio-

nar. Aunque no es nada esencialmente nuevo, armoniza con muchas antiguas tendencias filosóficas. Está de acuerdo, por ejemplo, con el nominalismo, en su apelación constante a los casos particulares; con el utilitarismo, en enfatizar los aspectos prácticos; con el positivismo, en su desdén por las soluciones verbales, las cuestiones inútiles y las abstracciones metafísicas.

Todas estas son tendencias, como se ve, *antiintelectualistas*. El pragmatismo está perfectamente armado y milita contra el racionalismo como pretensión y método. Pero, en principio al menos, no defiende resultados particulares. No tiene dogmas ni doctrinas, excepto su método. Como ha dicho muy bien el joven pragmatista italiano Papini, se encuentra en medio de nuestras teorías como el pasillo de un hotel. Innumerables puertas se abren en él. En una se encuentra un hombre escribiendo un libro ateo; en la siguiente, otro, de rodillas, pide fe y fortaleza; en una tercera, un químico investiga las propiedades de un cuerpo. En una cuarta se idea un sistema de metafísica idealista; en la quinta se demuestra la imposibilidad de la metafísica. Pero el pasillo es común a todos y todos deben pasar por él, si desean seguir un camino practicable para entrar o salir de sus habitaciones respectivas.

Lo que el método pragmatista implica, en consecuencia, no son resultados particulares, sino solamente una actitud de orientación. *La actitud de apartar la mirada de las primeras cosas, principios, «categorías», supuestas necesidades, y de mirar hacia las cosas últimas, frutos, consecuencias, hechos.*

¡Y basta del método pragmático! Se puede decir que lo he estado alabando más que explicando, pero se lo explicaré a ustedes ahora ampliamente, mostrando cómo funciona en algunos problemas que nos son familiares. Ahora bien, la palabra pragmatismo también se ha usado en un sentido más amplio, como significando una teoría de la *verdad*. Pienso dedicar a esta teoría una conferencia completa, después de

preparar primero el camino, de manera que puedo ser muy breve ahora. Pero, como la brevedad es difícil de seguir, les ruego una redoblada atención por un cuarto de hora. Si algo queda oscuro, espero poder aclararlo en las próximas conferencias.

Una de las ramas de la filosofía cultivadas con más éxito en nuestro tiempo es la conocida como lógica inductiva, el estudio de las condiciones bajo las que nuestras ciencias han evolucionado. Los que han escrito sobre este tema han mostrado una singular unanimidad con respecto a lo que significan las leyes de la naturaleza y los elementos de hechos establecidos por matemáticos, físicos y químicos. Cuando se descubrieron las primeras uniformidades naturales, matemáticas y lógicas, las primeras *leyes*, los hombres se dejaron llevar hasta tal punto por la claridad, belleza y simplificación resultante, que creyeron haber descifrado auténticamente los pensamientos eternos del Todopoderoso. Su mente tronaba y reverberaba en silogismos. Pensaba en secciones cónicas, cuadrados, raíces y radios, geometrizadas como hizo Euclides. Hizo las leyes de Kepler para que las siguieran los planetas, hizo que la velocidad se incrementara proporcionalmente al tiempo de caída de los cuerpos, hizo la ley de los senos para que la luz al refractarse la obedeciera, estableció las clases, órdenes, familias y géneros de plantas y animales y fijó las distancias entre ellos. Pensó los arquetipos de todas las cosas e ideó sus variaciones. Y cuando redescubrimos alguna de estas maravillosas disciplinas nos hacemos de su mente en su sentido literal.

Pero a medida que las ciencias se han ido desarrollando, ha ganado terreno la idea de que la mayoría, si no todas, de nuestras leyes son tan solo aproximaciones. Además, las propias leyes han llegado a ser tan numerosas que son incontables, y se han propuesto tal número de fórmulas rivales en todas las ramas de la ciencia que los investigadores se han acostumbrado a la idea de que ninguna teoría es absoluta-

mente una transcripción de la realidad, pero que cualquiera de ellas puede ser útil desde algún punto de vista. Su gran tarea es sintetizar los viejos hechos y conducir a otros nuevos. Son solamente un lenguaje hecho por el hombre, una abreviatura conceptual, como alguien las ha llamado, en la que escribimos nuestros informes sobre la naturaleza; y los idiomas, como es sabido, permiten muchos cambios de expresión y muchos dialectos.

Así, la arbitrariedad humana ha alejado la necesidad divina de la lógica científica. Si menciono los nombres de Sigwart, Mach, Ostwald, Pearson, Milhaud, Poincaré, Duhem, Heymans, aquellos de ustedes que sean estudiantes identificarán fácilmente la tendencia de la que hablo y pensarán en nombres adicionales.

Marchan al frente de esta tendencia de lógica científica los señores Schiller y Dewey con la consideración pragmática de lo que significa la verdad en todos los sitios. Por todas partes estos profesores dicen que «verdad» en nuestras ideas y creencias significa lo mismo que en la ciencia. No quiere decir, explican, sino que *«las ideas (que no son sino partes de nuestra experiencia) llegan a ser verdaderas en cuanto nos ayudan a entrar en relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia»*, resumiéndola y moviéndose en ella mediante atajos conceptuales en lugar de seguir la interminable sucesión de fenómenos particulares. Cualquier idea sobre la que podamos cabalgar, por así decirlo, cualquier idea que nos conduzca prósperamente de una parte de nuestra experiencia a otra, estableciendo vínculos satisfactorios, trabajando con seguridad, simplificándolo, ahorrando trabajo, es verdadera por todo eso y en cierta medida; esto es, verdadera *instrumentalmente*. Este es el punto de vista «instrumental» de la verdad enseñado con tanto éxito en Chicago, el punto de vista promulgado tan brillantemente en Oxford de que la verdad en nuestras ideas significa su poder de «funcionar».

Dewey, Schiller y sus aliados, para alcanzar esta concepción general de toda la verdad, han seguido simplemente el ejemplo de los geólogos, biólogos y filólogos. En el establecimiento de estas otras ciencias, la piedra de toque del éxito consistió siempre en coger algunos procesos sencillos realmente observables en su funcionamiento —como la erosión por efecto del clima, la variación de los tipos parentales, el cambio de dialecto por incorporación de nuevas palabras y pronunciaciones— y luego generalizarlos, aplicándolos a todos los tiempos y produciendo grandes resultados sumando sus efectos a través de las épocas.

El proceso observable que Schiller y Dewey han seleccionado para la generalización es un proceso familiar por el cual el individuo establece *nuevas opiniones*. El proceso es aquí siempre el mismo. El individuo tiene ya un almacén de viejas opiniones pero se encuentra con una nueva experiencia con las que entra en tensión. Alguien las contradice o, en un momento de reflexión, descubre que se contradicen las unas a las otras o sabe de hechos con los que son incompatibles o surgen deseos que no pueden ser satisfechos. El resultado es un problema interno que había sido extraño a su mente hasta entonces y de la que busca escapar modificando su masa previa de opiniones. Salvará de ellas cuantas pueda, pues en cuestiones de creencias somos todos extremadamente conservadores. Trata de cambiar primero esta opinión, luego aquella (pues se resisten a los cambios de modo muy diverso), hasta que finalmente alguna nueva idea aparece que él pueda insertar en su viejo almacén de opiniones con un mínimo de trastorno para estas, una idea que sirva de intermediaria entre ellas y la nueva experiencia, constituyendo otra más gratificante y conveniente.

La nueva idea se adopta como verdadera. Preserva el viejo almacén de verdades con un mínimo de modificación, ensanchándolas lo suficiente para hacer admitir la nueva, pero concibiéndola de un modo tan familiar como el caso

lo permita. Una explicación exagerada, que viole todas nuestras preconcepciones, nunca pasaría por verdadera concepción de una novedad. Debemos escarbar industriosamente hasta que hallemos algo menos excéntrico. Las revoluciones más violentas en las creencias de un individuo dejan en pie la mayor parte del antiguo orden. Tiempo y espacio, causa y efecto, naturaleza e historia y la propia biografía individual, permanecen intactos. Una nueva verdad es siempre una especie de guión, un suavizador de transiciones. Casa la antigua opinión con el nuevo hecho mostrando un mínimo de conmoción, un máximo de continuidad. Mantenemos que una teoría es verdadera en proporción a su éxito para resolver este «problema de máximos y mínimos». Pero el éxito en resolver este problema es, sobre todo, una cuestión de aproximación. Y decimos que esta teoría lo resuelve, en conjunto, más satisfactoriamente que aquella otra, pero eso significa más satisfactoria para nosotros mismos, y cada individuo enfatizará sus puntos de satisfacción de manera diferente. Hasta cierto punto, por lo tanto, todo es aquí plástico.

El punto sobre el que quiero llamar la atención más particularmente es el papel que desempeñan las antiguas verdades. El fallo en darse cuenta de ello es el origen de las injustas críticas que se han lanzado contra el pragmatismo. Su influencia es absolutamente decisiva. La lealtad a ellas es el primer principio —en la mayoría de los casos es el único principio— ya que, de lejos, el modo más usual de tratar fenómenos tan nuevos que suponen una reordenación de nuestras preconcepciones consiste en ignorarlos enteramente o en menospreciar a quienes aportan testimonios acerca de ellos.

Sin duda, ustedes desearán ejemplos de este proceso de desarrollo de la verdad y el único problema que encuentro es su sobreabundancia. El caso más sencillo de la nueva verdad es, desde luego, la mera adición numérica de nue-

vas clases de hechos, o de nuevos hechos singulares de antiguas clases, a nuestra experiencia —una adición que no supone alteración de las viejas creencias—. Un día sigue a otro y sus contenidos son simplemente añadidos. Los nuevos contenidos no son ellos mismos verdaderos, simplemente *llegan y son*. La verdad es lo que decimos acerca de ellos, y cuando decimos que han llegado, la verdad se alcanza por una sencilla fórmula aditiva.

Pero, a menudo, los contenidos de cada día obligan a una reordenación. Si yo ahora lanzara gritos desgarradores y me comportara como un maníaco en esta tribuna, muchos de ustedes revisarían sus ideas sobre el probable valor de mi filosofía. El «radium» apareció un día como parte del contenido cotidiano y pareció por un momento contradecir nuestras ideas del completo orden de la naturaleza, orden que viene a ser identificado con lo que se conoce como la conservación de la energía. La mera vista del «radium» produciendo calor indefinidamente por sí mismo parecía venir a violar aquella idea de la conservación. ¿Qué pensar? Si las radiaciones no fueran sino un escape de energía potencial insospechada, preexistente dentro de los átomos, el principio de conservación se salvaría. El descubrimiento del «helio» como resultado de las «radiaciones» abrió el camino de esta creencia. Así, el punto de vista de Ramsay se admite generalmente como cierto porque, aunque se extiende a nuestras viejas ideas sobre la energía, causa un mínimo de alteración en su naturaleza.

No necesito multiplicar los ejemplos. Una nueva idea cuenta como «verdadera» en la medida en que satisface el deseo individual de asimilar lo nuevo en su experiencia con sus creencias almacenadas. Debe a la vez apoyarse en una antigua verdad y atrapar un nuevo hecho y su éxito, como he dicho hace un momento, es cuestión de apreciación individual. Cuando una vieja verdad se desarrolla por adición de otras nuevas, es por razones subjetivas. Nos hallamos en

el proceso y obedecemos sus razones. Es más cierta la nueva idea que satisface más gratamente nuestra doble necesidad. Se hace a sí misma verdadera, se clasifica por sí misma como verdad por el modo en que funciona, se inserta en el antiguo cuerpo de verdades que de este modo crece como lo hace un árbol por la actividad de una nueva capa de cambio.

Ahora bien, Dewey y Schiller generalizan esta observación aplicándola a las partes de verdad más antiguas que también fueron una vez plásticas. También fueron consideradas verdaderas por razones humanas. También mediaron entre verdades aún anteriores y las que en aquellos días eran observaciones nuevas. La verdad puramente objetiva, la verdad en cuyo establecimiento no desempeña papel alguno la función humana de casar las partes previas de la experiencia con las partes más nuevas, no se halla en lugar alguno. Las razones por las que llamamos a las cosas verdaderas son las razones por las que *son* verdaderas, porque «ser verdadero» *significa* solamente desempeñar esta función de maridaje.

Por esto, la huella de la serpiente humana se halla en todas las cosas. La verdad independiente, la verdad que simplemente *encontramos*, la verdad que no es ya maleable por la necesidad humana, la verdad incorregible, en una palabra, tal verdad existe incluso de manera superabundante —o se supone que existe según los pensadores de mentalidad racionalista—. Pero entonces significa solamente el corazón muerto del árbol vivo y su ser significa solo que esa verdad también tiene su paleontología y su *prescripción*, y que puede volverse rígida con los años de servicio y petrificarse en la consideración del hombre por pura antigüedad. Pero, no obstante, la plasticidad de las más viejas verdades se ha demostrado realmente en nuestros días mediante la transformación de las ideas lógicas y matemáticas, transformación que parece invadir incluso la física. Las antiguas fórmulas son reinterpretadas como expresiones especiales de principios mucho más amplios, principios que ni vis-

lumbraron siquiera nuestros antepasados en su actual forma y planteamiento.

Schiller todavía denomina a toda esta concepción de la verdad «humanismo», pero también para esta doctrina el nombre de pragmatismo le viene bien y así lo consideraré en estas conferencias.

Tal sería el alcance del pragmatismo, en primer lugar, un método, y en segundo, una teoría genética de lo que se entiende por verdad. Y estos dos puntos serán nuestros futuros temas.

Lo que he dicho de la teoría de la verdad, estoy seguro, habrá parecido oscuro e insatisfactorio a la mayoría de ustedes a causa de su brevedad. Intentaré enmendarme en adelante. En la conferencia sobre el «sentido común» trataré de mostrar lo que quiero decir cuando hablo de la verdad que se petrifica a causa de su antigüedad. En otra conferencia ampliaré la idea de que nuestros pensamientos llegan a ser verdaderos a medida que ejercen exitosamente su función como intermediarios. En una tercera mostraré qué difícil es discriminar los factores subjetivos de los objetivos en el desarrollo de la verdad. Puede ser que no puedan seguirme totalmente en estas conferencias y, si lo hacen, puede ser que no estén totalmente de acuerdo conmigo. Pero sé que, al menos, me tomarán en serio y tratarán mi esfuerzo con respeto.

Tal vez sorprenda saber que las teorías de Schiller y Dewey han sufrido un aluvión de desprecio y ridículo. Todos los racionalistas se han levantado contra ellas. En centros influyentes Schiller, en particular, ha sido tratado como un escolar imprudente, que merece un azote. No debería mencionar esto sino es porque arroja mucha luz sobre el temperamento racionalista al que he opuesto el temperamento pragmatista. El pragmatismo está incómodo lejos de los hechos. El racionalismo está cómodo solamente en presencia de abstracciones. El pragmatista que habla de las verdades en plural,

sobre su utilidad y suficiencia, sobre el éxito con el que «funcionan», etc., sugiere a la mente típicamente intelectualista una grosera clase de verdad, coja y de segunda mano. Tales verdades no son realmente verdades. Tales pruebas son meramente subjetivas. Frente a ellas, la verdad objetiva debe ser algo no utilitario, altivo, refinado, remoto, augusto, exaltado. Debe existir una absoluta correspondencia de nuestros pensamientos con una realidad igualmente absoluta. Debe ser lo que nosotros *debemos* pensar incondicionalmente. Los modos condicionados a través de los que pensamos son irrelevantes y materia para la psicología. ¡Abajo la psicología, arriba la lógica, en toda esta cuestión!

¡Qué exquisito contraste de tipos mentales! El pragmático pende de los hechos y de lo concreto, observa la verdad en su funcionamiento en casos particulares, y generaliza. La verdad, para él, se convierte en un nombre para clasificar todos los tipos de valores definidos que funcionan en la experiencia. Para el racionalista permanece como una pura abstracción cuyo nombre debe bastarnos. Cuando el pragmático se propone demostrar detalladamente *por qué* debe bastarnos, el racionalista es incapaz de reconocer los hechos concretos de los que deriva su propia abstracción. Él nos acusa de *negar* la verdad, mientras que solo hemos buscado señalar con exactitud por qué las personas la siguen y deben siempre seguirla. El típico ultraabstraccionista se estremece ante las cosas concretas, prefiere lo pálido y espectral. Si se le diera a escoger entre los dos universos, elegiría siempre el esquema esquelético más bien que la más rica y abundante realidad. Sería así mucho más puro, claro y noble.

Espero que, a medida que estas conferencias se desarrollen, lo concreto y cercano a los hechos del pragmatismo que ellos defienden pueda ser lo que ustedes aprueben como su más satisfactoria peculiaridad. Solamente sigue el ejemplo de las ciencias hermanas que interpreta lo inobservado mediante lo observado. Reúne armoniosamente lo nuevo y lo

viejo. Convierte la noción absolutamente vacía de una relación estática de «correspondencia» (debemos preguntarnos más adelante lo que esto significa) entre nuestras mentes y la realidad en otra de un rico y activo comercio (que cualquiera puede seguir y entender en detalle) entre pensamientos particulares nuestros y el gran universo de otras experiencias en las que desempeñan su papel y tienen sus propios usos.

Pero, ¿será bastante por ahora? Debo posponer la justificación de todo lo que digo. Ahora quiero añadir unas palabras de explicación de la propuesta que hice en nuestra última conferencia; esto es, que el pragmatismo puede ser un feliz armonizador de los modos de pensar empíricos con las demandas más religiosas de los seres humanos.

Los hombres que aman intensamente los hechos por temperamento, como recordarán que ya he dicho, son responsables de que se les mantenga a distancia de una filosofía idealista, hoy de moda, debido a la escasa simpatía que esta siente por los hechos. Es demasiado intelectualista. El anticuado teísmo era ya bastante malo con su noción de Dios como un monarca elevado, formado de una cantidad de «atributos» ininteligibles y absurdos. Pero en tanto en cuanto se sostenía el argumento del diseño se mantenía en contacto con realidades concretas. Sin embargo, desde que el darwinismo desplazó, de una vez por todas, la teoría del diseño de la mente de los *científicos*, el teísmo ha perdido el punto de apoyo y la clase de teoría que viene a ser sugerida a nuestra imaginación contemporánea es la de una deidad inmanente o panteísta que obra *en* las cosas más que sobre ellas. Los aspirantes a una religión filosófica, por lo general, se vuelven en la actualidad más esperanzadamente hacia el panteísmo idealista que hacia el antiguo teísmo dualista, a pesar del hecho de que el último todavía cuenta con hábiles defensores.

Pero, como ya dije en mi primera conferencia, la rama de panteísmo que se les ofrece es difícil de aceptar para quienes

son amantes de los hechos o piensan empíricamente. Es la rama absolutista, que menosprecia el polvo y se erige sobre la lógica pura. No guarda conexión alguna con lo concreto. Al afirmar que el Espíritu Absoluto, que es su sustituto de Dios, es la presuposición racional de todos los hechos particulares, cualesquiera que sean, permanece completamente indiferente a lo que son los hechos particulares en nuestro mundo real. Pero sean lo que sean, el Absoluto los apadrinará. Como en la fábula del león enfermo de Esopo, todas las huellas llevan a su caverna, pero *nulla vestigia retrorsum*³. No se puede volver a descender al mundo de lo particular con la ayuda de lo Absoluto, o deducir algunas importantes consecuencias de detalle para la vida de la idea de su naturaleza. En efecto, da la seguridad de que todo está bien con *Él* y para su eterno modo de pensar pero, a continuación, te deja que te salves de manera finita a través de tus propios recursos temporales.

Lejos de mí negar la majestad de esta concepción o su capacidad para inspirar consuelo religioso a la más respetable clase de espíritus. Pero, desde el punto de vista humano, nadie puede pretender que no sufra los defectos de la lejanía y la abstracción. Es, sobre todo, un producto de lo que me he aventurado a llamar el temperamento racionalista. Desdén las necesidades del empirismo. Sustituye un pálido esquema por la riqueza del mundo real. Es elegante y noble en mal sentido, en el sentido en que ser noble es ser inútil para servicios humildes. Me parece que, en este mundo de sudor y polvo, cuando una cosa es considerada «noble» debe ser considerada como una presunción contra su verdad, y como una descalificación filosófica. El príncipe de las tinieblas puede ser un caballero, tal y como se nos ha contado que es, pero sea lo que sea el Dios de la tierra y de los cielos

³ «Ninguna indica el camino de regreso», dice el zorro al león, que lo había invitado a su guarida en la fábula tomada del poeta Horacio.

con seguridad no es un caballero. Sus serviles servicios son más necesarios en la base de los enfrentamientos humanos que su dignidad en los cielos.

Ahora bien, el pragmatismo, aunque dedicado a los hechos, no tiene la tendencia materialista bajo la que trabaja el empirismo. Además, nada tiene que objetar a la realización de las abstracciones en tanto en cuanto se desenvuelva con su ayuda entre hechos particulares y nos conduzcan a alguna parte. Interesado exclusivamente en aquellas conclusiones en que trabajan juntos nuestros espíritus y nuestras experiencias, no tiene prejuicios a priori contra la teología. *Si las ideas teológicas prueban poseer un valor para la vida concreta, serán verdaderas para el pragmatismo en la medida en que lo consigan. Serán tanto más verdad dependiendo de sus relaciones con las otras verdades que también tienen que ser reconocidas.*

Lo que acabo de decir respecto de lo Absoluto del idealismo trascendental es un ejemplo de ello. Primero lo llamé majestuoso y dije que inspiraba consuelo religioso a cierta clase de espíritus, y después lo acusé de lejanía y esterilidad. Pero, en la medida que ofrece tal consuelo, seguramente no es estéril, tiene esa cantidad de valor, realiza una función concreta. Como buen pragmatista, yo mismo debería llamar a lo Absoluto verdadero «en cierta medida» y sin dudarlo lo hago así.

Pero ¿qué significa *verdadero en cierta medida* en este caso? Para responder solo necesitamos aplicar el método pragmático. ¿Qué quieren decir los creyentes por Absoluto cuando afirman que sus creencias les aportan consuelo? Quiere decir que, puesto que en lo Absoluto el mal finito está ya «anulado», podemos, por lo tanto, cuando quiera que lo deseemos, tratar lo temporal como si fuera potencialmente lo eterno estando seguros de que podemos confiar en su resultado y, sin pecado, despreciar nuestro miedo y perder la preocupación por nuestra responsabilidad finita. En resumen, significa que tenemos derecho a disfrutar, de vez en cuando, de

unas vacaciones morales, de dejar que el mundo se mueva a su manera, sintiendo que sus asuntos están en mejores manos que las nuestras y que no son asunto nuestro.

El universo es un sistema en el que sus miembros individuales pueden descansar ocasionalmente de sus inquietudes, en el que la actitud despreocupada es también adecuada y las vacaciones morales son apropiadas. Esto es, si no me equivoco, parte al menos, de la manera en que lo Absoluto es conocido. Es la gran diferencia que su ser verdadero hace para nosotros en nuestras experiencias particulares, es parte de su valor de cambio cuando es interpretado pragmáticamente. Más allá de esto, el lector profano en filosofía que piensa favorablemente en el idealismo absoluto no se atreve a profundizar en sus concepciones. Como puede utilizar lo Absoluto para tantas cosas, para él es muy valioso. Sufre al oír que se habla incrédulamente de lo Absoluto, y, por consiguiente, ignora las críticas porque tratan con aspectos de la concepción que es incapaz de seguir.

Si lo Absoluto significa esto y nada más que esto, ¿quién puede negar la verdad de ello? Negarlo sería insistir en que los hombres no deberían descansar y que las vacaciones nunca son apropiadas. Soy consciente de lo extraño que debe pareceros oírme decir que una idea es «verdadera» en tanto que creerla es beneficioso para nuestras vidas. Admitiréis de buen grado que es «buena» en tanto cuanto es beneficiosa. Si lo que hacemos con su ayuda es bueno, admitiréis también que la idea misma es buena en esa misma medida, puesto que seremos mejores por poseerla. Pero, dirán ustedes, ¿no es un extraño mal uso de la palabra «verdad» llamar también «verdaderas» a las ideas por esta razón?

Responder a esta dificultad totalmente es imposible en este momento de mis consideraciones. Se está aquí ante una cuestión central de la doctrina de la verdad sustentada por Schiller, Dewey y por mí, que no discutiré en detalle hasta la sexta conferencia. Permítanme solo decir ahora que

la verdad *es una especie de lo bueno*, y no, como se supone corrientemente, una categoría distinta de lo bueno y coordinada con él. *Lo verdadero es el nombre de todo lo que demuestre ser bueno como creencia y bueno, también, por razones definidas y señalables*. Seguramente se me admitirá que si *no* fueran buenas para la vida las ideas verdaderas o si su conocimiento fuera positivamente desventajoso y las ideas falsas las únicas útiles, entonces la noción común de que la verdad es divina y preciosa, y su persecución un deber, nunca se habría desarrollado y llegado a ser un dogma. En un mundo como ese nuestro deber sería, más bien, *evitar* la verdad. Pero, en nuestro mundo, así como ciertos alimentos son no solo agradables para nuestro gusto, sino también buenos para nuestros dientes, estómago o tejidos, del mismo modo, determinadas ideas son no solo agradables para ser pensadas, o agradables como apoyo a otras ideas que estimamos, sino que también sirven de ayuda en la lucha de la vida diaria. Si hubiera otra vida realmente mejor nosotros deberíamos encaminarnos a ella y si existiera alguna idea que, si la creyéramos, nos ayudara a orientarnos mejor en la vida, entonces sería realmente *mejor para nosotros* creer en esa idea, *a menos, indudablemente, que la creencia en ella chocara incidentalmente con otras ventajas vitales mayores*.

«¡Lo que sería para nosotros mejor creer!» Esto suena como una definición de la verdad. Se aproxima mucho a decir «lo que *deberíamos* creer», y en *esa* definición ninguno de ustedes encontraría nada de extraño. ¿Acaso deberíamos no creer lo que es *para nosotros* mejor creer? ¿Y podemos, entonces, mantener la noción de lo que es mejor para nosotros y lo que es verdadero para nosotros, permanentemente separados?

El pragmatismo responde negativamente, y yo estoy totalmente de acuerdo en ello. Probablemente ustedes también lo estarán, en tanto va la afirmación en abstracto, aunque con la sospecha de que si prácticamente creyéramos todo

lo que es bueno para nuestras propias vidas personales nos encontraríamos aceptando toda clase de fantasías sobre los asuntos de este mundo y toda clase de supersticiones sentimentales sobre el mundo futuro. Vuestra sospecha está aquí indudablemente bien fundada y es evidente que algo ocurre cuando se pasa de lo abstracto a lo concreto, lo que complica la situación.

Acabo de decir que lo que es mejor para nosotros creer es verdadero, *a menos que la creencia entre en conflicto incidentalmente con otros beneficios vitales*. Ahora bien, en la vida real, ¿con qué beneficios vitales se hallan más expuestos a chocar cualquier creencia particular nuestra? ¿Con cuáles sino con los beneficios vitales producidos por *otras creencias* cuando estas prueban ser incompatibles con las primeras? En otras palabras, el mayor enemigo de cualquiera de nuestras verdades puede ser el resto de nuestras verdades. Las verdades tienen, definitivamente, un desesperado instinto de autoconservación y un deseo de aniquilar lo que las contradice. Mi creencia en lo Absoluto, basada en el bien que me hace, desafía todas mis otras creencias. Concedamos que puede ser verdadero al darme unas vacaciones morales. No obstante, tal como yo lo concibo —y permítanme hablar ahora confidencialmente y tan solo en mi propio nombre— choca con otras verdades mías cuyos beneficios tengo que renunciar a considerar ahora. Está asociada a un género de lógica de la que soy enemigo, encuentro que me enreda en paradojas metafísicas que son inaceptables, etc. Pero como ya tengo suficientes problemas en la vida sin tener que añadirle los problemas de cargar con estas inconsistencias intelectuales, personalmente renuncio a lo Absoluto. Me tomo mis vacaciones morales, o como filósofo profesional, trato de justificarlas por algún otro principio.

Si pudiera restringir mi noción de lo Absoluto a su mero valor de proporcionar vacaciones morales, no entraría en conflicto con mis otras verdades. Pero no podemos restringir

así nuestras hipótesis porque llevan otros rasgos añadidos, y estos son los que chocan. Mi incredulidad en lo Absoluto significa entonces la incredulidad en relación con esos otros rasgos añadidos, puesto que creo firmemente en la legitimidad de tomarse unas vacaciones morales.

Veán, pues, lo que quería decir cuando denominé al pragmatismo un mediador y conciliador, y dije tomando la expresión de Papini, que flexibiliza nuestras teorías. En efecto, carece de prejuicios, de dogmas que obstaculizan, de cánones rígidos de lo que debería contar como prueba. Es completamente cordial. Se ocupará de cualquier hipótesis, considerará cualquier evidencia. Por ello, en el campo religioso tiene gran ventaja en el desarrollo de su concepción sobre el empirismo positivista, con su tendencia antiteológica, y sobre el racionalismo religioso, con su interés exclusivo en lo remoto, lo noble, lo simple y lo abstracto.

En resumen, amplía el campo de la búsqueda de Dios. El racionalismo se aferra a lo lógico y celestial, y el empirismo a los sentidos externos. El pragmatismo se halla dispuesto a tomar ambos, a seguir lo lógico o los sentidos y a tener en cuenta la más humilde y la mayor parte de las experiencias personales. Contará con las experiencias místicas si tienen consecuencias prácticas. Aceptará un Dios que habite en la inmundicia de los hechos privados si le parece un lugar verosímil para encontrarlo.

Su única prueba de una posible verdad es lo que funcione mejor para orientarnos, lo que se adecua mejor a la vida y combina con el conjunto de las demandas de la experiencia, sin omitir nada. Si las ideas teológicas hicieran esto, si la noción de Dios en particular probara hacerlo así, ¿cómo podría el pragmatismo negar la existencia de Dios? No podría ver ningún sentido en tratar como «no verdadera» una noción que fuera pragmáticamente tan exitosa. ¿Qué otra clase de verdad podría existir para el pragmatismo sino todo este acuerdo con la concreta realidad?

En mi conferencia última volveré de nuevo a las relaciones del pragmatismo con la religión. Pero se puede advertir cuán democrático es. Sus maneras son flexibles y varias, sus recursos ricos e infinitos y sus conclusiones tan cordiales como las de la madre naturaleza.

Conferencia III

Algunos problemas metafísicos considerados pragmáticamente

El problema de la sustancia ♦ La eucaristía ♦ El tratamiento pragmático de Berkeley de la sustancia material ♦ La identidad personal según Locke ♦ El problema del materialismo ♦ Su tratamiento racionalista ♦ El tratamiento pragmático. «Dios» no es mejor que la «materia» como principio, a menos que prometa más ♦ Comparación pragmática de los dos principios ♦ El problema del diseño ♦ El «diseño» *per se* es estéril ♦ La cuestión es qué diseña ♦ El problema del «libre albedrío» ♦ Su relación con la «responsabilidad» ♦ El libre albedrío, una teoría cosmológica ♦ La cuestión pragmática en juego en todos estos problemas es qué prometen las alternativas



Voy a hacer ahora más familiar el método pragmático proporcionando algunos ejemplos de su aplicación a problemas particulares. Comenzaré, en primer lugar, por lo que es más árido, y la primera cosa que hay que considerar es el problema de la *sustancia*. Todo el mundo usa la antigua distinción entre sustancia y atributo, enraizada como lo está en la propia estructura del lenguaje humano, en la diferencia

gramatical entre sujeto y predicado. He aquí un trozo de tiza. Sus modos, atributos, propiedades, accidentes o afecciones —use el termino que quiera— son la blancura, la friabilidad, la forma cilíndrica, la insolubilidad en el agua, etc. Pero el sustento de estos atributos es la tiza, nombre aplicado a la sustancia a la que son inherentes. Así, los atributos de esta mesa son inherentes a la sustancia madera, y los de mi abrigo a la sustancia «lana», y así sucesivamente. La tiza, la madera y la lana muestran de nuevo, a pesar de *sus* diferencias, propiedades comunes y, en cierta medida, se cuentan como modos de una sustancia todavía más primaria, la *materia*, cuyos atributos son la ocupación de espacio y la impenetrabilidad. De igual modo, nuestros pensamientos y sentimientos son afecciones o propiedades de nuestras diversas almas, que son sustancias pero, de nuevo, no totalmente por sí mismas, pues son modos de una sustancia aún más íntima, el «espíritu».

Ahora bien, pronto se llegó a advertir que todo cuanto sabemos acerca de la tiza es la blancura, la friabilidad, etc., todo *lo que sabemos* de la madera es que es una estructura combustible y fibrosa. Las sustancias son, pues, conocidas por un grupo de atributos y ellos constituyen su valor en efectivo para nuestra experiencia real. La sustancia, en cada caso, se revela a través de *ellos*. Si fuéramos separados de *ellos*, nunca sospecharíamos de su existencia, y si Dios nos los sigue mandando en un orden inalterado, aniquilando milagrosamente la sustancia que las mantiene, nunca podríamos detectarlas porque en nuestra experiencia permanecen inalteradas. Los nominalistas adoptan unánimemente la opinión de que la sustancia es una idea espuria debida a un viejo truco humano de convertir los nombres en cosas. Como los fenómenos se dan en grupos, el grupo de la tiza, el grupo de la madera, etc., cada grupo tiene su nombre. Entonces, ese nombre lo consideramos como un modo de mantener los grupos de fenómenos. La temperatura baja de

hoy, por ejemplo, se supone que procede de algo llamado «clima». Clima es realmente solo el nombre de cierto grupo de días, pero se considera como si él se hallase *detrás* de los días y, en general, ponemos el nombre como si hubiese un ser detrás de los hechos a los que da nombre. Pero los nominalistas dicen que las propiedades fenoménicas no son ciertamente inherentes a los nombres y si no lo son en los nombres, no lo son en nada. Son más bien *adherentes* y *coherentes entre ellos*. Debemos abandonar la noción de que exista una sustancia inaccesible para nosotros, que pensamos que es necesaria para tal cohesión, como el cemento que une piezas de un mosaico. Todo lo que la noción de sustancia significa es el hecho mismo de la cohesión, detrás de este hecho no hay nada.

El escolasticismo ha tomado la noción de sustancia del sentido común, haciéndola muy técnica y articulada. Pocas cosas hay que parezcan tener menores consecuencias pragmáticas para nosotros que la sustancia, separados como estamos de todo contacto con ella. Sin embargo, en un caso el escolasticismo ha mostrado la importancia de la idea sustancia tratándola pragmáticamente. Me refiero a ciertas disputas sobre el misterio de la Eucaristía. La sustancia aquí parecía tener un momentáneo valor pragmático. Dado que las propiedades de la hostia no cambian en la Santa Cena y, aun así, se convierte en el verdadero cuerpo de Cristo, tal cambio debe ser solo de sustancia. La sustancia pan desaparece y es sustituida milagrosamente por la divina, sin alterarse las propiedades sensibles inmediatas. Pero, aunque estas no se alteren, habrá ocurrido una tremenda diferencia, nada menos que nosotros, quienes recibimos el sacramento, nos alimentamos con la propia sustancia divina. La noción sustancia entra en la vida con un enorme efecto si se permite que la sustancia pueda separarse de *sus* accidentes e intercambiar estos últimos.

Esta es la única aplicación pragmática de la idea sustancia con la que estoy familiarizado. Es obvio que solo será tratada

seriamente por quienes ya creen en la «presencia real» sobre fundamentos independientes.

La *sustancia material* la criticó Berkeley con tal eficacia que su nombre ha reverberado a través de toda la filosofía subsiguiente. Apenas si necesitaré ocuparme del modo en que Berkeley trata la noción de materia, porque es muy conocido. Lejos de negar el mundo externo que conocemos, Berkeley lo corrobora. Mantuvo que el más eficaz de todos los reductores del mundo externo a la irrealidad era la noción escolástica de una sustancia material inalcanzable por nosotros, *detrás* del mundo externo, más profunda y real que él y obligada a sustentarlo. Abolid tal sustancia, decía, creed que Dios, al que podéis entender y acercaros, os envía el mundo sensible directamente, y al confirmar este os sostendrá con su divina autoridad. Consecuentemente, la crítica que Berkeley hace de la materia era absolutamente pragmatista. La materia se conoce por nuestras sensaciones de color, forma, dureza y ellas son su valor efectivo. La diferencia que la materia establece para nosotros es que por existir realmente nosotros obtenemos tales sensaciones; por no existir, careceríamos de ella. Berkeley no niega, pues, la materia; nos dice simplemente en qué consiste. Por tanto, esas sensaciones son su único significado. Es un nombre verdadero para muchas cosas que nos llegan por la vía de la sensación.

Locke, y más tarde Hume, aplicaron una crítica pragmática similar a la noción de *sustancia espiritual*. Solo mencionaré aquí el tratamiento que hace Locke de nuestra «identidad personal». Él reduce tal noción a su valor inmediatamente pragmático en términos de experiencia. Significa —dice— «conciencia», el hecho de que en un momento de la vida recordemos otros momentos y los percibamos como partes de una y la misma historia personal. El racionalismo había explicado esta continuidad práctica de la vida mediante la unidad de nuestra sustancia alma. Pero Locke dice: supongamos que Dios suprimiera la conciencia, ¿seríamos así

mejores por poseer aún el principio alma? O supongamos que Dios atribuyera la misma conciencia a distintas almas, ¿seríamos, conscientes como *somos*, peores a causa de tal hecho? En los tiempos de Locke el alma era principalmente algo que debía ser recompensado o castigado. Véase cómo Locke, discutiéndolo desde este punto de vista, mantiene la cuestión pragmática.

Supóngase, dice, de uno que piense que la suya sea el alma que una vez fuera de Néstor o Tersites. ¿Podría pensar que sus acciones son suyas más que las acciones de cualquier otro hombre que haya jamás existido? Pero permítanle hacerse *consciente* de cualquiera de las acciones de Néstor, entonces encuentra que él es la misma persona que Néstor... En esta identidad personal se funda todo el derecho y la justicia de la recompensa y el castigo. Puede ser razonable pensar que nadie debe responder por aquello que no conoce, pero recibirá su condena acusándolo o excusándolo su conciencia. Supóngase que un hombre es castigado ahora por lo que hubiese hecho en otra vida y de lo cual no hubiese tenido conciencia alguna; ¿qué diferencia habría entre este castigo y ser creado como un ser miserable?

Nuestra personal identidad consiste, entonces, para Locke, exclusivamente en particulares pragmáticamente definibles. Si, aparte de estos hechos verificables, también es inherente a un principio espiritual, es solo una curiosa especulación. Locke, de carácter comprometido, toleraba pasivamente la creencia en un alma sustancial detrás de nuestra conciencia. Pero su sucesor Hume y la mayoría de los psicólogos empiristas que le han seguido, han negado al alma, guardando el nombre para las cohesiones verificables de nuestra vida interna. Vuelven con ello a descender a la corriente de la experiencia y lo cambian por algo con poco valor en el sentido de «ideas» y sus peculiares conexiones entre ellas. Como ya dije, de la materia de Berkeley, el alma es buena o verdadera para *un cierto número* de cosas, pero no más.

La mención de la sustancia material naturalmente sugiere la doctrina del «materialismo», pero el materialismo filosófico no está necesariamente entretejido con la creencia en la materia como un principio metafísico. Se podrá negar la «materia» en tal sentido, con tanta fuerza como lo hiciera Berkeley, se podrá ser un fenomenista como Huxley, y, sin embargo, ser un materialista en el más amplio sentido de explicar los fenómenos más altos por los más bajos y dejar los destinos del mundo a merced de sus partes, y fuerzas más ciegas. En este más amplio sentido de la palabra es en el que el materialismo aparece opuesto al espiritualismo o teísmo. Las leyes de la naturaleza física son las que dirigen las cosas, nos dice el materialismo. Las mejores producciones del género humano pueden ser calculadas por alguien que tuviera un completo conocimiento de los hechos al margen de sus condiciones fisiológicas, sin tener en cuenta si la Naturaleza está presente solo para nuestro entendimiento, como los idealistas pretenden, o no. Nuestras mentes, en todo caso, tienen que registrar el tipo de naturaleza de que se trata y anotar como que opera a través de las ciegas leyes de la Física. Tal es la contextura del materialismo de nuestros días, que mejor sería denominarlo naturalismo. Frente a él se levanta el teísmo, que en un sentido más amplio puede denominarse «espiritualismo». El espiritualismo dice que la mente no *solo* atestigua y registra, sino que manda y opera. Es decir, que el mundo se guía, no por los elementos inferiores, sino por los superiores.

Tratada como a menudo se hace, esta cuestión empieza a ser poco más que un conflicto entre preferencias estéticas. La materia es cosa grosera, fangosa, tosca, ordinaria; el espíritu es lo puro, lo elevado, lo noble, y puesto que es más acorde con la dignidad del Universo darle la primacía a lo que parece superior, el espíritu debe ser afirmado como principio director. El gran defecto del racionalismo ha sido siempre considerar los principios abstractos como finalidades ante

las cuales nuestro entendimiento viene a descansar en un estado de admiradora contemplación. El espiritualismo, como a menudo se mantiene, puede ser simplemente un estado de admiración para un tipo de abstracción o de aversión para otro. Recuerdo un digno profesor espiritualista que siempre se refería al materialismo como la «filosofía del barro», considerándolo por ello refutado.

Para tal espiritualismo hay una respuesta fácil, tal y como efectivamente hizo Spencer. En algunas páginas bien escritas del final del primer tomo de su *Psicología* nos muestra que una «materia» tan infinitamente sutil y que realiza movimientos con tan inconcebible rapidez y destreza como los postulados por la ciencia moderna en sus explicaciones, no deja la menor traza de grosería. Muestra que el concepto de espíritu, al modo como hasta el momento lo hemos imaginado, es demasiado grosero para cubrir la exquisita delicadeza de los hechos de la Naturaleza. Ambos términos, él dice, no son sino símbolos que apuntan hacia una desconocida realidad en la que cesa toda oposición.

Contra una objeción abstracta basta una réplica abstracta. Por tanto, la oposición al materialismo surge del menosprecio a la materia como algo grosero. Spencer deja sin efecto el argumento. La materia es, de hecho, infinita e increíblemente refinada. Para alguien que ha mirado alguna vez a la cara de un niño o pariente muerto, el mero hecho de que la materia pudiese haber tenido en algún momento una forma preciosa hace a la materia sagrada para siempre. No importa cuál pueda ser el *principio* de vida, material o inmaterial, la materia de cualquier tipo, en cualquiera de sus rangos, lleva a todos los propósitos de la vida. Esta amada encarnación estaba entre las posibilidades de la materia.

Ahora, en vez de descansar en principios tras esta moda intelectual estancada, permítaseme aplicar a la cuestión el método pragmático. ¿Qué entendemos por *materia*? ¿Qué diferencia práctica implica *ahora* que el mundo se mueva

movido por la materia o por el espíritu? Creo que el problema adquiere con esto un carácter más bien distinto.

En primer lugar, quiero llamar la atención sobre un hecho curioso. No hay ni un ápice de diferencia en relación con el *pasado* del mundo, tanto si pensamos que ha sido obra de la materia como si pensamos que ha sido creado por un espíritu divino.

Imagine, de hecho, el contenido del mundo dado de una vez por todas. Imagine que acaba en este mismo momento y que no tenga futuro, y luego, dejen a un teísta y a un materialista ofrecer sus explicaciones rivales. El teísta muestra que Dios hizo el mundo, el materialista muestra, queremos suponer que con igual éxito, cómo el mundo ha nacido de fuerzas físicas ciegas. El pragmatista habrá de elegir entre una y otra teoría. ¿Cómo podrá aplicar su test si el mundo está ya terminado? Los conceptos son cosas que nos hacen volver a la experiencia, que nos hacen buscar diferencias. Pero, por hipótesis, no habría más experiencia ni posibles diferencias que podamos buscar ahora. Ambas teorías ya han mostrado todas sus consecuencias que, por la hipótesis que hemos adoptado, son idénticas. Por consiguiente, el «pragmatista» debe decir que las dos teorías, a pesar de que los nombres sean distintos, significan exactamente lo mismo y que la disputa es meramente verbal. (Me opongo, desde luego, a que las teorías hayan tenido el mismo éxito en sus explicaciones).

Considérese el caso sinceramente y dígaseme cuál sería el *valor* de un Dios si *existiese*, con su árida obra terminada y su mundo apagándose. Su valor no sería más que el de ese mundo. Su poder podría alcanzar esos resultados, mezcla de méritos y deméritos, pero no puede ir más allá. Y, puesto que no hay un futuro, dado que el valor y el significado completo del mundo ya han sido dados y hecho real en los sentimientos que los acompañaron al pasar y también ahora en el camino hacia el final, y puesto que ningún significado

añadido se deduce (tal como nuestro mundo real indica) de su función de preparar algo todavía por venir, ¿por qué, entonces, tomar la medidas de Dios como si existiera? Él es el Ser que de una vez para siempre pudo hacer *esto*, y por esto debemos estarle agradecidos; pero por nada más. Ahora bien, siguiendo la hipótesis contraria, a saber, que las partes de la materia siguiendo sus leyes pueden hacer el mundo y no menos, ¿no deberíamos estarles también agradecidos? ¿En qué perderíamos si nos desprendemos de Dios como hipótesis y hacemos a la materia únicamente responsable? ¿No daría lugar a una cierta muerte, a una especial aspereza? ¿Y cómo es que la experiencia, siendo como es de una vez para siempre, haría que la presencia de Dios en ella lo convirtiera en algo más vivo o rico?

Ingenuamente es imposible responder a esta cuestión. El mundo realmente experimentado se supone que es el mismo en detalle con arreglo a cualquiera de las hipótesis, «el mismo para nuestra alabanza o para nuestra censura», como dice Browning. Permanece así, indefectiblemente, un regalo que no se puede devolver. No porque se denomine a la materia como su causa desaparece ninguno de los hechos que lo constituyen ni aumenta porque le demos a aquella causa el nombre de Dios. Ellos son el Dios o los átomos, respectivamente, de este mundo precisamente y no de otro. Dios, si existiera, no haría sino lo que átomos podrían hacer, presentándose con el carácter de tales átomos, mereciendo la misma gratitud que estos y no más. Si su presencia no conduce a un peculiar cambio o efecto en su realización, seguramente tampoco conduce a un aumento de su dignidad. Ni la indignidad vendría si estuviera ausente y se quedarán los átomos como los únicos actores en el escenario. Terminada la representación y bajado el telón, no se hace la obra mejor o peor porque se proclame a su autor ilustre genio o escritor vulgar.

Por tanto, si no cabe deducir de nuestra hipótesis futuros detalles de la experiencia o de la conducta, el debate

entre el materialismo y el teísmo resulta completamente vacuo e insignificante. La materia y Dios en este hecho vienen a significar exactamente lo mismo —el poder, literalmente ni más ni menos, de hacer este mundo completo— y el hombre sabio es en tal caso quien vuelve la espalda a discusión tan superflua. Según esto, la mayoría de los hombres intuitivamente, y los positivistas y los científicos deliberadamente, dejan de lado las discusiones filosóficas, en las que no cabe ver nada en la línea de las consecuencias futuras que deban ser seguidas. Nos es bastante conocido el reproche del carácter verbal y vacío que se asigna a la Filosofía. Si el pragmatismo es cierto, sería un reproche perfectamente adecuado a menos de demostrarse que las teorías en consideración tengan resultados prácticos alternativos, a pesar de lo delicadas y distantes que puedan estar. Ni el hombre vulgar ni el de ciencia descubren, según nos dicen, tales consecuencias, y si el metafísico no puede hacerlo tampoco, los demás pueden tomar posición tanto a su favor como en contra. Su ciencia no sería, en tal caso, sino una pomposa trivialidad y, por tanto, carecería de sentido la dotación de una cátedra para tales enseñanzas.

Según esto, en toda discusión metafísica genuina, por conjetural y abstracta que aparezca, hay siempre implicado algo práctico. Para darse cuenta, vuelva conmigo a nuestra cuestión y colóquense en el mundo en que vivimos, en el mundo que tiene un futuro, que está todavía incompleto en el momento en que hablamos. En este mundo inacabado, la alternativa de «materialismo o teísmo» es intensamente práctica, conviniendo a nuestro propósito dedicar algunos minutos u horas a ver que ello es así.

¿Cuánto difiere el plan para nosotros según consideremos que los hechos de experiencia son, hasta la fecha, configuraciones sin objetivo de ciegos átomos moviéndose con arreglo a leyes eternas o bien, de otro modo, que son debido a la

providencia divina? En cuanto a los hechos pasados, no hay ciertamente diferencia. Estos hechos se encuentran como encerrados en un saco, capturados *dentro de*, y la bondad que hay en ellos está ya ganada, sean su causa Dios o los átomos. Hay muchos materialistas hoy en día que, ignorando por completo los aspectos futuros y prácticos de la cuestión, intentan eliminar el odio que se encuentra vinculado a la palabra materialismo, e incluso eliminar la palabra misma, mostrando que si la materia puede dar lugar a todas estas ganancias, la materia funcionalmente considerada puede ser entidad tan divina como Dios, y que fusionada con Dios es lo que entendemos por Dios. Cese pues, nos dicen, la oposición creciente entre uno y otro término. Úse un término libre, de un lado, de sus connotaciones eclesiásticas, y de otro, de la idea adjunta de crudeza, grosería e innobleza. Háblese del misterio primario, de la desconocida energía, de uno y el único poder, en lugar de decir Dios o la materia. Esto lo que nos recomienda Spencer, y si la filosofía fuera meramente retrospectiva él se proclamaría como un excelente pragmatista.

Pero la Filosofía es también prospectiva, y, después de haber hallado lo que el mundo ha sido y hecho y producido, todavía presenta la cuestión, ¿qué *promete*? Dadnos una materia que prometa *éxitos*, que esté ligada por sus leyes a dirigir siempre nuestro mundo lo más cerca de la perfección, y cualquier hombre racional rendirá culto a tal materia de modo igual que Spencer rinde culto a la por él llamada fuerza desconocida. No solo ha sido hecho rectamente hasta nuestros días sino para siempre, y esto es cuanto necesitamos. Haciendo prácticamente todo cuanto un Dios pueda hacer, es equivalente a Dios porque su función será la de un Dios, y el mundo en que tal ocurra, un Dios será superfluo. En tal mundo no se podría legítimamente echar de menos a un Dios. El nombre adecuado de tal religión sería la «emoción cósmica».

Pero ¿es la materia, que según Spencer continúa su proceso de evolución cósmica, la que actúa en tal principio de perfección infinita? No, ciertamente, puesto que el futuro fin de toda cosa o sistema de cosas sometido al proceso de evolución se encuentra condenado por la ciencia a la muerte y la tragedia. Spencer, limitándose a lo estético e ignorando el lado práctico de la controversia, no ha contribuido realmente en nada serio a su solución. Pero aplique ahora nuestro principio de atenernos a los resultados prácticos, y podrá ver qué significación vital adquiere inmediatamente la cuestión del materialismo o el teísmo.

Teísmo y materialismo, tan indiferentes cuando se les considera retrospectivamente, apuntan, por el contrario, a muy diversas miradas a la experiencia cuando se los toma de manera *prospectiva*. Según la teoría de la evolución mecánica, aunque es a las leyes de la redistribución de la materia y del movimiento a las que debemos agradecer las buenas horas producidas por nuestros organismos y los ideales fraguados por nuestras mentes, están condenadas a deshacer de nuevo su obra, a volver a disolver cuanto han creado en su evolución. Bien conocida es la descripción del final que le espera al Universo según las previsiones de la ciencia evolucionista. No puedo decirlo mejor que en palabras de Balfour:

Las energías de nuestro sistema decaerán, la radiante luz solar se oscurecerá, y la tierra, sin mareas e inerte, no podrá ya soportar a la especie que durante un momento perturbó su soledad. El hombre se precipitará en el pozo y sus pensamientos perecerán. La inquieta conciencia, que en este oscuro rincón ha roto por un breve tiempo el satisfecho silencio del Universo, descansará. La materia no volverá ya a conocerse a sí misma. «Los momentos imperecederos», «los hechos inmortales», la muerte misma y el amor más fuerte que la muerte, será como si nunca hubieran existido. Ni nada por lo que se ha esforzado el hombre durante

incontables generaciones, trabajo, ingenio, constancia y sufrimiento, existirán para bien o para mal¹.

Esto es lo turbador, que en la vasta deriva del tiempo cósmico, aunque aparezca una costa exótica y los maravillosos bancos de nubes se esfumen perseverando antes de disiparse —del mismo modo que, para nuestro placer, nuestro mundo ahora perdura—, cuando estos productos efímeros desaparezcan, nada, absolutamente *nada*, permanecerá que recuerde o represente las cualidades singulares, las características preciosas que pudieron haber consagrado. Sin un eco, sin una memoria, sin una influencia sobre lo que pueda venir después a cuidar ideales semejantes a los pasados. Tal y como se entiende en el presente, esta anunciada tragedia y naufragio final es la esencia del materialismo científico. Las fuerzas eternas son así las inferiores, no las más altas o las supervivientes dentro del único ciclo de evolución que nos cabe ver. Spencer cree en esto tanto como cualquiera. ¿Por qué discute con nosotros como si hiciéramos triviales objeciones estéticas a «lo grosero» de la «materia y del movimiento», los principios de su filosofía, cuando lo que nos desconcierta es el desconsuelo de sus resultados prácticos ulteriores?

No, la verdadera objeción al materialismo no es positiva sino negativa. Sería ridículo quejarse de él por lo que *es*, por su «grosería». Grosería es lo que la grosería hace —nosotros ya sabemos eso. Nos quejamos, por el contrario, de lo que *no es*— no una garantía permanente de nuestros intereses más ideales ni una satisfacción de nuestras más remotas esperanzas.

La noción de Dios, por otra parte, aunque no aparezca con tanta claridad como las nociones matemáticas corrientes en filosofía mecánica, tiene al menos sobre ellas la superio-

¹ *The Foundations of Belief*, pág. 30. [Nota del Autor].

riedad práctica de que garantiza un orden ideal que será conservado de modo permanente. Un mundo con un Dios que diga la última palabra puede incluso arder o congelarse, pero siempre podemos pensar en él como algo consciente aún de los viejos ideales y seguro de realizarlos todavía en alguna parte. Así que donde él está, la tragedia es solo provisional y parcial, y no parecen como absolutamente definitivos el naufragio final y la disolución. Esta necesidad de un orden moral eterno es una de las más hondas necesidades de nuestro corazón. Y aquellos poetas como Dante y Wordsworth que viven en tal convicción, deben a ese hecho el poder extraordinariamente consolador y tónico de sus versos. Es en estas diversas apelaciones prácticas y emocionales, en estas adaptaciones de nuestras actitudes concretas de esperanza y deseo, y todas las delicadas consecuencias que sus diferencias implican, donde radican los verdaderos significados del materialismo y el espiritualismo —y no en las sutiles discusiones abstractas sobre la esencia íntima de la materia o sobre los atributos metafísicos de Dios—. El materialismo significa sencillamente la negación de que el orden moral es eterno y el límite de toda última esperanza, el espiritualismo significa la afirmación de un orden moral eterno y no se opone a nuestras esperanzas. Seguramente que hay en esto una cuestión genuina para cualquiera que pueda sentirla y, en tanto los humanos lo sean, habrá motivo para un serio debate filosófico.

Posiblemente alguno de ustedes todavía estará preparándose para su defensa. Aun admitiendo que el espiritualismo y el materialismo hacen profecías diferentes sobre el futuro del mundo, se pueden despreciar las diferencias por ser tan infinitamente remotas como para no significar nada para una mente sana. Se entiende por esta, puede decirse, aquella que mira más de cerca y no se preocupa de quimeras tales como las del fin del mundo. Bien, puedo decir que quien afirma esto comete una injusticia contra la humana natura-

leza. La melancolía religiosa no se elimina con solo blandir la palabra locura. Las cosas absolutas, las últimas, las que todo lo comprenden, son las verdaderas preocupaciones filosóficas. Todos los espíritus superiores lo han comprendido así y el espíritu que se preocupa de lo más nimio es sencillamente el de los hombres más superficiales.

Los hechos comprendidos en la cuestión que se debate son, desde luego, vagamente concebidos por nosotros al presente. Pero la fe espiritualista, en todas sus formas, trata con un mundo de *promesas*, en tanto que el sol del materialismo se pone sobre un mar de desesperación. Recuértese lo que dije de lo Absoluto: es la garantía de nuestras vacaciones morales. Toda visión religiosa hace eso. No solo provoca nuestros momentos más intensos, sino que toma nuestros momentos gozosos, descuidados, confiados y los justifica. Dibuja, aunque vagamente, los motivos de la justificación. Los rasgos exactos de los hechos futuros salvadores que nuestra creencia en Dios nos asegura, habrán de ser detallados por los interminables métodos de la ciencia. Solo podemos *estudiar* nuestro Dios, estudiando su creación. Pero antes de esa investigación, podemos *gozar* de nuestro Dios, si lo tenemos. Yo mismo creo que la evidencia de Dios se encuentra primeramente en la experiencia personal íntima. Una vez ellas te han dado a ti tu Dios, su nombre significa, por lo menos, el beneficio de las vacaciones. Recuértese lo que ya he dicho respecto al modo en que las verdades chocan y se intentan echar abajo entre sí. La verdad de *Dios* tiene que someterse a todas las demás verdades. Está ante el juicio de ellas, y ellas, a su vez, ante el juicio de aquel. Nuestra opinión *final* acerca de Dios solo puede ser establecida después de que todas las verdades se hayan consolidado conjuntamente. ¡Esperemos que encuentren un *modus vivendi*!

Pasemos ahora a un conocido problema filosófico: *la cuestión del diseño en la Naturaleza*. La existencia de Dios ha sido demostrada desde tiempo inmemorial por ciertos

hechos naturales. Muchos hechos aparecen como expresamente diseñados con vistas a otros. Así el pico, la lengua, las patas, la cola, etc., del pico carpintero, se hallan maravillosamente adaptados para un mundo de árboles con larvas ocultas en su corteza para alimentarlas. Las partes de nuestro ojo se adaptan a las leyes de la luz perfectamente, permitiendo a los rayos dibujar un agudo retrato en nuestra retina. Se ha argumentado que esta mutua adaptación de cosas de diverso origen supone un plan, y el diseñador sería siempre tratado como una deidad amante del hombre.

El primer paso en estos argumentos consistió en demostrar que el plan existía. La Naturaleza fue analizada para que los resultados obtenidos de cosas separadas se coadaptasen. Nuestros ojos, por ejemplo, que nacen en la oscuridad intrauterina, y la luz, que tiene su origen en el Sol, se adaptan, sin embargo, entre sí. Evidentemente están hechos el uno *para* el otro. La visión es el fin diseñado; la luz y los ojos, los medios separados, dispuestos a tal fin.

Es extraño, considerando que unánimemente nuestros antepasados sintieron la fuerza de este argumento, ver lo poco que cuenta desde el triunfo de la teoría darwinista. Darwin abrió nuestras mentes al poder de los cambios accidentales para llevar a cabo la «adaptación», a condición de que el tiempo pudiese sumarlos. Él mostró los enormes dispendios de la Naturaleza en la producción de resultados que se destruyen a causa de su inadaptación. También enfatizó el número de adaptaciones que, si hubieran sido diseñadas, argumentarían más bien a favor de un mal diseñador. Aquí todo esto depende del punto de vista. Para la larva situada bajo la corteza, la admirable adaptación del organismo del pico carpintero para cazarle, supone ciertamente un diseñador diabólico.

Los teólogos de nuestro tiempo se han esforzado por abrazar los hechos darwinianos, bien que interpretándolos como demostrando un propósito divino. Solía presentarse

como una oposición: propósito *contra* mecanismo, o lo uno o lo otro. Es como si alguien dijera: «Mis zapatos están evidentemente diseñados para adaptarse a mis pies, por lo que es imposible que hayan sido producidos mediante maquinaria». Nosotros sabemos que son ambas cosas, que están hechos mediante la maquinaria diseñada ella misma para adaptar los zapatos a los pies. La teología necesita solamente agrandar los designios de Dios. Del mismo modo que el propósito de un equipo de futbol no es meramente poner la pelota en una cierta meta (si así fuera, simplemente se levantarían en medio de la oscura noche y la pondrían allí), sino más bien conseguirlo mediante una *maquinaria de condiciones* fijadas —las reglas de juego y la oposición de los jugadores contrarios—, así también el propósito de Dios, permítasenos decir, no es el crear hombres y salvarlos, sino más bien hacer que esto se lleve a cabo mediante la sola actuación de la extensa maquinaria de la naturaleza. Sin las estupendas leyes y contrafuerzas naturales, la creación y la perfección del hombre podemos suponer que sería un logro demasiado insignificante para que lo hubiera diseñado Dios.

Esto salva la forma del argumento del diseño a costa de su antiguo y sencillo contenido humano. El diseñador ya no es aquí la vieja deidad similar al humano. Sus designios se han ampliado de tal modo que resultan incomprensibles para nosotros los humanos. Su contenido nos abruma de tal modo que establecer el quién de un diseñador empieza a ser de poca importancia en comparación. Con dificultad llegamos a comprender el *carácter* de una mente cósmica cuyos propósitos están completamente revelados en la extraña mezcla de bienes y males que encontramos en los acontecimientos particulares de este mundo. O, más bien, no tenemos ni siquiera la posibilidad de comprenderlos. La mera palabra «diseño» carece, por sí misma, de consecuencias y no explica nada. Es el más estéril de los principios. La antigua

cuestión de *si* existe un diseño, es ociosa. La cuestión real es la de *qué es* el mundo, tenga o no diseñador —y que solo puede ser revelado por el estudio de los acontecimientos particulares de la Naturaleza.

Recuérdese que no importa lo que la Naturaleza pueda haber producido o pueda estar produciendo, los medios deben necesariamente haber sido adecuados, deben haber sido *adaptados a esa producción*. El argumento de la adaptación al diseño se aplicaría en consecuencia siempre, cualquiera que fuera el carácter del producto. La reciente erupción del Mont Pelée, por ejemplo, requería toda una historia previa para producir la exacta combinación de casas arruinadas, cadáveres humanos y animales, barcos hundidos, cenizas volcánicas, etc., justo en una espantosa configuración de posiciones. Francia tuvo que ser una nación y colonizar la Martinica. Nuestro país ha tenido que existir para enviar barcos allí. *Si* Dios pretendía tal hecho, los medios por los cuales los siglos inclinaron su influencia para el suceso, mostraron exquisita inteligencia. Y lo propio cabe decir de cualquier estado de cosas, en la naturaleza o en la historia, que nosotros encontramos actualmente realizadas. Las cosas, por su parte, tienen siempre *algún* resultado definitivo, sea caótico o armonioso. Cuando consideramos lo que realmente pasa, las condiciones deben siempre aparecer perfectamente diseñadas para asegurarlo. Por lo tanto, podemos decir siempre, de cualquier mundo concebible, de cualquier carácter que se conciba, que toda la maquinaria cósmica *puede* haber sido diseñada para producirlo.

Pragmáticamente, la palabra abstracta «diseño» es un cartucho de fogeo. No conlleva consecuencias, no afecta a su ejecución. ¿Qué clase de diseño? y ¿qué clase de diseñador? son las únicas cuestiones serias y el estudio de los hechos es el único modo de conseguir respuestas aproximadas. Entretanto, estando pendiente de la lenta respuesta de los hechos, quienquiera que insista en que hay un diseñador y que es de

naturaleza divina, obtendrá un cierto beneficio pragmático del término —el mismo, de hecho, que nos produce, según dijimos, los términos Dios, Espíritu o lo Absoluto—. El *diseño*, a pesar de su escaso valor como principio meramente racionalista, colocado por encima o por detrás de las cosas para nuestra admiración, se convierte, si nuestra fe lo concreta en algo teístico, en un término *prometedor*. Al volver con él a la experiencia, ganamos confianza en nuestra visión del futuro. Si no es una fuerza ciega sino una fuerza que se ve que gobierna las cosas, nosotros podemos razonablemente esperar mejores consecuencias. Esta vaga confianza en el futuro es el único significado pragmático discernible en el presente en los términos de diseño o diseñador. Pero si la confianza cósmica es correcta y no errada, mejor y no peor, ese es un significado más importante. Al menos la parte de posible «verdad» que los términos tengan.

Permítanme abordar otra controversia muy corriente: *el problema del libre albedrío*. La mayoría de los que creen en lo que se denomina libre albedrío, lo son a la manera racionalista. Es un principio, una facultad positiva o virtud añadida al hombre por la cual su dignidad es enigmáticamente aumentada. Él debería creerlo por esta razón. Los deterministas, que lo rechazan, que afirman que el hombre individual no origina nada sino que solamente transmite al futuro el impulso del cosmos pasado del que son una minúscula expresión, disminuyen al hombre. Privado de tal principio creador es menos admirable. Imagino que más de la mitad de vosotros comparte nuestra instintiva creencia en el libre albedrío, y esa admiración como un principio de dignidad tiene mucho que ver con vuestra fidelidad.

Pero el libre albedrío ha sido también discutido pragmáticamente, y verdaderamente extraño, la misma interpretación pragmática ha sido explotada por ambos bandos. Sabido es qué importante papel ha jugado la *responsabilidad* en las controversias éticas. Escuchando a algunas personas,

uno supondría que toda la ética se dirige a un código de méritos o deméritos. Así viviría en nosotros el antiguo fermento teológico y legal, el interés en el pecado, en el crimen y en el castigo. ¿A quién culpar? ¿A quién castigar? ¿A quién castigará Dios? Estas preocupaciones penden como una pesadilla sobre la historia del hombre religioso.

Así, tanto el libre albedrío como el determinismo han lanzado inectivas el uno contra el otro y se han calificado de absurdo porque cada uno, a los ojos de sus enemigos, ha parecido impedir a sus autores la «imputabilidad» de sus buenas o malas obras. ¡Extraña antinomia esta! El libre albedrío implica novedad que viene como a injertar en el pasado algo que no estuviese implícito en él. Si nuestros actos fuesen predeterminados, si meramente transmitiéramos el impulso de todo el pasado, dicen los defensores del libre albedrío, ¿cómo podríamos ser elogiados o castigados por algo? Nosotros solamente deberíamos ser «agentes» y no «directores», y entonces ¿dónde estaría nuestra preciada imputabilidad y responsabilidad?

A su vez, replican los deterministas, ¿qué sería de nosotros si *tuviésemos* libre albedrío? Si un acto «libre» es una mera novedad, que no procede *de* mí, el mí previo, sino *ex nihilo*, y meramente viniese a añadirse a mí, ¿cómo puedo yo, el yo previo, ser responsable? ¿Cómo podría yo tener un *carácter* permanente que estuviera tranquilo un cierto tiempo para ser premiado o castigado? La continuidad de mis días se deshace como un rosario roto tan pronto como el hilo de la necesidad interna se afloja por la absurda doctrina indeterminista. Los señores Fullerton y McTaggart recientemente han establecido con valentía este argumento.

Puede ser un buen argumento *ad hominem* pero, de otro modo considerado, es lamentable. Porque yo pregunto, dejando bastante de lado otras razones, si cualquier hombre, mujer o niño con sentido de la realidad no debería avergonzarse de suplicar por principios tales como el de la dignidad

o imputabilidad. Entre ellos, cabe confiar con toda seguridad al instinto y a la utilidad el desempeño de la cuestión social del castigo y el premio. Si una persona comete actos buenos, la premiaremos; si malos, la castigaremos. Y ello con independencia de las teorías referentes a que los actos sean resultado de lo que está previamente en las personas o son novedades en el estricto sentido de la palabra. Hacer que nuestra ética gire en torno la cuestión del «mérito» es una lastimosa irrealdad. Solo Dios puede conocer nuestros méritos, si es que tenemos algunos. El fundamento real para suponer el libre albedrío es seguramente pragmático, pero nada tiene que ver con este despreciable derecho a castigar que tanto ruido ha hecho en pasadas discusiones sobre este asunto.

El libre albedrío, pragmáticamente considerado, significa *novedades en el mundo*, el derecho a esperar que en sus más profundos elementos, tanto como en sus fenómenos superficiales, el futuro pueda no repetir e imitar idénticamente el pasado. Esa imitación en masa está bien patente, ¿quién puede negarlo? La «uniformidad general de la naturaleza» se presupone por la más pequeña ley. Pero la naturaleza solo puede ser aproximadamente uniforme, y las personas en quienes el conocimiento del pasado del mundo ha alimentado el pesimismo (o dudas acerca del carácter de bondad del mundo, que serían certezas si ese carácter se supone que está eternamente fijado), pueden naturalmente dar la bienvenida al libre albedrío como doctrina *meliorista*. Este mantiene el progreso, al menos, como posible, en tanto que el determinismo nos asegura que la noción de posibilidad ha nacido de la ignorancia humana y que la necesidad y la imposibilidad gobiernan conjuntamente los destinos del mundo.

La teoría del libre albedrío es, pues, una teoría cosmológica general de la *promesa*, como la de lo Absoluto, la de Dios, la del Espíritu o el Diseño. Tomados abstractamente, ninguno de estos términos tiene un contenido interno,

ninguno de ellos nos da retrato alguno, y ninguno de ellos retendría el menor valor pragmático en un mundo cuyo carácter fuese perfectamente claro desde el comienzo. Si el mundo no fuera ya sino un paraíso de felicidad, el júbilo por la mera existencia, la pura emoción y disfrute cósmicos, me parecería que ahogarían todo interés en estas especulaciones. Nuestro interés en la metafísica religiosa proviene del hecho de que nuestro futuro empírico nos hace sentirnos inseguros y requiere alguna garantía mayor. Si el pasado y el presente fuesen puramente buenos, ¿quién podría desear que el futuro no se pareciera a ellos? ¿Quién podría desear el libre albedrío? ¿Quién no diría con Huxley: «dejad que se me dé cuerda como un reloj y ande yo hacia mi Destino, y no pido mejor libertad»? «Libertad» en un mundo ya perfecto solo podría significar libertad de *ser peor*, ¿y quién podría estar tan loco como para desear eso? Ser necesariamente lo que se es, no poder ser cualquier otra cosa, daría el último toque de perfección al universo del optimismo. Seguramente, la única *posibilidad* que se puede invocar racionalmente es la posibilidad de que las cosas puedan ser *mejores*. No necesito decir que tal posibilidad es la que, en tanto que el mundo actual marcha, tenemos grandes motivos para desear.

Así, el libre albedrío carece de significado, a menos que sea una doctrina de alivio. Como tal, ocupa su lugar entre otras doctrinas religiosas. Entre ellas, reedificará los viejos deshechos y reparará pasados desconsuelos. Nuestro espíritu, encerrado dentro del recinto de la experiencia sensorial, está de continuo diciendo al intelecto que está sobre la torre: «Vigía, háblanos de la noche, si contiene alguna promesa», y el intelecto, entonces, le contesta en términos de promesa.

Las palabras Dios, libre albedrío, diseño, etc., no tienen otro significado que no sea este práctico. A pesar de lo oscuros que sean en sí mismos, o tomados intelectualmente, cuando las llevamos con nosotros en lo frondoso de la vida,

esa oscuridad *allí* nos ilumina. Si te paras al tratar con tales palabras, con su definición, pensando que tengan una finalidad intelectual determinada, ¿dónde estás? ¡Mirando estúpidamente una pretenciosa farsa! «Deus est Ens, a se, extra et supra omne genus necessarium, unum, infinite perfectum, simplex, immutabile, immensum, aeternum, intelligens», etc. ¿Dónde está lo realmente instructivo de esta definición? No significa nada con toda su pomposa toga de adjetivos. Solo el pragmatismo puede leer en él una significación positiva, y por ello vuelve la espalda totalmente al punto de vista intelectualista. «¡Dios está en su cielo, todo está correcto en el mundo!». Esa es la esencia de la teología para lo cual no se necesitan definiciones racionalistas.

¿Por qué no confesar esto todos, tanto racionalistas como pragmatistas? El pragmatismo, lejos de mirar solo el primer plano inmediato de la práctica, como se le acusa, se ocupa tanto más con las más remotas perspectivas del mundo.

Véase, entonces, cómo todas estas últimas cuestiones giran sobre sí mismas y véase cómo en vez de mirar hacia atrás sobre los principios, sobre un *Erkenntnistheoretische Ich*, un Dios, un *Kausaltaetsprinzip*, un Diseño, un Libre albedrío, tomado en sí mismo, como algo augusto y exaltado sobre los hechos, el pragmatismo cambia el acento y mira hacia adelante, hacia los propios hechos. La cuestión realmente vital para todos nosotros es, ¿qué va a ser de este mundo?, ¿qué se hará de la vida? El centro de gravedad de la filosofía debe, por lo tanto, cambiar de posición. La tierra de las cosas, durante tanto tiempo arrojada a la sombra por la gloria de un éter superior, debe volver a asumir sus derechos. De este modo, el cambio de énfasis significa que las cuestiones filosóficas van a ser tratadas por mentes de un tipo menos abstracto, más científico e individualista en su tono aunque no por esto irreligioso. Será un cambio en la «sede de la autoridad» que nos recuerda a la reforma protestante, y así como

a las mentes papales el protestantismo solía parecer como un desorden de anarquía y confusión, tal es indudablemente lo que el pragmatismo parece a las mentes ultrarracionalistas en filosofía. Parecerá, filosóficamente, pura basura. Pero la vida continúa igual y consigue sus fines en los países protestantes. Me aventuro a pensar que el protestantismo filosófico conseguirá una prosperidad similar.

Conferencia IV

Lo uno y lo múltiple

Reflexión total ♦ La filosofía no solo busca la unidad, sino la totalidad ♦ El sentimiento racionalista acerca de la unidad ♦ Considerado pragmáticamente, el mundo es uno de muchas maneras ♦ Un tiempo y un espacio ♦ Un objeto de discurso ♦ Sus partes interactúan ♦ Su unidad y su multiplicidad están coordinadas ♦ La cuestión de un único origen ♦ La unidad genérica ♦ Un propósito ♦ Una historia ♦ Un solo conocedor ♦ El valor del método pragmático ♦ El monismo absoluto. Vivekananda. Discusión sobre varios tipos de unión ♦ Conclusión: debemos oponernos al dogmatismo monista y seguir los hallazgos empíricos



Vimos en la última conferencia que el método pragmático, al ocuparse de ciertos conceptos, en vez de acabar en la admiración contemplativa, se sumerge con ellos en la corriente de la experiencia y amplía mediante ellos su perspectiva. El diseño, el libre albedrío, la mente absoluta, el espíritu en lugar de la materia, tienen con su solo significado una promesa mejor para los resultados de este mundo. Sean falsos o verdaderos, su significado está en este meliorismo. Algunas veces he pensado que el fenómeno que en óptica

recibe el nombre de «reflexión total» es un buen símbolo de la relación entre las ideas abstractas y las realidades concretas, según las concibe el pragmatismo. Manténgase un vaso de agua un poco por encima de la altura de los ojos y mírese a través del agua en su superficie o, aún mejor, a través de la pared plana de un acuario. Se advertirá una imagen reflejada extraordinariamente brillante, por ejemplo, la llama de una vela u otro objeto claro, situado en el lado opuesto del recipiente. Ningún rayo, en tales circunstancias, pasa más allá de la superficie del agua; todos son reflejados totalmente de nuevo hacia la profundidad. Ahora bien, podemos representarnos el mundo de los hechos sensibles por el agua, y el aire que la cubre por el mundo de las ideas abstractas. Ambos mundos son, sin duda, reales e interactúan mutuamente, pero su interacción solo tiene lugar en sus bordes, y el lugar de todo cuanto vive y nos ocurre, por cuanto atañe a la experiencia, es el agua. Somos como peces que nadan en el mar de la sensación, limitados por el elemento superior, pero incapaces de respirarlo o de penetrar en él. Sin embargo, obtenemos de él nuestro oxígeno, entramos en contacto con él continuamente, ahora por este lado, ahora por ese otro, y siempre que lo tocamos regresamos hacia lo profundo del agua con renovada energía y determinación. Las ideas abstractas en las que consiste el aire, son indispensables para la vida, pero, por decirlo así, son irrespirables por sí mismas, y son activas solo en su función redirectora. Todos los símiles son dudosos pero este, a decir verdad, me seduce. Muestra cómo algo no suficiente para la vida en sí misma puede, sin embargo, ser un determinante efectivo de la vida en otra parte.

Ahora me gustaría ilustrar el método pragmático mediante otra aplicación. Deseo volver la luz sobre el antiguo problema de «lo uno y lo múltiple». Sospecho que habrá poca gente a la que le haya quitado el sueño esta cuestión y yo no me debería asombrar si hubiera alguien a quien ni siquiera

le hubiera preocupado. Yo mismo, después de estar dándole vueltas durante bastante tiempo, he llegado a considerarlo el punto más central de todos los problemas filosóficos, central a causa de su fecundidad. Con lo cual, quiero decir que si se sabe si un hombre es un decidido monista o un decidido pluralista, se sabe más del resto de sus opiniones que si le clasificáis con otro nombre de los varios que acaban en *ista*. Creer en lo uno o en lo múltiple es una clasificación que lleva consigo el máximo número de consecuencias. Si se me soporta un rato, intentaré transmitirles el interés que me anima en este problema.

La Filosofía ha sido, a menudo, definida como la búsqueda o la visión de la unidad del mundo. Nunca hemos oído que se haya discutido esta definición y, hasta el momento, es cierto que la filosofía ha manifestado sobre todo su interés en descubrir esta unidad. Pero ¿qué decir acerca de la *variedad* de las cosas?, ¿es esta cuestión irrelevante? Si, en vez de emplear el término «filosofía», habláramos en general de nuestro entendimiento y sus necesidades, pronto veríamos que la unidad es solo una de estas últimas. Se ha reconocido siempre que la familiaridad con los detalles de los hechos, junto con su reducción al sistema, es una marca indispensable de grandeza mental. La mentalidad de tipo «académica», enciclopédica, filológica, el hombre esencialmente estudioso, junto con la de tipo filosófico, no han carecido nunca de alabanza. Pero lo que nuestro entendimiento realmente pretende no es ni la variedad ni la unidad tomadas aisladamente, sino la totalidad¹. De ahí que el conocimiento de las diversidades de la realidad es tan importante como la comprensión de sus conexiones. La pasión humana por la curiosidad va de la mano con la pasión sistematizadora.

¹ V. A. Belanger, *Les concepts de Cause. et L'activite intentionnelle de L'Esprit*, 1905, pág. 79. [Nota del Autor].

A pesar de este hecho evidente, la unidad de las cosas ha sido considerada como si fuese más ilustre que su variedad. Cuando un hombre joven piensa que la noción de que el mundo constituye un gran hecho, con todas sus partes moviéndose al unísono, entrelazadas, siente como si estuviera disfrutando de una gran visión, y mira desdeñosamente a todos los que no se acercan a esta sublime concepción. Así, tomada en abstracto, como primero aparece ante uno, la visión monista es tan vaga que difícilmente merece la pena que sea defendida intelectualmente. De un modo u otro probablemente no habrá entre mis oyentes quien no la aprecie. Un cierto monismo abstracto, una cierta respuesta emocional al carácter de unidad, como si fuera una característica del mundo que no se pudiera coordinar con su multiplicidad, pero más ampliamente excelente y eminente, es tan dominante en los círculos educados que podemos decir que casi constituye parte integrante del sentido común filosófico. *Desde luego* que el mundo es uno, decimos. ¿Cómo podría ser de otro modo? Los empiristas son, por lo común, monistas tan resistentes de este tipo abstracto, como lo son los racionalistas.

La diferencia estriba en que los empiristas están menos deslumbrados. La unidad no les ciega para otras cosas ni se sacia su curiosidad por los hechos especiales. Mientras que cierto tipo de racionalistas están seguros de interpretar la unidad abstracta místicamente, y, olvidando toda otra cosa, la consideran como un principio, la admiran y rinden culto y, a continuación, se detienen intelectualmente.

¡El mundo es uno! —la fórmula empieza a ser una clase de adoración al número—. El «tres» y el «siete» fueron considerados, ciertamente, como números sagrados pero, abstractamente considerados, ¿por qué ha de ser el «uno» más excelente que el «cuarenta y tres» o que el «dos millones diez»? En esta primera vaga convicción de la unidad del mundo hay tan poco en consideración que a duras penas llegamos a saber de qué se trata.

La única manera de seguir adelante con nuestra noción es considerarla pragmáticamente. Concediendo que la unidad exista, ¿qué hechos serán diversos en consecuencia? ¿En qué reconoceremos la unidad? El mundo es uno, sí, pero ¿cómo es uno? ¿Cuál es el valor práctico de la unidad para nosotros?

Al plantear tales cuestiones pasamos de lo vago a lo definido, de lo abstracto a lo concreto. Se aparecen varias formas en las que la unidad predicada del universo puede establecer una diferencia. Iré estudiando sucesivamente las más evidentes.

1. Primeramente el mundo es, por lo menos, *una materia para el discurso*. Si su multiplicidad fuese tan irremediable que no permitiese unión alguna de sus partes, ni aun con nuestro entendimiento pudiésemos dar un «significado» al conjunto de una vez, sería algo así como ojos que tratasen de mirar en opuestas direcciones. Pero, de hecho, mediante el término abstracto «mundo» o «universo» queremos cubrir la totalidad con la que expresamente se pretende que ninguna parte se quede fuera. Tal unidad de discurso no implica claramente especificaciones monistas ulteriores. Lo que alguna vez se denominó como «caos» tiene tanta unidad de discurso como un cosmos. Es un hecho verdaderamente extraño que muchos monistas consideren gran victoria a su favor el oír decir a los pluralistas: «el universo es múltiple». «¡El universo!», ríen entre dientes, «su lengua les traiciona. Se confiesan monistas con sus propias palabras». Bien, ¡admitamos que las cosas sean una en ese sentido! Tú puedes arrojar la palabra universo al conjunto de todas las colecciones de cosas, pero ¿qué importa? Todavía queda por averiguar si hay unidad en algún otro sentido de más valor.
2. ¿Son las cosas, por ejemplo, *continuas*? ¿Cabe pasar de una a otra cosa permaneciendo siempre dentro del uni-

verso sin peligro de caerse? En otros términos: las partes componentes del universo, ¿*permanecen* unidas entre sí y no están separadas como granos de arena?

Hasta los granos de arena permanecen unidos a través del espacio en que se hallan inmersos y, si te mueves a través de tal espacio, podrás pasar continuamente del número uno de aquello al número dos. Así pues, resultará que el espacio y el tiempo serán vehículos de continuidad mediante el que las partes del mundo se unen entre sí. La diferencia práctica que resulta de estas formas de unión es inmensa para nosotros. Toda nuestra vida motora se basa en ellas.

3. Hay innumerables otras vías de continuidad prácticas entre las cosas. Líneas de *influencia* mediante las cuales se interrelacionan. Siguiendo una de tales líneas se pasa de una cosa a otra hasta llegar a cubrir una gran parte de la extensión del Universo. En cuanto respecta al mundo físico, tales influencias unificadoras de la totalidad serían la gravedad y la transmisión del calor. Las influencias químicas, luminosas, eléctricas, siguen líneas similares de influencia. Pero, los cuerpos inertes y opacos interrumpen la continuidad, así que hay rodearlos o cambiar si se desea ir más lejos. Realmente se habría perdido la unidad del Universo, en tanto estaban *constituidas por aquellas primeras líneas de influencia*. Hay innumerables clases de conexión que las cosas especiales tienen con otras cosas especiales y el *conjunto* de cada uno de estas conexiones constituye una suerte de sistema mediante el cual dichas cosas se relacionan. Así, los hombres se unen en una vasta red de *reconocimientos*. Brown conoce a Jones, Jones a Robinson, etc., y, *eligiendo correctamente ulteriores intermediarios*, se puede enviar un mensaje de Jones a la emperatriz de la China, o al jefe de los pigmeos africanos o a cualquiera del mundo habitado. Pero, en este experimento, te paras en seco cuando eliges a la persona errónea, como un mal

conductor. Los que pueden ser denominados sistemas de afecto están como injertados en el sistema de reconocimiento —A ama (u odia) a B; B ama (u odia) a C, etc.—. Pero estos sistemas son más pequeños que el gran sistema de reconocimiento que ellos presuponen.

El esfuerzo humano va unificando el mundo cada vez más en formas sistemáticas definidas. Así, hay sistemas coloniales, postales, consulares, comerciales, todos cuyas partes obedecen a influencias definidas que se propagan dentro del sistema pero no a hechos externos. Resultado de ello son innumerables y pequeñas interconexiones de las partes del mundo que se inscriben dentro de otras mayores interconexiones, pequeños mundos, no solo del discurso, sino de las operaciones, inscritos en un más amplio universo. Cada sistema es ejemplo de un tipo grado de unión, estando sus partes hilvanadas en tal peculiar género de relación, pudiendo la misma parte figurar en muchos sistemas diversos, como un hombre puede tener varios oficios y pertenecer a varios clubes. Por lo tanto, desde este punto de vista «sistemático», el valor pragmático de la unidad del mundo es que todas estas redes definidas existen actual y prácticamente. Unas son más extensas y comprensivas que otras; se superponen unas a otras y, entre todas ellas, no dejan escape a parte alguna elemental individual del universo. Enorme como es la cantidad de desconexiones entre las cosas (pues estas influencias sistemáticas y estas conjunciones siguen caminos rígidamente exclusivos), todo cuanto existe se encuentra influido de *algún* modo por otra cosa. En términos generales cabe decir que todas las cosas se encuentran en adherencia o coherencia entre sí *de algún modo* y que el universo existe prácticamente en formas concatenadas o reticuladas que hacen de él algo continuo o «integrado». Cualquier clase de influencia ayuda a hacer del mundo una unidad, en cuanto es posible seguirla de cerca en todo momento.

Así pues, cabe decir que el mundo *es Uno*, siendo este su significado en estos respectos y en la medida en que los consigue. Pero asimismo *no* será uno si no los consigue y no hay especie de conexión que no fracase si en vez de elegir conductores se eligen no-conductores. Se estará entonces detenido en el primer punto y tendremos que considerar el mundo como una pura multitud desde ese particular punto de vista. Si nuestro entendimiento hubiera estado tan interesado en la relación disyuntiva como en la conjuntiva, la filosofía habría igualmente celebrado con éxito la *desunión* del mundo.

El punto principal que conviene advertir es que se hallan aquí absolutamente coordinadas la unidad y la multiplicidad. Ni una ni otra es primordial, más esencial o más excelente. Igual que como con el espacio, en el que la separación de las cosas parece estar en igualdad de condiciones con su unidad, aunque algunas veces lo que nos llega a nosotros es una función y otras veces otra así, en nuestro trato con el mundo de la influencias, necesitamos ahora conductores y ahora no-conductores, y la sabiduría consiste en saber cuál es el indicado en cada momento.

4. Todos estos sistemas de influencia o no influencia pueden ser comprendidos en el problema general de la *unidad causal* del mundo. Si las influencias causales menores entre las cosas han de converger hacia un origen causal común de estas en el pasado, una gran causa primera para todo eso, cabría entonces hablar de la unidad causal absoluta del mundo. El mandato de Dios sobre el día de la creación ha figurado en la filosofía tradicional como tal causa y origen absoluto. El idealismo trascendente, al traducir «creación» por «pensamiento» (o voluntad por pensamiento), denomina «eterno» al acto divino en vez de «primero», pero la unión de lo múltiple es aquí absoluta, del mismo modo como si lo múltiple no *existiera* sino por lo uno. Contra esta noción de la unidad de ori-

gen de todas las cosas ha permanecido siempre la noción pluralista de una multiplicidad eterna existente por sí misma en forma de átomos o, incluso, de unidades espirituales de algún orden. La alternativa tiene indudablemente un significado pragmático pero quizá, por cuanto a estas conferencias se refiere, haríamos mejor dejando aquí sin resolver la cuestión de la unidad de origen.

5. El tipo de unión más importante que se obtiene entre las cosas, pragmáticamente hablando, es su *unidad genérica*. Las cosas existen en clases, hay muchos ejemplares de cada clase y lo que la «clase» implica para un ejemplar lo implica igualmente para todo otro ejemplar de esa clase. Fácilmente podemos concebir que cualquier hecho del mundo puede ser singular, es decir, desemejante a todo otro hecho y único en su especie. En tal mundo de singulares nuestra lógica sería inútil, dado que esta actúa predicando de los ejemplos singulares lo que es cierto para todos los de su clase. Sin dos cosas semejantes en el mundo, no seríamos capaces de razonar desde nuestras experiencias del pasado hasta las el futuro. La existencia de tanta unidad genérica en las cosas es, por esto, quizá la más importante especificación pragmática de lo que puede significar decir que «el mundo es uno». Se obtendría la unidad genérica *absoluta* si hubiera un *summum genus* bajo el cual todas las cosas sin excepción pudieren ser eventualmente subsumidas. Serían candidatos para esta posición: «seres», «pensables», «experiencias». Otra cuestión es la de si las alternativas expresadas en tales palabras tienen o no significación pragmática, cuestión que prefiero dejar ahora sin resolver.
6. Otra especificación de lo que puede significar la frase el «mundo es *Uno*» es la *unidad de propósito*. Hay un enorme número de cosas en el mundo que sirven a un propósito común. Todos los sistemas creados por el hombre, administrativos, industriales, militares, etc., existen cada uno para un propósito determinado. Todo ser vivo persigue

sus propósitos peculiares. Cooperan de acuerdo con el grado de su desarrollo, en propósitos colectivos o tribales, los fines mayores incluyendo a los menores, hasta llegar a un propósito único, final y culminante al que sirven todas las cosas sin excepción. Es innecesario decir que las apariencias entran en conflicto con este punto de vista. Cualquier resultado, según dije en mi tercera conferencia, *puede* haber sido propuesto con antelación, pero ningún resultado de los que actualmente conocemos en el mundo han sido, de hecho, previsto en todos sus pormenores. Los hombres y las naciones, en sus inicios, parten de una vaga noción de llegar a ser ricos, grandes o buenos. Cada paso que dan traen retos imprevistos a la vista y oscurece las antiguas perspectivas con lo que habrán de modificarse a diario las especificaciones del propósito general. Lo que, a fin de cuentas, se consiga podrá ser mejor o peor que lo propuesto, pero siempre más complejo y diverso.

Nuestros diferentes propósitos se encuentran igualmente en guerra entre sí. Cuando uno no puede eliminar al otro llegan a un compromiso, con lo que el resultado vuelve a ser diferente del propuesto de antemano. De modo vago y general, se puede conseguir mucho de lo previsto, pero todo tiende a mostrar que el mundo no está completamente unificado desde el punto de vista teleológico y está todavía intentando conseguir una unificación mejor organizada.

Quienquiera afirmar la unidad teleológica *absoluta*, diciendo que hay un propósito al que está sometido cada detalle del universo, dogmatiza por su propia cuenta. Los teólogos que dogmatizan así encuentran cada vez más imposible, a medida que se concreta nuestro conocimiento de los intereses encontrados que se disputan las partes del mundo, el imaginar cuál pueda ser el propósito culminante. Vemos, en verdad, que ciertos males ayudan a ulteriores bienes, que lo amargo da mejor sabor

al *cóctel*, y que un poco de peligro o de privación forma parte de nuestros triunfos. Podemos, pues, generalizar esto en la doctrina que dice que todos los males en el universo no son sino instrumento para una mayor perfección. Pero la escala de males actualmente a la vista desafía toda tolerancia humana, y el idealismo trascendental en las páginas de un Bradley o un Royce no nos lleva mas allá que el libro de Job. Los caminos de Dios no son los nuestros. Pongamos, pues, punto en boca². Un Dios a quien puedan agradar horrores superfluos no es un Dios al que pueden apelar los seres humanos. Su espíritu animal es excesivo. En otros términos, lo *Abso-luto* con su único propósito no es el Dios de parecido humano del hombre común.

7. También se puede dar la *unión estética* entre las cosas, unión análoga a la ideológica. Las cosas dicen algo, sus partes se entrelazan hasta llegar al punto culminante. De modo retrospectivo, aun cuando ningún propósito definido presida una cadena de acontecimientos, aun así los propios acontecimientos adoptan una forma dramática con un comienzo, un medio y un fin. Desde el punto de vista de los hechos, todas las historias finalizan, y aquí de nuevo lo más natural es tomar el punto de vista de lo múltiple. El mundo está lleno de historias parciales que marchan paralelas entre sí, comenzando y terminando en tiempos extraños. Ellas se entrelazan e interfieren en ciertos puntos pero, a pesar de esto, no nos es posible unificarlas completamente en nuestras mentes. Al seguir la historia individual de la vida de alguien, tengo que apartar la mirada de la mía propia. Hasta el biógrafo de unos hermanos gemelos tendrá que ir llevándolos alternadamente a la atención del lector.

² *La Biblia*. Proverbios 30-32: «Si has sido necio en ensalzarte, o si has tramado *el mal*, pon la mano sobre tu boca». [N. del T.].

Se sigue de esto que cualquiera que diga que todo en el mundo nos cuenta una historia no hace sino expresar otro de los dogmas monistas que el hombre cree por su propia cuenta. Es fácil ver pluralistamente la historia del mundo como una cuerda en la que cada uno de sus hilos cuenta una historia separada, pero es más difícil entender cada entrecruzamiento de la cuerda como un hecho absolutamente aislado y sumar la totalidad de las series longitudinales en un ser viviendo una vida indivisa. En la embriología encontramos una analogía que nos puede ayudar. El científico que mira a través del microscopio hace cientos de cortes planos de un embrión dado y mentalmente los une en un conjunto sólido. Los grandes componentes del mundo, en cuanto seres, parecen como los hilos de la cuerda, ser discontinuos transversalmente y coherentes solo en la dirección longitudinal. Seguidos en esa dirección son múltiples. Hasta el embriólogo, al seguir al *desarrollo* de su objeto, tiene que tratar cada vez la historia individual de cada órgano. La unión estética *absoluta* es así otro ideal meramente abstracto. El mundo aparece como algo más épico que dramático.

Vemos, pues, cómo el mundo está unificado por sus muchos sistemas, clases, propósitos y dramas. Que hay más unión en todos estos modos de lo que abiertamente aparece es, sin duda, ciertamente verdadero. Que *pueda* existir un propósito, sistema, especie e historia soberana es una hipótesis legítima. Todo lo que aquí se dice es que es aventurado afirmar esto dogmáticamente, sin mejor experiencia que la que actualmente poseemos.

8. El *gran denkmittel*³ monista durante los últimos cien últimos años ha sido la noción *de un conocedor*. Lo múltiple existe solo como objeto para su pensamiento —existe, como si dijéramos, en un sueño—, y *cuando conoce* lo múltiple tiene

³ Instrumento del pensamiento.

un propósito, forma un sistema, tiene una narrativa para él. Esta noción de una *unidad noética que envuelve todas* las cosas es la más sublime consecución de las concepciones de la filosofía intelectualista. Aquellos que creen en lo Absoluto, como se denomina al omnisciente, suelen decir que lo hacen por razones coercitivas que los pensadores clarividentes no pueden eludir. Lo Absoluto tiene consecuencias prácticas de largo alcance sobre algunas de las cuales llamé la atención en mi segunda conferencia. De ser ciertas, se seguirían seguramente muchas clases de diferencia importantes para nosotros. No puedo tratar aquí todas las demostraciones lógicas de la existencia de tal ser, más allá de decir que ninguna de ellas me gusta nada. Por ello, debo tratar la noción de un ser omnisciente simplemente como una hipótesis de modo paralelo, lógicamente a la noción pluralista de que no existe punto de vista ni foco de información desde el cual sea visible de una vez el contenido completo del Universo. «La conciencia de Dios», dice el profesor Royce⁴, «forma en su totalidad un momento consciente luminosamente transparente» —es el tipo de unidad noética sobre el que el racionalismo insiste—. El empirismo, por otro lado, está satisfecho con el tipo de unidad noética que es humanamente familiar. Todo es conocido por *algún* conocedor junto con algo más, pero los conocedores pueden al fin ser irreduciblemente múltiples y el mayor conocedor de todos ellos puede, sin embargo, no conocer la totalidad de las cosas o incluso conocer lo que conoce de una sola vez, pudiendo fácilmente olvidar. Cualquiera que sea el tipo obtenido, el mundo todavía sería noéticamente un Universo. Sus partes estarán unidas por el conocimiento, pero en un caso, el conocimiento se encuentra absolutamente unificado, en el otro, hilvanado y superpuesto.

⁴ *The Conception of God*, New York, 1897, página 292. [Nota del Autor].

La noción de un Conocedor omnisciente eterno o instantáneo —ambos calificativos que vienen a significar lo mismo— es, según dije, la gran hazaña intelectualista de nuestro tiempo. Prácticamente ha expulsado la noción de «sustancia» que los primeros filósofos dieron tanto valor y con la que hacían tanto trabajo de unificación —sustancia universal existente en sí y por sí misma, y de la cual todos los particulares de la experiencia no son sino formas a las que sirve de apoyo—. La sustancia ha sucumbido a la crítica pragmática de la escuela inglesa. Ahora aparece con otro nombre por el hecho de que los fenómenos se presentan agrupados y se dan y se constituyen en formas coherentes; las mismas formas en las que nosotros conocedores finitos, experimentamos o pensamos conjuntamente. Estas formas de conjunción son tanto partes del tejido de la experiencia como los términos que los conectan. Es un gran logro pragmático para el idealismo reciente el hacer que el mundo esté entrelazado según estas formas directamente representables en vez de derivar su unidad de la «inherencia» de sus partes —cualquiera que fuese su significación— en un principio no imaginable detrás de la escena.

El «mundo es Uno», por lo tanto, en cuanto lo experimentamos concatenado, uno por las muchas conjunciones definidas con que se nos aparece. Pero, entonces también, *no* uno por las muchas definidas *disyunciones* con las que nos encontramos. Tales unidades y multiplicidades se obtienen en aspectos que pueden ser nombrados separadamente. No es ni un universo puro y simple ni un puro y simple multiverso. Sus varias maneras de ser uno sugieren, para su exacta indagación, otros tantos programas de trabajo científico. Por esto, la cuestión pragmática, ¿qué es conocido como la unidad?, ¿qué diferencia práctica implica?, nos evita toda la excitación febril de tener que considerarlo como un principio de sublimidad y nos lleva hacia delante en la corriente de la experiencia con la cabeza fría. La corriente puede revelarnos

mucha más conexión y unión de la que ahora sospechamos, pero no estamos autorizados sobre principios pragmáticos a demandar por adelantado la unidad absoluta en ningún respecto.

Es tan difícil ver definitivamente lo que la unidad absoluta puede significar que, probablemente, la mayoría de ustedes estarán satisfechos con la actitud sobria que hemos alcanzado. No obstante, hay posiblemente algunas almas radicalmente monistas que no estén contentas admitiendo a la par lo uno y lo múltiple. La unión de varios grados, la unión de diversos tipos, la unión que se detiene en los no conductores, la que solo se propaga por proximidad, y que significa en muchos casos solamente proximidad externa y no un vínculo más íntimo, unión de concatenación, en resumen, toda esa clase de cosas pueden parecer una fase intermedia del pensamiento. La unidad de las cosas, superior a su multiplicidad, ustedes piensan que debe ser también más profundamente verdadera, debe ser el aspecto más real del mundo. El punto de vista pragmático, podéis tener por seguro, nos da un universo imperfectamente racional. El universo real debe formar una unidad incondicional del ser, algo consolidado, con sus partes completamente coimplicadas. Solo entonces podríamos podremos considerar nuestro estado completamente racional.

No hay duda de que este ultramonista modo de pensar tiene una gran importancia para muchas mentes. «Una Vida, Una Verdad, Un Amor, Un Principio, Una Bondad, Un Dios» —cito un folleto de la Ciencia Cristiana que el correo de hoy ha dejado en mis manos—. Indudablemente tal confesión de fe tiene pragmáticamente un valor emocional e indudablemente la palabra «uno» contribuye a ese valor casi tanto como las otras palabras. Pero si intentamos tomar conciencia *intelectualmente* de lo que posiblemente podemos querer decir con esta sobreabundancia de unidad, tenemos que tomar de nuevo nuestras determinaciones pragmáticas.

Significa o el mero término Uno, el universo de discurso, o la suma total de todas las conjunciones y concatenaciones particulares averiguables o, finalmente, algún vehículo de conjunción totalmente inclusivo, como un origen, un propósito, un conocedor. De hecho siempre significa un *conocedor* para quienes lo consideran hoy intelectualmente. El uno conocedor implica, ellos piensan, las otras formas de conjunción. Su mundo debe tener todas sus partes coimpliadas en la unidad del retrato estético-lógico-teleológico que constituye su sueño eterno.

Sin embargo, el carácter del retrato del conocedor absoluto es tan imposible de representar claramente para nosotros que cabe suponer muy bien que la autoridad que el monismo absoluto indudablemente posee, y que posiblemente seguirá poseyendo sobre algunas personas, extrae sus fuerzas menos de principios intelectuales que de principios místicos. Para interpretar el monismo absoluto dignamente hay que ser un místico. Los estados mentales místicos de varios grados conocidos en la historia, usualmente aunque no siempre, conllevan una visión monista. Esta no es ocasión adecuada para tratar la cuestión general del misticismo pero citaré una declaración mística para mostrar lo que quiero decir. El modelo de todos los sistemas monistas es la filosofía vedanta del Indostán, y el modelo de todos los misioneros vedantas fue el difunto Swami Vivekananda, que visitó hace algunos años nuestro país. El método de la filosofía Vedanta es el método místico. No se razona sino que después de pasar por una cierta disciplina *se ve*, y, habiendo visto, se puede hablar de la verdad. Vivekananda habla así de la verdad en una de las conferencias que dio aquí:

¿Qué mayor miseria para el que ve esta unidad en el Universo, esta unidad de la vida, esta unidad en todo? Esta separación entre hombre y hombre, entre hombre y mujer, entre hombre y niño, entre nación y nación, entre la tierra y la luna,

entre la luna y el sol; esta separación entre átomo y átomo es la causa real de toda miseria, y que la filosofía vedanta dice que no existe tal separación, que no es real. La separación es solo aparente, superficial. En el corazón de las cosas persiste la Unidad. Quien se adentre encontrará la unidad entre hombre y hombre, mujeres y niños, razas y razas, altos y bajos, ricos y pobres, dioses y hombres. Todos son uno, y los animales también, si se profundiza lo suficiente y el que lo ha conseguido no padecerá más engaños. ¿Dónde hay más engaño para él? ¿Qué habrá que pueda ocasionarla? Conoce la realidad de todas las cosas, el secreto de todas las cosas. ¿Dónde habrá más miseria para él? ¿Qué desea? Ha rastreado la realidad de cada cosa en el Señor, ese centro y Unidad de todo y que es Felicidad Eterna, Conocimiento Eterno, Existencia Eterna. Ni la muerte ni la enfermedad ni la tristeza ni la miseria ni el descontento están allí. En el centro, la realidad, no hay nadie que deba ser llorado, nadie por quién sentir pena. Él lo ha penetrado todo, el Uno Puro, el Incorpóreo, el Informe, el Inmaculado, el Sabio, el Gran poeta, el que Existe por sí mismo, el que da a cada cual lo que merece.

Adviértase cuán radical es aquí el carácter del monismo. No es solo que la separación sea superada o vencida por lo Uno, sino que se niega su misma existencia. No hay tal multiplicidad. Nosotros no *somos* partes del Uno, *este* carece de partes y puesto que en un sentido nosotros innegablemente *somos*, debe ser que cada uno de nosotros es el Uno, indivisible y totalmente. *Un absoluto uno y yo ese uno*. Seguramente tenemos aquí el principio de una religión que, emocionalmente considerada, tiene un alto valor pragmático, y proporciona una espléndida y perfecta seguridad. En otro lugar dice nuestro Swami:

Quando el hombre se ha visto a sí mismo como uno con el Ser infinito del Universo, cuando toda separación ha ce-

sado, cuando todos los hombres, las mujeres, los ángeles, los dioses, los animales, las plantas, el Universo todo, han sido mezclados en esa unidad, entonces todo temor desaparece. ¿A quién temer? ¿Puedo dañarme a mí mismo? ¿Puedo matarme a mí mismo? ¿Puedo insultarme a mí mismo? ¿Te temes a ti mismo? Así pues, habrá desaparecido toda tristeza. ¿Qué puede ocasionármela? Soy la Única Existencia del Universo. Así pues, desaparecerán todos los celos, ¿de quién habría de tener celos?, ¿de mí mismo? Así pues, desaparecen todos los malos sentimientos, ¿contra quién tendré malos sentimientos?, ¿contra mí mismo? No hay nadie en el Universo sino yo... Destruid la diferenciación, destruid la superstición de lo múltiple. «Él, que en este mundo de lo múltiple, ve lo uno; él, que en esta masa de insensibilidad, vea el Ser Uno Sensible; él, que en este mundo de sombra capta esa Realidad, a él le pertenece la paz eterna, y a nadie más, y a nadie más.

A todos nos place un poco esta música monista: eleva y reconforta. Todos tenemos en nosotros el germen del misticismo. Y cuando nuestros idealistas recitan sus argumentos en favor del Absoluto diciendo que la más leve unión admitida en cualquier parte lleva lógicamente la Unidad absoluta con ella y que la más leve separación admitida en cualquier parte lleva la desunión irremediable y completa, no puedo dejar de sospechar que los notorios puntos débiles en los razonamientos intelectuales que ellos suelen usar están protegidos de su propia crítica por un sentimiento místico de que, lógico o no, la Unidad absoluta debe de algún modo ser cierta a toda costa. La Unidad sobrepasa la separación *moral* de todos modos. En la pasión del amor tenemos el germen místico de lo que podría significar una unión total de toda la vida sensible. Este germen místico se despierta en nosotros al oír las expresiones monistas, reconoce su autoridad y asigna a las consideraciones intelectuales un lugar secundario.

No seguiré con estos aspectos morales y religiosos de la cuestión en esta lección. Cuando llegue a mi lectura final, habrá algo más que decir.

Dejando fuera de consideración por el momento la autoridad que la visión mística se pueda conjeturar que posee, tratemos el problema de lo uno y lo múltiple de modo puramente intelectual, y veremos así claramente el lugar del pragmatismo. Con su criterio de las diferencias prácticas que hacen las teorías, vemos que debe abjurar igualmente del monismo absoluto como del pluralismo absoluto. El mundo es uno en la medida en que sus partes se entrelazan conjuntamente por alguna conexión definida. Es múltiple en cuanto no quepa obtener alguna conexión definida. Y, finalmente, va creciendo haciéndose más y más unificado mediante aquellos sistemas de unión que las energías humanas van estableciendo a medida que el tiempo avanza.

Es posible imaginar universos alternativos al que conocemos y en los cuales los más varios grados y tipos de unión deben tener cabida. Así, el universo de grado inferior sería un mundo de meros *añadidos*, cuyas partes estuvieran ligadas solamente por la conjunción «y». Los espacios y tiempos de nuestra imaginación, los objetos y hechos de nuestros diarios sueños, no son solo más o menos incoherentes *inter se*, sino que están completamente aislados de relación definida con los contenidos similares de cualquier otra mente. Nuestros diferentes ensueños de este momento se compenetran muy vagamente sin influirse ni interrumpirse. Coexisten, pero sin un orden ni un receptáculo, y son la aproximación más cercana que cabe establecer para un «múltiple» absoluto que podamos concebir. No cabe imaginar una razón por la que *deberían* ser conocidos todos conjuntamente y, mucho menos, si fueran conocidos conjuntamente, cómo podrían ser conocidos como un todo sistemático.

Pero añadid nuestras sensaciones y acciones corporales y la unión ascenderá a un grado mucho más alto. Nuestros *audita et visa* y nuestros actos caen en aquellos receptáculos de tiempo y espacio en los que cada hecho encuentra su fecha y sitio. Forman «cosas» y constituyen «clases» que pueden ser clasificados. Y aún podemos imaginar un mundo de cosas y de géneros en el cual las interacciones causales que nos son tan familiares no deberían existir. Todo en él sería inerte hacia cualquier otra cosa, rechazando propagar su influencia. O podrían pasar las influencias mecánicas, pero no las químicas. Tales mundos serían mucho menos unificados que los nuestros. Y aún también puede existir completa interacción físico-química, pero no de las mentes; o de las mentes pero completamente privadas, sin vida social; o vida social limitada a las relaciones con conocidos pero sin amor; o con amor pero sin costumbres o instituciones que las debieran sistematizar. Ninguno de estos grados de universo sería absolutamente irracional o desintegrado, aun cuando pudiera aparecer como inferior mirado desde los grados más altos. Por ejemplo, si las mentes humanas llegaran a conectarse «telepáticamente», de modo que conociéramos de forma inmediata, o pudiéramos bajo ciertas condiciones conocer inmediatamente, lo que nuestros semejantes estuviesen pensando, el mundo en que vivimos parecería a los pensadores de aquel otro mundo ser de un grado inferior.

Con toda la eternidad pasada a nuestra disposición para hacer conjeturas, sería lícito preguntarse si las varias clases de unión realizadas en el universo que habitamos pudieran no haber evolucionado sucesivamente, al modo en que ahora vemos los sistemas humanos evolucionando a consecuencia de las necesidades humanas. Si tal hipótesis fuera legítima, la unidad total habría de aparecer al final de las cosas más bien que en su origen. En otras palabras, la noción de lo «Absoluto» tendría que ser reemplazada por la de lo «Último». Las dos nociones tendrían el mismo contenido —a saber,

el contenido de hecho máximamente unificado— pero sus relaciones temporales estarían positivamente invertidas⁵.

Después de discutir la unidad del Universo de este modo pragmático, se advertirá por qué yo dije en mi segunda conferencia anterior, tomando prestada la palabra de mi amigo G. Papini, que el pragmatismo tiende a *flexibilizar* todas nuestras teorías. La unidad del mundo solo ha sido afirmada, por lo general, abstractamente y como si, quienquiera que la discutiera, fuese un idiota. El temperamento monista ha sido tan vehemente, a veces casi convulsivo, que este modo de mantener una doctrina no se compagina con la discusión razonada y el establecimiento de distinciones. En particular, la teoría de lo Absoluto ha tenido que ser un artículo de fe afirmado de modo dogmático y exclusivo. El Uno y el Todo, primero en el orden del ser y el conocer, lógicamente necesario por sí mismo, y uniendo todas las cosas menores dentro de la trama de los lazos de la mutua necesidad, ¿cómo podría mitigar en algo su interna rigidez? La más ligera sospecha de pluralismo, la más mínima señal de independencia de una de sus partes con respecto al control de la totalidad, la arruinaría. La unidad absoluta no tolera grados, como tampoco se admitiría que se pudiera proclamar la absoluta pureza de un vaso de agua que contuviera aunque fuese un solo germen de cólera. La independencia de una parte, aunque fuera pequeña e infinitesimal, sería para lo Absoluto tan fatal como un germen de cólera.

Por otra parte, el pluralismo no ha tenido necesidad de este temperamento rigorista y dogmático. Con que se admita *alguna* separación entre las cosas, leves movimientos de independencia, algún juego libre de las partes entre sí, algo de novedad o de azar por minúsculo que fuese, estará ampliamente satisfecha y concederá, por grande que sea, la

⁵ Véase sobre lo *Último* el ensayo de Schiller «Activity and Substance», en su libro titulado *Humanism*, pág. 204. [Nota del Autor].

cantidad que sea de unión real. Cuánta unión puede llegar a existir es una cuestión que solo puede ser decidida empíricamente. La cantidad puede ser enorme, colosal, pero el monismo absoluto quedaría despedazado si, junto con la unión hubiese de ser concedida la más ligera modificación, el más incipiente inicio, la traza más insignificante, de una separación que no pudiese ser «superada».

El pragmatismo, dependiendo de la validez empírica final de lo que el equilibrio de la unión y la desunión entre las cosas pueda ser, debe obviamente ponerse del lado pluralista. Admite que podría llegar algún día en que hasta la unión total, con un conocedor, un origen y un universo consolidado en cualquier modo pensable, pudiera llegar a ser la más aceptable de las hipótesis. Mientras tanto, la hipótesis opuesta de un mundo todavía imperfectamente unificado, y quizá siempre persista así, debe sinceramente ser profesada. Esta última hipótesis es la doctrina del pluralismo. Dado que el monismo absoluto prohíbe incluso que se la considere seriamente, etiquetándola desde el principio como irracional, es claro que el pragmatismo habrá de volver la espalda al monismo absoluto y seguir la senda más empírica del pluralismo.

Esto nos deja con el mundo del sentido común, en el que nosotros encontramos las cosas en parte conectadas y en parte desconectadas. ¿Qué significan, entonces, las palabras «cosas» y «conjunciones», consideradas pragmáticamente? En mi próxima conferencia aplicaré el método pragmático a la fase del filosofar conocida como sentido común.

Conferencia V

El pragmatismo y el sentido común

El pluralismo noético ♦ Cómo nuestro conocimiento crece
♦ Formas anteriores de pensamiento permanecen ♦ Los antepasados prehistóricos *descubrieron* los conceptos del sentido común ♦ Lista de ellos ♦ Entraron en uso gradualmente
♦ Espacio y tiempo ♦ «Cosas» ♦ Clases ♦ «Causa» y «ley» ♦ El sentido común, un estadio en la evolución mental debida a los genios ♦ Las fases «críticas»: 1. científica y 2. filosófica, comparadas con el sentido común ♦ Es imposible decir cuál es la más «verdadera»



En la conferencia anterior cambiamos el modo usual de tratar la unidad del Universo como un principio, sublime en toda su pureza, por el estudio de las clases especiales de unión que el Universo comprende. Encontramos que muchos de estos coexisten con clases de separación igualmente reales. «¿Hasta dónde he sido verificado?» es la pregunta que cada género de unión y de separación hace, de modo que, como buenos pragmatistas, tengamos que mirar hacia la experiencia, hacia los «hechos».

La unidad absoluta persiste, pero solo como una hipótesis, y esa se reduce en la actualidad a la de un conocedor om-

nisciente que ve todas las cosas sin excepción constituyendo un simple hecho sistemático. Pero el conocedor en cuestión todavía puede ser concebido bien como un Absoluto bien como un Último. Y contra la hipótesis de su existencia en una u otra forma, se puede legítimamente mantener la contrahipótesis de que el más amplio campo de conocimiento que haya existido o pueda existir contiene alguna ignorancia. Algunas partículas de información siempre se pueden escapar.

Esta es la hipótesis del *pluralismo noético* que los monistas consideran tan absurda. Dado que estamos obligados a tratarlo tan respetuosamente como al monismo noético, hasta que los hechos no decidan la cuestión, encontramos que nuestro pragmatismo, aunque originariamente no es sino un método, nos ha obligado a considerar con simpatía el punto de vista pluralista. *Puede* ser que algunas partes del mundo estén conectadas tan vagamente con algunas otras como para que no puedan estar enlazadas sino por la cópula *y*. Incluso pueden ir y venir sin que otras partes sufran cambio interno alguno. El pragmatismo se siente incapaz de apartar de una seria consideración esta visión pluralista de un mundo de constitución *aditiva*. Pero esta visión conduce a la posterior hipótesis de que el mundo actual, en vez de ser «eternamente» completo, como los monistas nos aseguran, puede ser eternamente incompleto y sujeto continuamente a la adición o a pérdidas.

En todo caso, es verdaderamente incompleto en un sentido, y lo es de manera flagrante. El mismo hecho de que debatamos la cuestión demuestra que nuestro *conocimiento* es incompleto en la actualidad y sujeto a adición. En relación con el conocimiento que contiene, el mundo cambia y crece de modo genuino. Algunas observaciones generales sobre el modo en que se completa nuestro conocimiento —cuando se completa— nos conducen muy convenientemente al asunto de esta conferencia, que es el del «Sentido Común».

Para empezar, nuestro conocimiento crece *a trozos*. Los trozos pueden ser grandes o pequeños pero el conocimiento nunca crece todo a la vez. Algunos viejos conocimientos siempre permanecen como eran. Permítannos suponer que su conocimiento del pragmatismo está creciendo ahora. Más tarde su crecimiento puede implicar considerables modificaciones de opiniones que antes se tenían por verdaderas. Pero estas modificaciones se establecen gradualmente. Para tomar el ejemplo más cercano posible, considérese estas conferencias mías. Lo primero que se gana en ellas es una pequeña cantidad de nueva información, unas cuantas nuevas definiciones, o distinciones o puntos de vista. Pero mientras estas ideas especiales se van añadiendo el resto de su conocimiento permanece intacto, y solo gradualmente se «alinearán» sus opiniones previas con las novedades que yo trato de inculcarles, y se modificará su contenido en un pequeño grado.

Se me escucha ahora, según supongo, con cierta predisposición por la idea que tienen de mi competencia, lo cual afecta a vuestra recepción de lo que diga. Pero suponed que súbitamente interrumpo mi conferencia y rompo a cantar con hermosa voz de barítono: «señores, no nos iremos de aquí hasta mañana». Este nuevo hecho no solo irá a sumarse a vuestros conocimientos, sino que les obligaría a definirme de un modo muy diferente y modificaría su opinión ulterior sobre la filosofía pragmática y, en general, actuaría reestructurando un cierto número de sus ideas. Su entendimiento en tal proceso se tensa, y algunas veces de manera dolorosa, entre sus viejas creencias y las novedades que las experiencias traen consigo.

Por eso nuestro entendimiento crece a trozos y, como hacen las manchas de grasa, se extienden. Nosotros, por nuestra parte, no las dejamos extenderse en la medida de lo posible y mantenemos inalterados, en la medida en que podemos, tanto nuestros antiguos conocimientos como mu-

chos de nuestros antiguos prejuicios y creencias. Más que renovar, lo que hacemos es parchear y remendar. La novedad reblandece y tiñe la antigua masa pero también es afectada por lo que absorbe. Nuestro pasado comprende y coopera, y en el nuevo equilibrio en el que desemboca cada paso hacia delante en el que el proceso de aprendizaje termina, en raras ocasiones ocurre que el nuevo hecho se añada «crudo». Por lo común se inserta cocinado, podría uno decir, o como guisado en la salsa de lo viejo.

De esto resultan nuevas verdades derivadas de las recientes experiencias y de viejas verdades, combinadas y modificándose recíprocamente. Y, puesto que este es el caso en los cambios de opinión de hoy, no hay razón para asumir que no ha acontecido así en otros tiempos. De ello se sigue que los viejos modos de pensar pueden haber sobrevivido a través de todas los cambios que hayan podido venir posteriormente en las opiniones de los hombres. No han quedado, pues, cancelados del todo los más primitivos modos de pensar. Pueden permanecer como pruebas indelebles de acontecimientos de la historia de la especie como nuestros cinco dedos, los huesecillos del oído, nuestro rudimentario apéndice caudal, y otras peculiaridades «vestigiales». Nuestros antepasados pueden haber seguido en algunos momentos rutas de pensamiento que nunca hubiesen imaginado hallar, pero una vez seguidas, a la vista de los hechos, la herencia continúa. Cuando se empieza una pieza de música con una cierta clave, se debe mantener hasta el final. Podéis alterar vuestra casa *ad libitum*, pero la planta trazada por el primer arquitecto permanece. Se pueden hacer grandes modificaciones pero no se puede cambiar una iglesia gótica y transformarla en un templo dórico. Y puedes enjuagar y enjuagar la botella pero no conseguir que desaparezca el gusto a medicamento o whisky que tuviera primeramente.

Mi tesis ahora es esta: *nuestros modos fundamentales de pensar sobre las cosas son descubrimientos de nuestros remotos*

antepasados, los cuales han podido conservarse a sí mismos a través de la experiencia de los tiempos posteriores. Ellos constituyen una gran fase de equilibrio en el desarrollo del entendimiento humano, la fase del sentido común. Sobre esta fase han ido formándose otras fases, pero no han tenido éxito en desplazar a aquella. Permítanme considerar esta primera fase del sentido común como si fuera la fase final.

En el lenguaje corriente el sentido común en una persona denota su buen juicio, su carencia de extravagancia, su *buen sentido*. En filosofía significa algo enteramente diferente, significa su uso de ciertas formas intelectuales o categorías de pensamiento. Si fuéramos langostas o abejas, pudiera ser que nuestra organización nos hubiese llevado a emplear modos completamente diversos de aprehender nuestras experiencias. *Pudiera* ser también (no podemos denegar esto dogmáticamente) que tales categorías, inimaginables por nosotros en la actualidad, hubiesen demostrado ser en conjunto tan útiles para el manejo de nuestras experiencias mentalmente como las que realmente usamos.

Si esto suena paradójico a alguien, déjenle que piense en la Geometría analítica. Las mismas figuras que Euclides definiera por sus relaciones intrínsecas, fueron definidas por Descartes por relación con sus puntos, con coordenadas eventuales, lo que dio por resultado un modo más potente y absolutamente diferente de considerar las curvas. Todas nuestras concepciones son lo que los alemanes denominaron *denkmittel*, queriendo decir con ello que manejamos los hechos pensando en ellos. La experiencia, simplemente como tal, no llega a nosotros marcada y etiquetada, tenemos que descubrir primero lo que es. Kant dice de ella que en su primera intención una *gewuehl der erscheinungen*, una *rhapsodie der wahrnehmungen*¹, una heterogeneidad que tenemos

¹ «Un caos de fenómenos, una rapsodia de percepciones».

que unificar con nuestro juicio. Lo que solemos hacer es formular un sistema de conceptos mentalmente clasificados, ordenados o conectados de algún modo intelectual, y luego emplearlo como un registro para las impresiones que se nos presentan. Cuando cada uno de ellos está referido a un lugar posible del sistema conceptual, se dice que ha sido «entendida». Esta noción de multiplicidades «paralelas» con sus elementos permaneciendo recíprocamente en «relaciones uno a uno», está demostrando ser tan útil en la actualidad en matemáticas y lógica como para sustituir cada vez más las antiguas concepciones clasificatorias. Hay muchos sistemas conceptuales de esta clase y la multiplicidad sensorial es también uno de ellos. Encuentra una relación uno a uno para las impresiones sensoriales *en cualquier lugar* entre los conceptos y en cierto modo estarás racionalizando las impresiones. Pero, obviamente, se puede racionalizarlas usando varios sistemas conceptuales.

El viejo modo de sentido común de racionalizarlas es mediante una serie de conceptos, los más importantes de los cuales son:

Cosa	Lo mismo o lo diferente
Géneros	Sujetos y atributos
Cuerpos	Lo imaginario
Un espacio	Un tiempo
Influencias causales	Mentes
	Lo real

Nos hallamos tan familiarizados con el orden en que estas nociones han venido tejiéndose desde tiempo inmemorial en la trama de nuestras percepciones, que encontramos difícil advertir cuán poco siguen estas una rutina fijada cuando las consideramos por sí mismas. La palabra tiempo (el meteorológico) es un buen ejemplo aquí. En Boston, por ejemplo, el tiempo casi carece de rutina, siendo la única ley que si tienes

el mismo tiempo dos días seguidos probablemente, aunque no sea seguro, es que habrá de cambiar al tercero. Así pues, la experiencia sobre el tiempo tal como se da en Boston es discontinua y caótica. En cuanto a temperatura, el viento, la lluvia y las horas de sol, puede cambiar hasta tres veces en el día. Pero el observatorio meteorológico de Washington intelectualiza este desorden convirtiendo en *episódico* cada parte sucesiva del tiempo de Boston. Lo refiere así a su lugar y momento en un ciclón continental en cuya historia los cambios locales vienen a ser enlazados como perlas en un collar.

Parece, pues, casi cierto, que los niños y los animales inferiores consideran sus experiencias del mismo modo que los bostonianos no instruidos hacen con su tiempo. Ellos no saben más del espacio y del tiempo como receptáculos del mundo, o de sujetos permanentes y predicados cambiantes, o de causas o de géneros, o de pensamientos o de cosas, que nuestras personas corrientes saben de los ciclones continentales. El sonajero de un bebé se cae de las manos pero no hace por buscarlo. Para él, *se ha ido*, como desaparece la llama de una vela y vuelve cuando lo colocas de nuevo en sus manos, como la llama vuelve cuando se reenciende la vela. Evidentemente, no se le ha ocurrido la idea de que sea una «cosa» cuya existencia, permanente por sí misma, pudiera interpolar entre sus sucesivas apariciones. Lo mismo cabe decir de los perros. Lo que está fuera de su vista lo está de su entendimiento. Es bastante evidente que estos carecen de una tendencia *general* a interpolar «cosas». Permítanme citar un pasaje de mi colega G. Santayana.

Si un perro, husmeando satisfecho, ve a su amo llegar tras larga ausencia... no pide las razones por las que su amo se fue, por qué vuelve, por qué debería quererlo, o por qué mientras está echado a sus pies se olvida de él y comienza a gruñir y soñar con la caza. Todo esto es un completo miste-

rio, completamente ignorado. Esta experiencia tiene cierta variedad, escenario y un cierto ritmo vital, y su descripción puede ser contada en verso ditirámico. Se mueve completamente por inspiración, cada evento es providencial, cada acto, impremeditado. Se habrían combinado la libertad absoluta con un absoluto desamparo. Se depende enteramente del favor divino, aunque tal incomprensible agencia no sea distinguible de nuestra propia vida... Mas incluso las figuras de tal desordenado drama tienen sus salidas y entradas, y sus señales pueden ser gradualmente descubiertas por un ser capaz de fijar su atención y de retener el orden de los acontecimientos... A medida que tal comprensión progresa, cada momento de experiencia empieza a ser consecuencia y a la vez profética del resto. Los momentos de calma en la vida se hallan llenos de fuerza y sus espasmos plenos de recursos. Ninguna emoción puede abrumar al entendimiento porque ninguna tiene su base o punto de partida completamente oculto; ningún evento puede desconcertarlo completamente porque puede ver más allá. Se pueden buscar medios para escapar del peor apuro, y mientras que cada momento se había llenado anteriormente solo con sus propias aventuras y su emoción sorprendida, cada uno deja ahora sitio para la lección de lo que fue antes y supone lo que puede ser la trama del conjunto².

Hasta la ciencia y la filosofía de nuestros días están todavía laboriosamente intentando separar lo fantástico de las realidades de nuestra experiencia. En tiempos primitivos, solo se hacían incipientes distinciones en este sentido. Los hombres creían cualquier cosa que pensaban con viveza y mezclaban en el mismo plano inextricablemente los sueños con las realidades. Las categorías de «pensamiento» y «cosa»

² *The life of Reason: Reason in Common Sense*, 1909, pág. 59. [Nota del Autor].

son indispensables aquí, pero en lugar de ser realidades nosotros llamamos ahora a ciertas experiencias «pensamientos». No hay una categoría, entre las enumeradas, de las que nosotros no podamos imaginar un uso que no se haya originado históricamente y que se haya extendido gradualmente.

Ese Tiempo único en que todos creemos y en el cual todo acontecimiento tiene fecha definida, ese Espacio único en el que cada cosa tiene su posición; esas nociones abstractas unifican el mundo de modo incomparable. Pero en su forma acabada como conceptos, ¡cuánto difieren de las desperdigadas y desordenadas experiencias de tiempo y espacio del hombre primitivo! Todo cuanto nos ocurre trae su propia duración y extensión y ambas vienen rodeadas de un «más» marginal que tropieza con la duración y extensión de la próxima cosa que viene. Pero pronto perdemos toda nuestra orientación y no solo nuestros hijos no hacen distinción entre el ayer y el anteayer, mezclando todo el pasado, sino que también los adultos lo hacemos así siempre que estamos ante una gran extensión de tiempo. Lo mismo ocurre con los espacios. En un mapa puedo advertir claramente la relación de Londres, Constantinopla y Pekín con el lugar donde yo estoy. En realidad me falta *sentir* los hechos que el mapa simboliza. Las direcciones y las distancias son vagas, confusas, están mezcladas. El espacio cósmico y el tiempo cósmico, lejos de ser las intuiciones de Kant, son construcciones tan patentemente artificiales como cualquier otra que la ciencia pueda demostrar. La gran mayoría de los seres humanos no usa estas nociones, pero vive en tiempos y espacios plurales, interpenetrantes y *durcheinander*³.

De nuevo las «cosas» permanentes, la «misma» cosa y sus varias «apariencias» y «alteraciones», las diferentes «clases» de cosa; con la «clase» empleada finalmente como un

³ Intercambiables.

«predicado», del cual la cosa permanece como «sujeto»... ¡Qué manera de arreglar el enredo del flujo inmediato de nuestra experiencia y de la variedad sensible denota esta lista de términos! Y ello es solo la más pequeña parte de su flujo de la experiencia que cualquiera arregla aplicándole estos instrumentos conceptuales. Más allá de ellos, nuestros inferiores antepasados solo emplearon, y esto de un modo vago e inadecuado, la noción de «lo mismo otra vez». Pero si incluso entonces se les hubiese preguntado si lo mismo era una «cosa» que había perdurado a través del intervalo en que no aparecía, probablemente se hubiesen considerado perdidos, y habrían respondido que jamás se les ocurrió tal cuestión ni la consideraron bajo ese punto de vista.

Las clases y la igualdad de clases, ¡qué colosalmente útil *denkmittel* para encontrar nuestro camino entre lo múltiple! La multiplicidad puede haber sido concebida como absoluta. Las experiencias pueden haber sido todas singulares, no habiendo ocurrido ninguna de ellas dos veces. En tal mundo la lógica no habría tenido aplicación, puesto que la clase y la igualdad de clase, son solo instrumentos. Una vez que sabemos que cuanto es de una clase también es una clase de esa clase, podemos viajar a través del Universo calzando botas de siete leguas⁴. Los brutos seguramente nunca emplean tales abstracciones y los hombres civilizados las usan de las más variadas formas.

¡De nuevo influencia causal! Esto, de ser algo, parece haber sido una concepción antediluviana ya que encontramos al hombre primitivo pensando que casi todo es significativo y puede ejercer alguna clase de influencia. La búsqueda de las influencias más definidas parece haber comenzado con la cuestión, «¿qué o a quién inculpar?», en cualquier enfermedad, desastre o cosa inadecuada. Desde este centro la bús-

⁴ A toda velocidad como en el cuento de Pulgarcito.

queda de influencias causales se ha extendido. Hume y la «Ciencia» conjuntamente han tratado de eliminar toda noción de influencia sustituyendo el completamente diferente *denkmittel* de la «ley». Pero la ley es comparativamente una invención reciente y la influencia reina suprema en el reino más antiguo del sentido común.

Lo «posible», como algo menos que lo real y que lo completamente irreal, es otra de estas nociones magistrales del sentido común. Por mucho que se les critique, persistirán y a ellas volveremos en cuanto se relaje la presión crítica. El «yo», el «cuerpo», en el sentido metafísico o sustancial, no escapan a la sujeción de *esas* formas de pensamiento. En la práctica los *denkmittel* de sentido común son uniformemente victoriosos. Cada persona, a pesar de ser instruida, todavía piensa de una «cosa», según el método del sentido común, como un permanente sujeto-unidad que «sustenta» de modo intercambiable sus atributos. Nadie sinceramente y de modo fijo utiliza la noción más crítica de un grupo de cualidades sensoriales unidas mediante una ley. Disponiendo de estas categorías es como hacemos planes y los trazamos conjuntamente y conectamos todas las partes más remotas de la experiencia con las que están ante nuestros ojos. Nuestras últimas y más críticas filosofías son meras modas y fantasías comparadas con esta natural lengua madre del pensamiento.

El sentido común aparece, de este modo, como una fase perfectamente definida de nuestro entendimiento de las cosas, una fase que satisface de un modo extraordinariamente acertado los propósitos por los que pensamos. Las «cosas» existen, incluso cuando no las vemos. Sus «clases» también existen. Sus «cualidades» son aquello por lo que actúan y aquello sobre lo que actuamos, y también existen. Estas lámparas arrojan su cualidad de luz sobre cada objeto de esta habitación y *lo* interceptamos siempre que interponemos ante ella una pantalla opaca. Lo que llega a vuestros oídos

es exactamente el sonido que mis labios emiten. Es el calor sensible del fuego lo que pasa al agua en que se cuece el huevo, y podemos transformar en frialdad el calor arrojando en ella un trozo de hielo. En esta fase de la filosofía se han quedado sin excepción los pueblos no europeos. Les bastan los fines prácticos necesarios para la vida e, incluso entre nuestra propia raza, solo especímenes altamente sofisticados, las mentes corrompidas por el aprendizaje, como Berkeley los llama, han podido sospechar alguna vez que el sentido común pudiese no ser absolutamente cierto.

Pero volviendo atrás la mirada, y especulando acerca de cómo las categorías del sentido común pueden haber alcanzado su maravillosa supremacía, no aparece razón alguna por la que pueda no haber sido por un proceso exactamente igual que ese por el que las concepciones de Demócrito, de Berkeley o de Darwin alcanzaron triunfos similares en tiempos recientes. En otros términos, que pueden haber sido exitosamente *descubiertos* por genios prehistóricos cuyos nombres la noche los tiempos oculta, que pueden haber sido verificados por los hechos inmediatos de la experiencia a los que primero se acomodaron, y luego de hecho en hecho y de hombre a hombre, se pueden haber extendido hasta que el lenguaje descansó sobre ellos y nos hace ahora incapaz de pensar sobre ellos en otros términos. Tal punto de vista solo seguiría la regla, que ha probado ser tan fértil en otras partes, de asumir lo vasto y remoto para conformar las leyes de formación que podemos observar funcionando en lo pequeño y cercano.

Bastan sobradamente estas concepciones para los fines prácticos utilitarios pero parece probado, por los límites excesivamente dudosos de sus actuales aplicaciones, que comenzaron en puntos especiales de descubrimiento y que solo gradualmente fueron extendiéndose de una cosa a otra. Nosotros asumimos para ciertos propósitos un tiempo «objetivo» que *aequabiliter fluit*, pero en el que

no creemos vivamente, ni nos damos cuenta de tal fuir uniforme. El «espacio» es una noción menos vaga, pero ¿qué son las «cosas»? ¿Es la constelación una cosa? ¿Y un ejército? ¿Es una cosa un *ens rationis*, tal como el espacio o la justicia? ¿Sigue siendo «el mismo» un cuchillo cuyos mango y hoja han sido cambiados? ¿Pertenece el «estúpido»⁵, que tan seriamente discute Locke, al género humano? ¿Es la «telepatía» un «hecho» o una «fantasía»? En cuanto vas más allá del uso práctico de estas categorías (uso por lo común sugerido suficientemente por las circunstancias de los casos especiales) hacia un modo de pensar meramente curioso o especulativo, encuentras que es imposible decir dentro de qué exactos límites de hecho se aplicará cualquiera de ellos.

La filosofía peripatética, siguiendo las tendencias racionalistas, ha tratado de eternizar las categorías del sentido común tratándolas de modo muy técnico y articulado. Una «cosa», por ejemplo, es un ser, un *ente*. Un ente es un sujeto en el cual las «cualidades» son inherentes. Un sujeto es una sustancia. Las sustancias están formadas por clases y las clases son definidas en número y discretos. Estas distinciones son fundamentales y eternas. Como los términos *del discurso* son, de hecho, enormemente útiles, pero lo que ellos significan aparte de su uso en dirigir nuestro discurso para fines productivos, no aparece. Si se pregunta a un filósofo escolástico lo que una sustancia pueda ser en sí misma, aparte de su valor como soporte de los atributos, responderá sencillamente que nuestro entendimiento conoce perfectamente el significado de la palabra.

⁵ En el libro IV, cap. 4, secciones 13 y 14 de los *Ensayos sobre el entendimiento humano*, Locke se esfuerza por rechazar la existencia de clases naturales reales. La mejor prueba de ello es la existencia de monstruos y estúpidos (*changelings*). Con estos últimos quería hacer referencia a seres humanos mentalmente atrasados o severamente deformados.

Pero lo que el entendimiento conoce claramente es solo la propia palabra y su función directora. Así ocurre que el intelecto *sibi permissi*, el entendimiento solo curioso y ocioso, haya abandonado el nivel de sentido común, por lo que en términos generales puede ser denominado el nivel «crítico» del pensamiento. Y no solo entendimientos tales como los Hume, los Berkeley o los Hegel, sino los observadores prácticos de los hechos, los Galileo, los Galton o los Faraday, han encontrado imposible tratar los *ingenuos* términos del sentido común como los definitivamente reales. Así como el sentido común interpola sus constantes «cosas» entre nuestras intermitentes sensaciones, así la ciencia *extrapola* su mundo de cualidades «primarias», sus átomos, su éter, sus campos magnéticos, etc., más allá del mundo del sentido común. Las «cosas» se hacen así impalpables, invisibles, y las antiguas cosas visibles del sentido común se suponen que son el resultado de la mezcla de esas invisibles. O también toda la *ingenua* concepción de la cosa es reemplazada, y el nombre de una cosa es interpretado como denotando solamente la ley o *regel der verbindung*⁶ mediante la cual determinadas sensaciones habitualmente se suceden o coexisten.

Así, la ciencia y la filosofía crítica rompen los límites del sentido común. Con la ciencia cesa el realismo *ingenuo*: las cualidades «secundarias» empiezan a ser irreales, solo persisten las primarias. Con la filosofía crítica se echan a perder todas las cosas. Las categorías del sentido común cesan por completo de representar nada al modo del *ser* y no son sino sublimes engaños del pensamiento humano, nuestros medios de escapar del desconcierto en medio del irremediable flujo de sensaciones.

⁶ Regla de las conexiones.

Pero la tendencia científica en el pensamiento crítico, aunque primeramente inspirada por motivos puramente intelectuales, ha abierto, para nuestro asombrado punto de vista, una gama completamente inesperada de utilidades prácticas. A Galileo debemos los relojes exactos y una precisa artillería práctica; los químicos nos inundan hoy con nuevos medicamentos y sustancias colorantes; a Ampere y Faraday debemos el metro de Nueva York, y los telegramas a Marconi. Las cosas hipotéticas que tales hombres han inventado, definidas como ellos lo han hecho, están demostrando una extraordinaria fertilidad en consecuencias verificables por los sentidos. Nuestra lógica puede deducir de ellas consecuencias bajo ciertas condiciones, después podemos producir las condiciones y, rápidamente, tenemos las consecuencias ante nuestros ojos. El alcance del dominio práctico de la naturaleza puesto recientemente en nuestras manos mediante los modos de pensar científicos exceden vastamente el alcance del antiguo dominio basado en el sentido común. Su tasa de crecimiento se acelera tanto que nadie puede señalar sus límites. Uno puede incluso temer que el *ser* del humano pueda ser destruido por sus propias fuerzas, que su naturaleza fija como organismo pudiera no adaptarse al desarrollo de las siempre crecientes, tremendas funciones, diríase casi divinas funciones creativas, que su entendimiento le hace cada vez más capaz de manejar. Hasta se podría ahogar en su riqueza, como un niño que en la bañera ha abierto el grifo y no puede cerrarlo.

La fase filosófica del criticismo, mucho más riguroso en sus negaciones que la fase científica, no nos da un nuevo orden de poder práctico. Locke, Hume, Berkeley, Kant, Hegel, han sido manifiestamente estériles en cuanto a arrojar luz sobre pormenores de la naturaleza, y no puedo pensar de invención o descubrimiento alguno que pueda ser directamente referido a su peculiar pensamiento. Ni la infusión de resina de pino de Berkeley ni la hipótesis nebular de Kant

han tenido nada que ver con sus respectivos principios filosóficos. Las satisfacciones que producen a sus discípulos son intelectuales, no prácticas, e incluso entonces tenemos que confesar que hay un aspecto bastante deficiente en ellas a tomar en consideración.

Hay así, al menos, tres niveles bien caracterizados, tres fases o tipos de pensamiento acerca del mundo en que vivimos y las nociones de una fase tienen una cierta clase de mérito y los de otra fase, otras. Es imposible, sin embargo, decir cuál fase de las presentes es absolutamente más *verdadera* que las demás. El sentido común es la fase más *consolidada*, a causa de que fue el primero que tuvo su oportunidad y convirtió todo el lenguaje en su aliado. Si es a él o a la ciencia a quien corresponde la fase más *noble*, es una cuestión que afecta al juicio privado. Pero ni la consolidación ni la nobleza son por sí mismas los rasgos definitivos de verdad. Si el sentido común fuera verdadero, ¿por qué la ciencia habría tenido que marcar a las cualidades secundarias, a las que nuestro mundo debe sus más vivos intereses, como falsas e inventar en su lugar un mundo invisible de puntos y curvas y de ecuaciones matemáticas? ¿Por qué habría de necesitar de la transformación de causas y actividades en leyes de «variación funcional»? En vano el escolasticismo, el hermano más joven e instruido del sentido común, ha buscado estereotipar las formas de las que la familia humana ha hablado siempre, haciéndolas definidas y fijándolas para la eternidad. Las formas sustanciales, es decir, nuestras cualidades secundarias, escasamente pasaron del año 1600 de nuestro Señor. La gente se había ya cansado de ellas, y Galileo y Descartes, con su «nueva filosofía», les dieron solo un poco más tarde su *coup de grace*.

Pero si las nuevas clases de «cosa» científica, el mundo etéreo y corpuscular, fueran esencialmente más «verdaderos», ¿por qué habrían de haber suscitado tanta crítica dentro del cuerpo de la misma ciencia? Los lógicos científicos

andan continuamente diciendo que estas entidades y sus determinaciones, aunque concebidas de modo definido, no deben ser tenidas como literalmente reales. Es *como si* existieran, pero en realidad son como coordenadas o logaritmos, solo atajos artificiales que nos llevan de un lado a otro de la corriente de la experiencia. Podemos calcular fructíferamente con ellas, nos sirven admirablemente pero no debemos dejarnos engañar por ellas.

No hay ninguna conclusión llamativa cuando comparemos estos tipos de pensamiento con una visión que nos diga cuál es la más absolutamente verdadera. Su naturalidad, su economía intelectual, su fecundidad para la práctica, aparecen como *tests* diversos de su veracidad y, como consecuencia, quedamos confundidos. El sentido común es *mejor* para cierta esfera de la vida; la ciencia, para otra; el criticismo filosófico para una tercera; pero, cuál de ellas haya de ser la absolutamente verdadera solo lo saben los cielos. Justo ahora, si entiendo la cuestión correctamente, estamos siendo testigos de una curiosa vuelta al modo de sentido común de considerar la naturaleza física en la filosofía de la ciencia favorecida por hombres como Mach, Ostwald y Duhem. Según estos profesores, no hay hipótesis alguna más cierta que otra en el sentido de ser copia más literal de la realidad. Ellas no son sino maneras de hablar por nuestra parte comparables solo desde el punto de vista de su *uso*. La única cosa literalmente verdadera es la *realidad*, y la única realidad que conocemos es, para estos lógicos, la realidad sensible, el flujo de nuestras sensaciones y emociones a medida que pasan. La «energía» es el nombre colectivo (según Ostwald) de las sensaciones a medida que se van presentando (el movimiento, el calor, el impulso magnético, la luz o lo que fuere), cuando son medidas de cierta manera. Midiéndolos así es como somos capaces de descubrir los cambios correlacionados que ellos presentan en fórmulas incomparables por su sencillez y

utilidad para el uso humano. Son triunfos soberanos en la economía del pensamiento.

Nadie debe dejar de admirar la filosofía de la «energía». Pero a pesar de apelar a ella, las entidades hipersensibles, los corpúsculos y vibraciones, siguen manteniendo su posición para la mayoría de los físicos y químicos. Demasiada economía para ser suficiente. Profusión y no economía puede ser, después de todo, la clave de la realidad.

Estoy ocupándome aquí de cuestiones altamente técnicas, difícilmente adecuadas para la filosofía popular, y en la cual mi propia competencia es escasa. Tanto mejor, sin embargo, para mi conclusión que, en este punto, es la siguiente. La noción completa de verdad que naturalmente y sin reflexión asumimos como la simple duplicación por el entendimiento de una realidad dada y preparada, no puede ser entendida claramente. No hay una prueba simple a nuestra alcance para decidir automáticamente entre los diversos tipos de pensamiento con pretensiones de poseerla. El sentido común, la ciencia común o la filosofía corpuscular, la ciencia ultracrítica o la de la energía, y la filosofía idealista o crítica, parecen todas insuficientemente ciertas en algún respecto y dejan alguna insatisfacción. Es evidente que el conflicto de estos sistemas tan ampliamente diferentes nos obliga a revisar la idea de verdad puesto que hasta el presente carecemos de una noción definida de lo que esa palabra pueda significar. Afrontaré esta tarea en mi próxima conferencia y no añadiré sino unas pocas palabras para finalizar esta.

Hay solo dos puntos de esta conferencia que deseo que retengan. El primero es relativo al sentido común. Hemos visto que tenemos razones para sospechar que, a pesar de ser tan venerables, de ser tan universalmente usadas y de estar construidas con la misma estructura del lenguaje, sus categorías, después de todo, pueden ser solo una colección de hipótesis extraordinariamente acertadas (históricamente descubiertas o inventadas por individuos aislados, bien que

gradualmente comunicadas y utilizadas por todo el mundo) mediante las cuales nuestros antepasados unificaron desde tiempo inmemorial y ordenaron la discontinuidad de sus experiencias inmediatas poniéndose en equilibrio con la superficie de la naturaleza, tan satisfactoriamente para los fines prácticos ordinarios, que habría perdurado para siempre de no ser por la viveza intelectual de Demócrito, Arquímedes, Galileo, Berkeley y otros genios excéntricos a quienes el ejemplo de tales hombres estimuló. Os ruego que retengáis esta sospecha sobre el sentido común.

El otro punto es este. La existencia de los varios tipos de pensamiento que hemos revisado, cada uno tan espléndido para ciertos fines, aunque todos en conflicto entre sí, sin que ninguno de ellos capaz de exigir una pretensión de certeza absoluta, ¿no debería despertar una presunción favorable a la visión pragmática de que todas las teorías son *instrumentales*, es decir, modos mentales de adaptación a la realidad, más bien que revelaciones o respuestas gnósticas a los enigmas del mundo, instituidas por acción divina? Expresé este punto de vista tan claramente como pude en la segunda de estas conferencias. Indudablemente la inquietud de la actual situación teórica, el valor para algunos fines de cada nivel mental y la incapacidad, por otra parte, de eliminar a los otros de modo decisivo, sugieren este punto de vista pragmático que espero que las próximas lecturas puedan hacer enteramente convincentes. ¿No puede ser posible, después de todo, que exista una cierta ambigüedad en la verdad?

Conferencia VI

La concepción pragmatista de la verdad

Una situación polémica ♦ ¿Qué significa la adecuación con la realidad? Significa verificabilidad ♦ Verificabilidad significa capacidad para guiarnos prósperamente a través de la experiencia ♦ Verificaciones completas raramente son necesarias ♦ Las verdades «eternas» ♦ Consistencia con el lenguaje y con verdades previas ♦ Objeciones racionalistas ♦ La verdad es un *bien*, como la salud, la *riqueza*, etc. ♦ Es un *pensamiento conveniente* ♦ El pasado ♦ La verdad crece ♦ Objeciones racionalistas ♦ Réplica contra ellas



Se cuenta que, cuando Clerk Maxwell era un niño, tenía la manía de pedir que le explicasen todo, y que cuando alguien trataba de evitarlo con vagas consideraciones verbales de cualquier fenómeno, él lo interrumpía impacientemente diciendo: «sí, pero quiero que me cuentes el particular funcionamiento de esto». Si su pregunta hubiera sido acerca de la verdad, solo un pragmatista le podría haber respondido propiamente. Creo que nuestros contemporáneos pragmatistas, especialmente Schiller y Dewey, han dado la única explicación sostenible sobre el asunto. Es cuestión muy delicada, que se cuela por todos los intersticios, y difícil de tratar

en la forma esquemática que corresponde a una conferencia. Pero el punto de vista de la verdad de Schiller-Dewey ha sido tan ferozmente atacado por los filósofos racionalistas, y tan abominablemente mal entendido, que es este más que ningún otro el punto donde una simple y clara declaración debe ser hecha.

Espero que el punto de vista pragmatista sobre la verdad corra a través de las fases clásicas del curso de una teoría. Se sabe que, primero, una nueva teoría es atacada por absurda, luego admitida como cierta, aunque obvia e insignificante, y, por último, considerada tan importante que sus adversarios se proclaman su propios descubridores. Nuestra doctrina de la verdad se encuentra en el presente en la primera de estas tres fases, con síntomas de haber entrado en ciertos sectores de la fase segunda. Desearía que esta conferencia pueda ayudar a llevarla ante vuestra mirada más allá del estado correspondiente a la primera fase.

La verdad, como cualquier diccionario dirá, es una propiedad de algunas de nuestras ideas. Significa su «acuerdo» del mismo modo que la falsedad es su desacuerdo con la «realidad». Tal definición es admitida corrientemente por pragmatistas e intelectualistas. Ellos solo comienzan a discutir cuando se levanta la cuestión acerca del sentido preciso de los términos «acuerdo» y «realidad», cuando la realidad se toma como algo con lo que han de acordar nuestras ideas.

Al responder a estas cuestiones, los pragmatistas son más analíticos y meticulosos, los intelectualistas, más despreocupados e irreflexivos. La noción vulgar es que la verdadera idea debe ser copia de la realidad. Como otros puntos de vista populares, este sigue la analogía de la experiencia más corriente. Sin duda, nuestras ideas verdaderas de las cosas sensibles copian a estas. Si cierran ustedes los ojos y piensan en el reloj allí en la pared, tendrán una verdadera imagen o retrato de su esfera. Pero vuestra idea acerca de su funcionamiento (a menos que se sea relojero) es mucho menos

que una copia, aunque pase por tal, puesto que de ningún modo choca con la realidad. Incluso cuando se reduce a la palabra «funciona», esta palabra servirá convenientemente. Y cuando se habla de la función del reloj de «dar la hora» o de la «elasticidad» de su cuerda, es difícil decir con exactitud qué es lo que las ideas pueden copiar.

Adviértase que hay aquí un problema. Si las ideas no pueden copiar definidamente sus objetos, ¿qué significa entonces su acuerdo con ese objeto? Algunos idealistas parecen decir que son verdad siempre que sean lo que Dios quiso que nosotros debiéramos pensar acerca de ese objeto. Otros mantienen completamente el punto de vista de la copia y hablan como si nuestras ideas poseyeran verdad en la medida en que más se aproximen a ser copias del modo de pensar eterno de lo Absoluto.

Estos puntos de vista, como se ve, invitan a la discusión pragmatista. Pero la gran asunción de los intelectualistas es que la verdad significa esencialmente una realidad estática, inerte. Cuando se tiene una idea verdadera de algo, se habrá llegado al final del tema. Se la posee, se la conoce, se ha cumplido el destino del pensamiento. Se está donde se debe estar mentalmente, se habrá obedecido el imperativo categórico, y no hace falta nada más en ese clímax del destino racional. Epistemológicamente, se está en un equilibrio estable.

El pragmatismo, por otra parte, hace esta pregunta habitual: «Admitida como cierta una idea o una creencia, ¿qué diferencia concreta producirá su ser verdadero en la vida actual de alguien? ¿Cómo se tomará conciencia de la verdad? ¿Qué experiencias serán diferentes de las que se obtendrían si la creencia fuese falsa? En resumen, ¿cuál es el valor de cambio de la verdad en términos de experiencia?»

En el momento en que el pragmatismo plantea la pregunta se presenta la respuesta: *las ideas verdaderas son las que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las que no podemos son ideas falsas.* Esta es la diferencia práctica que

hace que tengamos ideas verdaderas. Por tanto, ese es el significado de la verdad, puesto que eso es todo por la que la verdad es conocida.

Esta es la tesis que tengo que defender. La verdad de una idea no es una propiedad estanca inherente a ella. La verdad *acontece* a una idea. Esta *se convierte* en verdad, *se hace* verdad por los acontecimientos. Su veracidad es de hecho un acontecimiento, un proceso: a saber, el proceso de su misma verificación, su *verificación*. Su validez es el proceso de su *validación*.

Pero, ¿qué significan pragmáticamente las palabras verificación y validación? Significan, una vez más, ciertas consecuencias prácticas de la idea verificada y validada. Es difícil encontrar una frase que caracterice estas consecuencias mejor que la fórmula corriente 'de acuerdo', dado que tales consecuencias son las que tenemos en mente siempre que decimos que nuestras ideas están de 'acuerdo' con la realidad. Nos llevan, a través de los actos y otras ideas que fomentan, hasta o hacia otras partes de experiencia con las que nosotros sentimos —estando este sentimiento entre nuestras posibilidades— que concuerdan con las ideas originales. Las conexiones y transiciones nos llegan, paso a paso, de modo progresivo, armonioso y satisfactorio. Esta función de orientación agradable es lo que denominamos *verificación* de una idea. Tal consideración es vaga y, en un principio, hasta parece trivial pero tiene resultados que me ocuparé en analizar a continuación.

Permítaseme comenzar por recordar el hecho de que la posesión de pensamientos verdaderos significa la posesión de instrumentos de acción inestimables, y que nuestro deber de conseguir la verdad, lejos de ser una orden vacía que proviene de los cielos, o un «impedimento» autoimpuesto por nuestro entendimiento, puede considerarse por sí mismo por excelentes razones prácticas.

La importancia para la vida humana de poseer creencias verdaderas sobre cuestiones de hecho es algo demasiado

notorio. Vivimos en un mundo de realidades que son infinitamente útiles o dañinas. Ideas que nos dicen cuáles de ellas podemos esperar que cuenten como ideas verdaderas en toda esta esfera primaria de verificación, y la persecución de tales ideas es un deber humano primario. La posesión de la verdad, lejos de ser aquí un fin en sí mismo, solo es un medio preliminar hacia otras satisfacciones vitales. Si estuviese hambriento y perdido en el bosque y encontrase algo parecido a un paso de ganado, sería de la máxima importancia que pensara que al final del camino hay un refugio, puesto que si así lo hiciese, y lo siguiese, me salvaría. El pensamiento verdadero es útil en este caso porque la casa, que es su objeto, es útil. El valor práctico de las ideas verdaderas se deriva así primariamente de la importancia práctica de sus objetos para nosotros. Sus objetos no son, de hecho, importantes siempre. En otra ocasión podría no encontrar uso para esa casa, o podría no utilizar ese refugio y entonces mi idea, a pesar de ser verificable, será prácticamente irrelevante y permanecería latente. Es obvio que, dado que casi cualquier objeto puede convertirse en algo temporalmente importante, es ventajoso tener un depósito general de verdades *extra*, de ideas que serán verdaderas de situaciones meramente posibles. Guardamos tantas verdades extra en nuestras memorias que saturamos nuestros libros de referencia. Cuando una tal verdad *extra* se hace prácticamente relevante en una de nuestras emergencias, pasa de la zona de almacenaje a trabajar en el mundo y nuestra creencia en ella se activa. Se puede decir de ella, o bien «que es útil porque es verdadera» o «es verdadera porque es útil». Ambas frases significan exactamente lo mismo, esto es, es una idea que se realiza y que se puede verificar. Verdad es el nombre para cualquier idea que comienza un proceso de verificación, útil es el nombre para su función completada en la experiencia. Las ideas verdaderas nunca se habrían singularizado como tales, nunca habrían adquirido nombre de clase ni menos

aún un nombre que sugiere valor, a menos que haya sido utilizada de este modo desde el comienzo.

Desde este simple indicio el pragmatismo obtiene su noción general de verdad como algo esencialmente vinculado con el modo en que un momento de nuestra experiencia puede conducirnos hacia otros momentos a los que merecerá la pena haber sido conducidos. Primariamente, y a nivel del sentido común, la verdad de un estado mental significa esta función *de una conducción que merece la pena*. Cuando un momento de nuestra experiencia, de cualquier clase, nos inspira un pensamiento que es verdadero, significa que más tarde o más temprano entramos, mediante la guía del pensamiento, nuevamente, en los hechos de la experiencia, estableciendo así ventajosas conexiones con ella. Esta afirmación es una declaración bastante vaga, pero no conviene perderla de vista porque es esencial.

Nuestra experiencia entretanto se ve asaltada por regularidades. Una fragmento de ella nos pone sobre aviso para llegar a otra y puede «pretender» o ser «significativa» de aquel objeto remoto. El advenimiento del objeto es la verificación del significado. La verdad, en estos casos, no significa más que la eventual verificación, y es manifiestamente incompatible con la rebeldía de nuestra parte. ¡Ay de aquel cuyas creencias se desenvuelven deprisa y no sigue el orden de las realidades en su experiencia: le conducirán a otra parte o establecerá falsas conexiones!

Por «realidades» u «objetos» entendemos aquí cosas de sentido común, presentes de manera sensible, o también relaciones de sentido común como fechas, lugares, distancias, clases, actividades. Al seguir nuestra imagen mental de un refugio junto con el sendero de ganado, realmente llegamos a ver el refugio, obtenemos la completa verificación de la imagen. *Estas orientaciones simple y plenamente verificadas son ciertamente los originales y prototipos de los procesos de verdad.* La experiencia nos ofrece, ciertamente, otras formas

de procesos de verdad, pero ellas son todas concebidas primariamente como verificaciones detenidas, multiplicadas o sustituidas por otras.

Sea, por ejemplo, aquel objeto situado en la pared. Tanto ustedes como yo consideramos que se trata de un reloj, aunque ninguno de nosotros hayamos visto la oculta maquinaria que hace que funcione. Permitimos que nuestra noción pase por verdadera sin intentar verificarla. Si las verdades significan esencialmente procesos de verificación, ¿no habremos de denominar a las verdades no verificadas como echadas a perder? No, porque ellas constituyen la aplastante mayoría de las verdades mediante las que vivimos. Las validaciones directas, tanto como las indirectas, son aceptables. Donde la evidencia circunstancial es suficiente no necesitamos el testimonio ocular. Del mismo modo que admitimos la existencia del Japón sin haber estado nunca allí, porque *funciona* hacerlo así y todo cuanto conocemos conspira con tal creencia sin que nada lo interfiera, así también admitimos que aquella cosa sea un reloj. Lo *usamos* como un reloj, regulándose por él la duración de esta conferencia. La verificación de lo admitido significa aquí que no conduce a la frustración ni a la contradicción. La *verificabilidad* de ruedas, pesas y péndulos tiene tanto valor como su efectiva verificación. Para un proceso de verdad completado hay millones en nuestra vida que funcionan en este estado de formación. Nos dirigen *hacia* la verificación directa, nos conducen hacia los *alrededores* de los objetos que entrevén. Y entonces, si todo se desenvuelve armónicamente, estamos tan seguros de que la verificación es posible que la omitimos y quedamos justificados por cuanto ocurre.

La verdad descansa en su mayor parte, de hecho, sobre un sistema de crédito. Nuestros pensamientos y creencias «pasan» mientras nada las obstaculiza, del mismo modo que el billete de banco pasa en tanto que nadie lo rehúsa. Pero todo esto apunta a una verificación directa cara a cara

en alguna parte sin la cual la fábrica de verdad colapsa del mismo modo que un sistema financiero se viene abajo en cuanto careciese de efectivos en caja. Ustedes aceptan mi verificación de una cosa y yo la suya de otras. Comerciamos con nuestras respectivas verdades. Pero las creencias verificadas concretamente por *alguien* son los pilares de toda esta superestructura.

Otra gran razón, además de la economía de tiempo, para abandonar la verificación completa en los negocios corrientes de la vida, es la de que todas las cosas existen en clases y no singularmente. Nuestro mundo demostró, de manera definitiva, que tiene tal peculiaridad. Así que una vez que hemos verificado directamente nuestras ideas acerca de un ejemplar de una clase, nos sentimos libres de aplicarlas a otras ejemplares sin verificación. Una mente que discierne habitualmente la clase de cosa que tiene delante y actúa inmediatamente según la ley de esa clase sin pararse a verificarla, será una mente «verdadera» en el 99 por 100 de las emergencias, lo que viene demostrado así porque su conducta responde adecuadamente a cada demanda que se le presenta no encontrando refutación alguna.

Los procesos verificados indirecta o solo potencialmente pueden, pues, ser tan verdaderos como los procesos plenamente verificados. Funcionan como lo harían los procesos verdaderos, nos proporcionan las mismas ventajas, y reclaman nuestro reconocimiento por las mismas razones. Todo esto en el nivel del sentido común de las materias de hecho, que son las que estamos ahora considerando.

Pero no son solo las cuestiones de hecho el único artículo de nuestro comercio. *Las relaciones entre ideas puramente mentales* constituyen otra esfera en la que se obtienen creencias verdaderas y falsas, y aquí las creencias son absolutas o incondicionales. Cuando son verdaderas reciben el nombre de definiciones o principios. Es o bien una definición o un principio el que 1 y 1 sean 2, que 2 y 1 sean 3, y así sucesi-

vamente, etc., que lo blanco difiera menos de lo gris que de lo negro, que cuando la causa empiece a actuar comiencen también los efectos. Tales proposiciones implican todos los «unos» posibles, y todos los «blancos», «grises» y «causas» concebibles. Los objetos en este caso son objetos mentales. Sus relaciones son perceptualmente evidentes a la primera mirada, sin que sea necesaria la verificación sensorial. Además, una vez algo es verdad, lo es siempre verdadero para los mismos objetos mentales. La verdad posee un carácter «eterno». Si encontráis una cosa concreta en parte alguna que sea «una», «blanca», o «gris», o que sea un «efecto», los indicados principios se aplicaran imperecederamente a ellas. Se trata solo de averiguar la clase y luego aplicar la ley de esa clase al caso particular. Se tendrá la certeza de haber logrado la verdad solo con que se pueda nombrar la clase adecuadamente pues las relaciones mentales se mantendrían como buenas para todo lo relativo a esa clase sin excepción. Si entonces, no obstante, no se logra la verdad concretamente, se dirá que es culpa de la inadecuada clasificación de los objetos reales.

En este reino de las relaciones mentales, la verdad es también cuestión de orientación. Relacionamos una idea abstracta con otra construyendo finalmente grandes sistemas de verdad lógica y matemática, bajo cuyos respectivos términos los hechos sensibles de la experiencia se ordenan por sí mismos, con lo que las verdades eternas se mantienen también buenas para las realidades. Este matrimonio del hecho con la teoría es infinitamente fecundo. Lo que aquí decimos es ya verdadero adelantándose a su especial verificación *si hemos subsumido adecuadamente nuestros* objetos. Nuestra estructura ideal preestablecida para toda clase de objetos posibles se sigue de la misma estructura de nuestro pensamiento. No podemos jugar más a la ligera con estas relaciones abstractas que lo haríamos con nuestras experiencias sensibles. Nos coartan, y debemos actuar consistentemente con ellas, nos plazcan o no sus resultados. Las reglas de la suma se aplican

tan rigurosamente a nuestras deudas como a nuestros haberes. La centésima decimal de pi, la razón de la circunferencia a su diámetro, se encuentran idealmente predeterminadas, aunque nadie hoy las haya calculado. Si hubiéramos necesitado esa cifra en nuestros tratos con un círculo real hubiéramos tenido que obtenerlo correctamente, calculándolo mediante las reglas usuales, de modo que es el mismo género de verdad que aquellas reglas calculan.

Nuestra mente queda así estrechamente limitada entre las limitaciones coercitivas del orden sensible y las de orden ideal. Nuestras ideas deben estar de acuerdo con las realidades, sean tales realidades concretas o abstractas, sean hechos o principios, bajo pena de inconsistencia y frustración sin fin. Hasta aquí los intelectualistas no tienen por qué protestar. A lo sumo podrán decir que solo hemos tocado la superficie del asunto.

Las realidades significan bien hechos concretos bien géneros abstractos de cosas y de relaciones percibidas intuitivamente entre ellos. Además, y en tercer término significan, como cosas que nuestras nuevas ideas no han de tener en consideración, todo el cuerpo de otras verdades que ya poseemos. Ahora bien, y para usar otra vez la definición que es usual, ¿qué quiere decir «acuerdo» con estas tres realidades?

Aquí es donde pragmatismo e intelectualismo comienzan a separarse. En primer lugar, sin duda acordar significa copiar, pero hemos visto lo que la mera palabra «reloj» haría en lugar de un retrato mental de su trabajo, y que nuestras ideas de muchas realidades pueden ser solo símbolos y no copias. «Tiempo pasado», «fuerza», «espontaneidad», ¿cómo puede nuestra mente copiar tales realidades?

«Acordar» con la realidad, en su más amplio sentido, *solo puede significar que se está guiado hacia ella bien directamente bien a sus alrededores o que se está colocado en tal contacto funcional con ella como para manejarla o conectarse con ella mejor*

que si no acordáramos. ¡Mejor aún, o bien intelectualmente o bien prácticamente! Y, a menudo, acuerdo solo significará el hecho negativo de que nada contradictorio de ese sector de la realidad viene a interferir con el modo en que nuestras ideas nos guían. Copiar una realidad es, ciertamente, un modo muy importante de estar de acuerdo con ella, pero está muy lejos de ser esencial. Lo esencial es el proceso de ser guiado. Toda idea que nos sirva para *tratar*, práctica o intelectualmente con la realidad o con lo que se haya cercano a ella, que no complique nuestro progreso con frustraciones, que sea *adecuada* de hecho, y adapte nuestra vida al completo escenario de la realidad, habrá satisfecho tal requisito. Mantendrá lo verdadero de esa realidad.

Así, los nombres son tan «verdaderos» o «falsos» como lo son los retratos mentales definidos. Ellos instituyen similares procesos de verificación y conducen a resultados prácticos absolutamente equivalentes.

Todo pensamiento humano es discursivo, intercambiamos ideas, prestamos y pedimos prestado verificaciones, obteniéndolas unos de otros por medio del intercambio social. Todas las verdades son verbalmente construidas, almacenadas, y puestas al alcance de todo el mundo. De aquí que debamos *hablar* consistentemente del mismo modo que debamos *pensar* consistentemente puesto que, en ambos casos, en el lenguaje como en el pensamiento, tratamos con clases. Los nombres son arbitrarios, pero una vez así entendidos, deben ser conservados. No deberemos llamar Abel a «Caín» ni Caín a «Abel». Si lo hiciéramos así, nos desvincularíamos del libro del Génesis y de todas sus conexiones con el universo del lenguaje y de los hechos hasta los tiempos presentes. Nos alejaríamos de cualquier verdad que pudiese hallarse en todo el sistema de lenguajes y hechos.

La enorme mayoría de nuestras ideas verdaderas no admiten verificaciones directas cara a cara con la historia pasada, por ejemplo, como las de Caín y Abel. La corriente del tiem-

po solo puede ser remontada verbalmente o verificada de modo indirecto mediante prolongaciones o efectos presentes de lo que el pasado abrigaba. Así, si están de acuerdo con estas palabras y efectos, podemos saber que nuestras ideas del pasado son verdaderas. *Tan verdadero como lo fue el propio tiempo pasado*, tan verdadero como lo fue Julio César y los monstruos antediluvianos, todos en sus propias fechas y circunstancias. El propio tiempo pasado se encuentra garantizado por su coherencia con todo lo que es presente. Tan verdadero es el presente como lo fue también el pasado.

Así pues, el acuerdo pasa a ser esencialmente una cuestión de orientación —orientación que es útil porque está en áreas que contienen objetos que son importantes. Ideas verdaderas que nos conducen hacia zonas útiles verbales y conceptuales, así como también directamente hacia términos sensible útiles. Nos conducen a la consistencia, la estabilidad y el fluir del intercambio humano. Nos alejan de la excentricidad y el aislamiento, del pensamiento estéril y frustrante. El ilimitado flujo del proceso de conducción, su libertad general de choques y contradicciones pasa por su verificación indirecta. Pero todos los caminos conducen a Roma y, al final y eventualmente, todos los procesos verdaderos deben conducir frente a experiencias sensibles directamente verificables en *alguna parte*, que han copiado las ideas de alguien.

Tal es la amplia y vaga manera en que el pragmatismo interpreta la palabra acuerdo. Lo trata de un modo completamente práctico. Le permite abarcar cualquier proceso de conducción desde una idea presente hasta un término futuro, a condición de que se desenvuelva prósperamente. Solo así puede decirse que las ideas «científicas», yendo como lo hacen más allá del sentido común, acuerdan con sus realidades. Es, según ya he dicho, como si la realidad fuera hecha de éter, átomos, electrones, pero nosotros no debiéramos pensarlo tan literalmente. Incluso el término «energía» no pretende representar nada objetivo. Es solo un modo de me-

dir la superficie de los fenómenos, así como de conectar sus cambios en una simple fórmula.

Pero en la elección de estas fórmulas fabricadas por el ser humano no podemos ser caprichosos con impunidad más de lo que podemos serlo al nivel práctico de sentido común. Debemos encontrar una teoría que *funcione*, y eso significa algo extremadamente difícil puesto que nuestras teorías deben mediar entre todas las verdades previas y ciertas experiencias nuevas. Debe descomponer el sentido común y las creencias anteriores en la menor medida posible y debe conducir a algún término sensible que pueda ser verificado exactamente. «Funcionar» significa ambas cosas y el vínculo es tan estrecho que no hay espacio para hipótesis alguna. Nuestras teorías están más entrelazadas y controladas que cualquier otra cosa. Aun así, algunas veces las fórmulas teóricas alternativas son igualmente compatibles con todas las verdades que conocemos, y entonces elegimos entre ellas por razones subjetivas. Escogemos la clase de teoría de la cual somos ya partidarios; seguimos la elegancia o la economía. Clerk-Maxwell dice en algún lugar, y ustedes estarán de acuerdo con él, que sería de «pobre gusto científico» elegir la más complicada de dos concepciones igualmente evidentes. La verdad en ciencia es lo que nos produce la máxima suma posible de satisfacciones, gustos incluidos, pero la consistencia con verdades previas y con hechos nuevos es siempre la demanda más imperiosa.

Os he conducido por un desierto muy árido. Pero ahora, si se me permite una expresión tan vulgar, empezaremos por paladear el jugo del coco. En este punto los críticos racionalistas descargan sus baterías contra nosotros, y para contestarles saldremos de esta aridez a la plena visión de una alternativa filosófica de gran importancia.

Nuestra interpretación de la verdad es una consideración de las verdades en plural de los procesos de conducción, realizados *in rebus*, y que tienen únicamente esta realidad

en común: que *compensan*. Lo hacen guiándonos en o hacia algún sector de un sistema que ahonda en numerosos puntos de las percepciones sensoriales, que podemos o no copiar mentalmente, pero con los cuales de algún modo nos hallamos en la relación comercial vagamente designada con el nombre de verificación. La verdad es para nosotros simplemente un nombre colectivo para los procesos de verificación tales como la salud, la riqueza, la fuerza, etc., son otros tantos nombres de procesos relacionados con la vida también perseguidos porque perseguirlos compensa. La verdad se *hace* en el curso de la experiencia, de igual modo que, la riqueza, la salud o la fuerza.

Aquí instantáneamente se levanta el racionalismo contra nosotros. Puedo imaginar un racionalista diciéndonos:

La verdad no se hace, se obtiene de manera absoluta, y es la única relación que no depende de proceso alguno, sino que va por delante de la experiencia y acierta con su realidad. Nuestra creencia de que aquello que hay en la pared es un reloj es ya verdadero, aunque nadie en la historia del mundo lo verificara. Es la mera cualidad de permanecer en esa relación trascendente lo que hace verdadero a cualquier pensamiento que lo posea haya o no verificación. Los pragmatistas colocan el carro delante los bueyes al hacer que la existencia de la verdad resida en los procesos de verificación. Estos son solamente signos de su existencia, medios deficientes de averiguación después de los hechos, del cual nuestras ideas poseen ya la admirable cualidad. La cualidad misma es intemporal, como todas las esencias y naturalezas. Los pensamientos participan de ella directamente, como participan de la falsedad o de la irrelevancia. No puede ser analizada de acuerdo con las consecuencias pragmáticas.

La completa plausibilidad de esta diatriba racionalista se debe al hecho al que ya hemos prestado tanta atención. En

nuestro mundo, abundante en cosas de clases similares y similarmente asociadas, una verificación sirve para otras de su clase, y un gran uso de conocer cosas es que nos conducen no tanto a ellas mismas cuanto a lo que está asociado, especialmente al hablar humano acerca de ellas. Así pues, la cualidad de la verdad obtenida *ante rem* significa pragmáticamente el hecho de que en tal mundo innumerables ideas funcionan mejor por su indirecta o posible verificación que por la actual y directa. La verdad *ante rem* significa solo verificabilidad, porque no es sino mero truco racionalista el considerar el *nombre* de una concreta realidad fenoménica como entidad previa independiente y colocarla detrás de la realidad como su explicación. En algún lugar el profesor Mach cita un epigrama de Lessing:

Sagt Hanschen Schlau zu Wetter Fritz,
«Wie kommt es, Velter Fritzzen
Dass grad' die Reichsten in der Welt,
Das meiste Geld besitzen?»¹

Hanschen Schlau considera aquí el principio «riqueza» como algo distinto de los hechos denotados por el hecho de ser un hombre rico. Los precede, con lo que los hechos vienen a ser solo una suerte de coincidencia secundaria con la naturaleza esencial del hombre rico.

Todos vemos la falacia en el caso de la «riqueza». Sabemos que la riqueza no es sino un nombre para procesos concretos que ocurren en la vida de ciertos hombres y no una natural excelencia que se da en los señores Rockefeller y Carnegie, y que no pueda darse en el resto de los mortales.

Como la riqueza, la salud también vive *in rebus*. Es un nombre para procesos como la digestión, la circulación, el

¹ Dice el astuto Juanito a su primo Fritz, / ¿Cómo es que los más ricos del mundo / poseen la mayor cantidad de dinero?, *Epigramas* de Lessing.

sueño, etc., que funcionan felizmente aunque, en este caso, estamos más inclinados a considerarlo como un principio y, así diremos, que el hombre digiere y duerme bien *porque* está sano.

Con la «fuerza» somos aún más racionalistas e inclinados decididamente a tratarlo como una excelencia preexistente en el hombre y explicativa del rendimiento hercúleo de sus músculos.

En cuanto a la verdad, la mayoría traspasa las fronteras y trata la consideración racionalista como evidente por sí misma. En realidad todas estas palabras (salud, fuerza, verdad...) son exactamente semejantes². La verdad existe *ante rem* ni más ni menos que las otras cosas.

Los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, tenían en mucho la distinción entre hábito y acto. La salud *in actu* significa, entre otras cosas, un buen sueño y una buena digestión. Mas un hombre saludable no siempre necesita estar durmiendo o digiriendo, como el hombre rico no siempre está haciendo dinero ni un hombre fuerte levantando pesas. Todas estas cualidades caen en el estado de «hábitos» entre sus tiempos de ejercicio y, de igual modo, la verdad se convierte en hábito de ciertas de nuestras ideas y creencias en los intervalos de reposo de sus actividades de verificación. Pero esas actividades constituyen la raíz de todo y de la condición de existencia de cualquier hábito en los intervalos.

«Lo verdadero», para decirlo sucintamente, es solo lo conveniente en nuestro modo de pensamiento, como «lo correcto» es solo lo conveniente en nuestro modo de comportamiento. Lo conveniente en casi cualquier proceso, y lo conveniente a la larga y en conjunto, puesto que satisface convenientemente a toda experiencia a la vista, no va a satisfacer necesariamente del mismo modo todas las

² James quiere referirse también al hecho de que tienen en inglés la misma terminación en «th»: truth, wealth, health.

experiencias posteriores. La experiencia, según sabemos, tiene modos de desbordarse y hacernos corregir nuestras fórmulas presentes.

Lo «absolutamente» verdadero, significando aquello que ninguna experiencia posterior alterará, es ese punto ideal que se desvanece y en el que imaginamos que, algún día, todas nuestras verdades temporales convergerán. Esto cuadra completamente con el hombre perfectamente sabio y con una experiencia absolutamente completa. Y si estos ideales fuesen realizados algún día, se tendrían que realizar conjuntamente. Entretanto tendremos que vivir hoy con la verdad que podamos conseguir y estar preparado para llamarlo mañana falsedad. La astronomía ptolemaica, el espacio euclidiano, la lógica aristotélica y la metafísica escolástica, fueron convenientes durante siglos, pero la experiencia humana ha desbordado aquellos límites y ahora consideramos que estas cosas son solo relativamente verdaderas, o verdaderas dentro de aquellos límites de la experiencia. «Absolutamente» son falsas, puesto que sabemos que aquellos límites eran casuales y pudieron haber sido trascendidos por teóricos del pasado del mismo modo que lo son por los pensadores actuales.

Cuando nuevas experiencias condujeron a juicios retrospectivos, usando el pretérito, lo que estos juicios expresan *era* verdadero aun cuando ningún pensador del pasado hubiera llegado hasta allí. Vivimos hacia adelante, ha dicho un pensador danés, pero comprendemos hacia atrás³. El presente arroja luz hacia atrás sobre los procesos previos del mundo. Pueden haber sido procesos-verdad para los actores que participaron en ellos. No lo son para quien conoce las posteriores revelaciones de la historia.

³ Frase de Kierkegaard, bastante extendida actualmente, cuya cita original es: «Es perfectamente verdadero, como los filósofos dicen, que la vida debe ser entendida hacia atrás. Pero olvidan la otra proposición, que debe ser vivida hacia adelante», *Journals and Papers*, 1843.

Esta noción reguladora de una verdad potencial mejor para ser establecida más tarde, posiblemente para ser establecida de modo absoluto algún día, y con poderes de legislación retroactiva, vuelve la cara como todas las nociones pragmáticas, hacia lo concreto del hecho y hacia el futuro. Como las medias verdades, la verdad absoluta tendrá que ser *hecha*, hecha como una relación incidental para el crecimiento de una masa de experiencias de verificación al cual contribuyen con su cuota las ideas medio-verdades.

Ya he insistido en el hecho de que la verdad está hecha en gran medida de verdades previas. Las creencias de los hombres en cualquier tiempo están bien fundadas en la experiencia. Pero las creencias son ellas mismas parte de la suma total de la experiencia del mundo y empiezan a ser materia, por lo tanto, para fundamentar las operaciones del día de mañana. En cuanto que realidad significa realidad experimentable, tanto ella como las verdades ganadas sobre ella, están permanentemente en proceso de mutación, mutación acaso hacia un objetivo definido, pero mutación al fin.

Los matemáticos pueden solucionar problemas con dos variables. En la teoría newtoniana, por ejemplo, la aceleración varía con la distancia, pero la distancia varía también con la aceleración. En el reino de los procesos de la verdad, los hechos se dan independientemente, y determinan nuestras creencias de modo provisional. Pero estas creencias nos inducen a obrar y, tan pronto como lo hacen, traen a la vista o a la existencia nuevos hechos que, consiguientemente, vuelven a determinar las creencias. Así, toda la madeja y el ovillo de la verdad, a medida que se va enrollando, es el producto de una doble influencia. Las verdades emergen de los hechos, pero vuelven a sumergirse en ellos y se les añaden hechos que de nuevo crean o revelan (el término es indiferente) nuevas verdades y así de modo indefinido. Los «hechos», por sí mismos, mientras tanto, no son *verdaderos*. Simplemente *son*. La verdad es la función de las creencias que comienza y termina entre ellas.

El caso es como el del crecimiento de la bola de nieve, que se debe, por una parte, a la distribución de la nieve, y de otra, a los sucesivos empujones que le dan los jóvenes, hechos ambos que se determinan sin cesar entre sí.

El punto crucial de diferencia entre ser un racionalista y ser un pragmatista está ahora totalmente a la vista. La experiencia está en mutación y también lo están nuestras averiguaciones psicológicas de la verdad, esto es lo que permitirán los racionalistas, pero nunca que o la realidad misma o la verdad misma sean mutables. La realidad es completa y fija desde toda eternidad, insiste el racionalismo; y el acuerdo de nuestras ideas con ella es esa única inanalizable virtud que existe en ella y de la que nos ha hablado. Como tal intrínseca experiencia, su verdad no tiene nada que ver con nuestras experiencias. No añade nada al contenido de la experiencia. No establece diferencias en la realidad misma, es sobrevenida, inerte, estática, mera reflexión. No *existe, se mantiene u obtiene*. Pertenece a otra dimensión que a la de los hechos o a la de las relaciones factuales. Pertenece, en suma, a la dimensión epistemológica, y con esa gran palabra el racionalismo cierra la discusión.

Así, tal como el pragmatismo mira hacia el futuro, el racionalismo se orienta de nuevo hacia una eternidad pasada. Fiel a su inveterado hábito, el racionalismo vuelve a los «principios» y piensa que, cuando se nombra una abstracción, estamos en posesión de una solución profética.

La extraordinaria fecundidad en la vía de las consecuencias para la vida que ofrece esta radical diferencia de consideraciones no se hará claramente manifiesta hasta mis posteriores conferencias. Deseo, mientras tanto, terminar esta conferencia demostrando que la sublimidad del racionalismo no nos salva de la inanidad.

Si se pide a los racionalistas que, en vez de acusar al pragmatismo de profanar la noción de verdad, la definan diciendo exactamente lo que *ellos* entienden por tal, las únicas respuestas positivas que se pueden encontrar son estas dos:

1. «La verdad es el sistema de proposiciones que tiene la pretensión incondicional de ser reconocidas como validas»⁴.
2. «La verdad es el nombre de todos aquellos juicios que nos hallamos en la obligación de establecer por una especie de deber imperativo»⁵.

La primera cosa que nos sorprende en tales definiciones es su inefable trivialidad. Son absolutamente ciertas, desde luego, pero absolutamente insignificantes hasta que se las trata pragmáticamente. ¿Qué significa aquí «pretensión» y que se quiere decir con «deber»? Como nombres que resumen las razones concretas del por qué el pensar según formas verdaderas es abrumadoramente conveniente y bueno para los mortales, es del todo correcto hablar de pretensiones, por parte de la realidad, de acordar con ella, y de obligaciones por nuestra parte de estar conforme con ella. Sentimos tanto las pretensiones como las obligaciones, y las sentimos justo por esas razones.

Pero los racionalistas que hablan de pretensión y obligación *dicen expresamente que no tienen que ver con nuestros intereses prácticos o razones personales*. Nuestras razones para la conformidad, dicen, son hechos psicológicos relativos a cada pensador y a los accidentes de su vida. Ellos son simplemente su evidencia, sin constituir parte de la vida de la verdad misma. Esta vida conduce por sí misma a una dimensión puramente lógica o epistemológica, distinta de la psicológica, y su pretensión antecede en el tiempo y excede cualquiera motivación personal. Aunque ni el hombre ni Dios hubieran averiguado nunca la verdad, la palabra to-

⁴ A.E. Taylor. *Philosophical Review*, vol. xiv, pág. 288. [Nota del Autor].

⁵ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntniss*, capítulo sobre Die Urtheilsnothwendigkeit. [Nota del Autor].

davía tendría que ser definida como aquello que *debe* ser averiguado y reconocido.

Nunca hubo un ejemplo más extraordinario de idea abstraída de las concreciones de la experiencia, y usada luego para oponerse y negar aquello de donde fue abstraído.

Filosofía y vida corriente abundan en ejemplos similares. La «falacia sentimentalista» estriba en echar lagrimas por la justicia, la generosidad, la belleza, etc., abstractas y no reconocer estas cualidades cuando te las encuentras en la calle porque las circunstancias las hacen vulgares. Leo en una biografía, impresa de manera privada, de una mente eminentemente racionalista: «Era extraño que con tal admiración para la belleza en abstracto, mi hermano no tuviera entusiasmo alguno por la gran arquitectura, los bellos cuadros o las flores». Y, en la última obra filosófica que he leído, encuentro pasajes como el siguiente: «La Justicia es ideal, solamente ideal. La razón concibe que ella debe existir, pero la experiencia demuestra que no puede... La verdad, que debería existir, no puede ser... La razón es deformada por la experiencia. Tan pronto como la razón se introduce en la experiencia se hace contraria a la razón».

La falacia racionalista es aquí exactamente análoga a la sentimentalista. Ambas extraen una cualidad de las groseras particularidades de la experiencia y, una vez que ha sido extraída, la encuentran tan pura que lo contrastan con todos y cada uno de los groseros ejemplos, como si fuesen opuestos y de una naturaleza superior. Sin embargo, esa es *su* naturaleza. Es la naturaleza de las verdades tener que ser validada, verificada. Merece la pena que nuestras ideas tengan que ser validadas. Nuestra obligación de buscar la verdad constituye parte de nuestra general obligación de hacer todo aquello que merezca la pena. Los resultados que nos traen las ideas verdaderas son la única razón de por qué debemos seguirlas.

Idénticas consideraciones existen en los casos de la riqueza y la salud. La verdad no establece otra clase de exigencias

ni impone otra clase de deberes que los que establecen la riqueza y la salud. Todas estas exigencias son condicionales y los beneficios concretos que ganamos son lo que queremos decir cuando hablamos de la persecución del deber. En el caso de la verdad, las creencias no verdaderas actúan a la larga tan perniciosamente como las verdaderas lo hacen beneficiosamente. Hablando en abstracto, de la cualidad «verdadera» se puede decir que crece absolutamente preciosa, y de la no verdadera que es absolutamente detestable; la una puede ser denominada buena, la otra mala, incondicionalmente. Así, pues, imperativamente debemos pensar lo verdadero, y debemos rechazar lo falso.

Pero si tratamos esta abstracción literalmente y la oponemos a su suelo matriz en la experiencia, vemos con qué posición tan absurda trabajamos.

Entonces no podremos dar paso alguno adelante en nuestro actual pensamiento. ¿Cuándo reconocería yo esta verdad y cuándo esa? El reconocimiento, ¿debería ser en voz alta o silencioso? Si unas veces este y otras el otro, ¿cuál ahora? ¿Cuándo una verdad pasará a incorporarse al frío almacenaje en una enciclopedia y cuándo entrará en acción? ¿Debo estar constantemente repitiendo la verdad «dos veces dos son cuatro» a causa de su eterna pretensión de reconocimiento, o, algunas veces, es irrelevante? ¿Deben mis pensamientos dar vueltas día y noche sobre mis pecados y faltas porque verdaderamente los tenga? o ¿habrá que hacerlos desaparecer e ignorarlos de cara a ser un miembro social decente y no una masa de melancolía mórbida y excusas?

Es evidente que nuestra obligación de reconocer la verdad, lejos de ser incondicional, está enormemente condicionada. La Verdad, en singular y con mayúscula, pretende que sea reconocida de manera abstracta, pero las verdades concretas en plural necesitan ser reconocidas solo cuando su reconocimiento es conveniente. Una verdad siempre debe ser preferida a una falsedad cuando ambas se relacionan a

una situación, pero cuando ni una ni la otra lo hacen la verdad no es apenas más deber que la falsedad. Si se me pide la hora que es y yo contesto que vivo en el 95 de la calle Irving, mi respuesta puede incluso ser verdadera, pero no comprenderéis por qué es mi deber darla. Una falsa dirección serviría igualmente para el propósito.

Con esta admisión de que existen condiciones que limitan la aplicación del imperativo abstracto, *el tratamiento pragmático de la verdad se impone en su totalidad*. Nuestro deber de acordar con la realidad se ve fundado en una perfecta red de concretas conveniencias.

Cuando Berkeley hubo explicado lo que la gente entendía por materia, se creyó que había negado la existencia de aquella. Cuando Schiller y Dewey explican ahora lo que la gente entiende por verdad, se les acusa de negar *su* existencia. Los críticos imputan a los pragmatistas la destrucción de todos los tipos o medidas objetivas, con lo que colocan al propio nivel la estupidez y la sabiduría. Una fórmula favorita para describir las doctrinas de Mr. Schiller y la mía es considerar que somos personas que, por decir cualquier cosa que encontremos placentera y llamarla verdad, habremos satisfecho todos los requisitos pragmatistas.

Dejo a vuestra consideración el juzgar si tal imputación es o no una descarada calumnia. Comprimido el pragmatista, más que nadie, entre todo el cuerpo de verdades fundadas extraídas desde el pasado y las coacciones que el mundo de los sentidos pone sobre él, ¿quién tan bien como él siente la presión inmensa del control objetivo bajo el cual nuestras mentes realizan sus operaciones? Si alguien imagina que esta ley es poco rigurosa, dejémoslo mantener sus mandamientos un solo día, dice Emerson. Mucho se ha dicho del empleo de la imaginación en la ciencia. Es tiempo de alentar también el uso de un poco de imaginación en filosofía. La falta de voluntad de algunos de nuestros críticos para no hallar sino los más ridículos de los posibles significados de nuestra

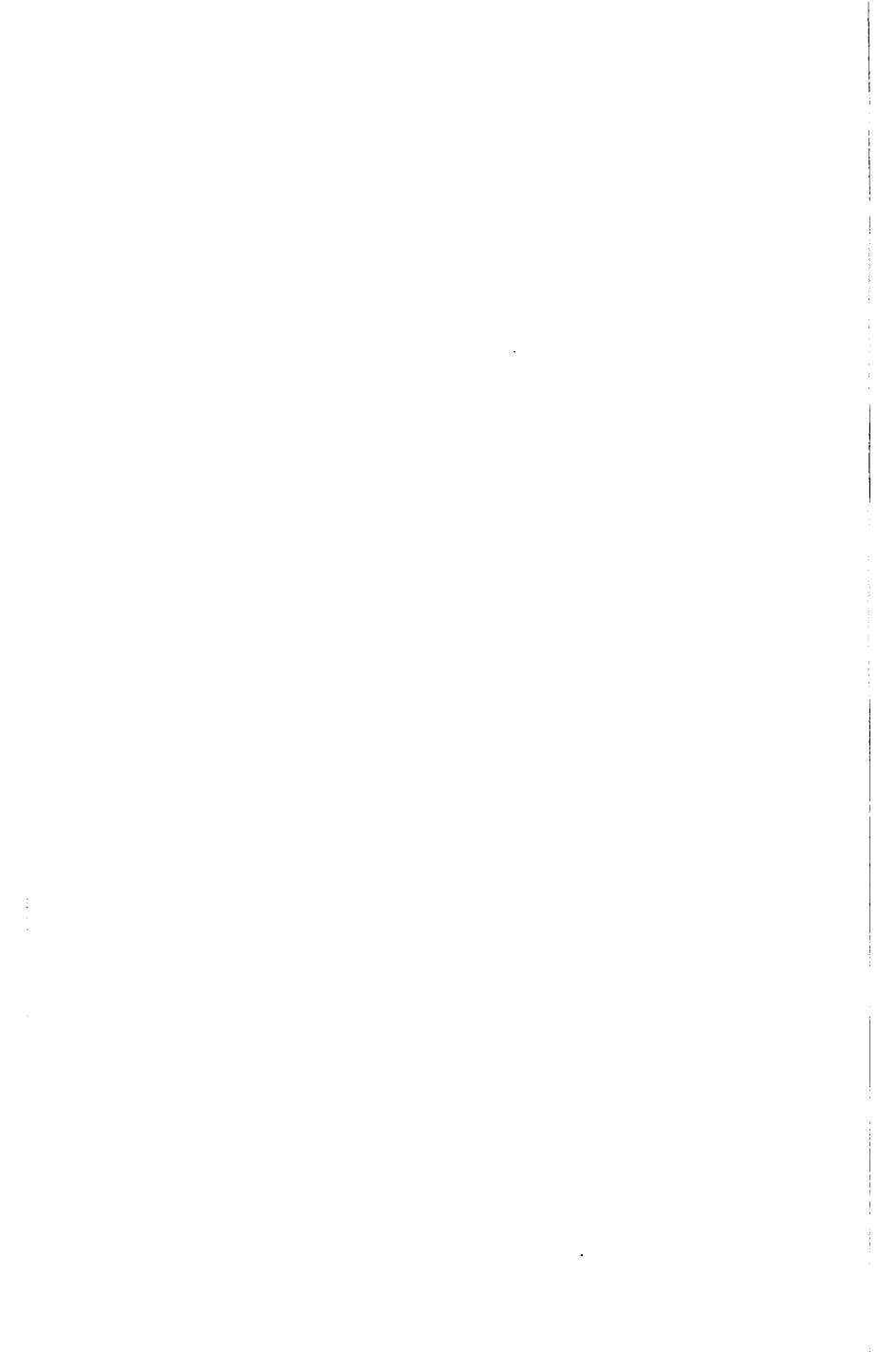
argumentación desacredita más su imaginación que cualquier otra cosa que yo conozca en la reciente historia de la filosofía. Schiller dice que lo verdadero es lo que «funciona». A continuación, se le trata como alguien que limita la verificación a las utilidades materiales más bajas. Dewey dice que verdad es lo que proporciona satisfacción. Se le trata como alguien que cree en llamar verdadero cualquier cosa que, si lo fuera, sería agradable.

Nuestros críticos necesitan añadir más imaginación a la realidad. He intentado honestamente estirar mi propia imaginación en lo posible para descifrar el significado de la concepción racionalista pero, tengo que admitirlo, aun así todavía estoy completamente confundido. La noción de una realidad que nos llama para «acordar» con ella, por ninguna otra razón sino simplemente porque su pretensión es «incondicional» o «trascendente», es algo que no tienen ni pies ni cabeza. Trato de imaginarme a mí mismo como la única realidad en el mundo y luego imaginar qué más podría «pretender» si me fuera posible. Si se sugiere la posibilidad de que pretenda que una mente debiera venir a existir desde el vacío inane y permanecer y *copiarme* puedo incluso imaginarme lo que puede ese copiar puede significar pero no puedo conjeturar el motivo para hacerlo. No puedo llegar a entender en qué sentido sería bueno para mí ser copiado, o que bien le haría a esa mente copiarme, si las posteriores consecuencias son expresamente y en principio apartadas como motivos para la pretensión (como lo son por nuestras autoridades racionalistas). Cuando los admiradores del irlandés lo llevaron al banquete corriendo en una silla de manos sin asiento, dijo: «si no fuese porque esto es un honor, yo podría haber venido andando». Del mismo modo ocurre aquí: si no es por el honor que tiene, igualmente podría permanecer sin ser copiado. Copiar es un modo genuino de conocer (el cual, por alguna extraña razón, nuestros trascendentalistas contemporáneos se disputan el repudiar).

Pero cuando vamos más allá del copiar y volvemos a las formas no nombradas de conformidad que se rechaza que sean expresamente copiados, dirigidos o encajados, o cualquier otro proceso pragmáticamente definible, el *qué* del «acuerdo» pretendido se hace tan ininteligible como el por qué de ella. No cabe imaginar motivo ni contenido. Es una abstracción absolutamente sin significado⁶.

Seguramente en este campo de la verdad son los pragmatistas y no los racionalistas los más genuinos defensores de la racionalidad del Universo.

⁶ No olvido que el profesor Rickert renunció hace algún tiempo a la noción de una verdad basada en su conformidad con la realidad. La realidad, según él, es cuanto se conforma a la verdad, y la verdad se funda exclusivamente en nuestro deber primario. Esta fantástica evasión, juntamente con la cándida confesión de fracaso expuesta por Mr. Joachim en su libro *The Nature of Truth*, me parece que señalan la bancarrota del racionalismo cuando trata con este tema. Rickert trata en parte la posición pragmática bajo el título de lo que él denomina «Relativismus». No puedo discutir su texto aquí. Baste decir que su argumentación en ese capítulo es tan débil que parece casi increíble en un escritor por lo general tan capaz. [Nota del Autor].



Conferencia VII

Pragmatismo y humanismo

La noción de *la Verdad* ♦ Schiller sobre el «humanismo» ♦
Tres tipos de *realidad* que cualquier nueva verdad debe tener
en cuenta ♦ «Tener en cuenta» es ambiguo ♦ La realidad
absolutamente independiente es *difícil* de encontrar ♦ La
contribución humana es ubicua y construye sobre lo dado ♦
La esencia del contraste del pragmatismo con el racionalismo
♦ El racionalismo afirma un mundo transempírico ♦ Motivos
para esto ♦ *El* espíritu rudo los rechaza ♦ Una alternativa
genuina ♦ El pragmatismo media



Lo que endurece el corazón de todos a quienes me aproxi-
mo con el punto de vista sobre la verdad bosquejada en mi
anterior conferencia es el típico ídolo de la tribu, la noción de
la verdad entendida como una respuesta determinada y com-
pleta a un enigma fijo que se cree propuesto por el mundo¹.

¹ Recuérdese que con los ídolos de la tribu se está haciendo referencia a la posición de Bacon (1561-1626) en su obra *Novum Organum*, que tanta influencia tuvo en las posiciones empiristas. Para este autor había que abandonar los prejuicios que obstaculizaban el avance de la ciencia y, en general, el correcto funcionamiento del entendimiento humano. Los «ídola tribu»

Para la tradición popular es mejor si la respuesta es en forma de oráculo despertando asombro como enigma de segundo orden, velando, más que revelando, lo que sus profundidades se supone que contienen. Todas las grandes simples palabras que se han dado como respuestas al enigma del mundo, tales como Dios, lo Uno, la Razón, la Ley, el Espíritu, la Materia, la Naturaleza, la Polaridad, el Proceso Dialéctico, la Idea, el Yo, el Supraespíritu, atraen la admiración que los hombres les han prodigado desde esta función oracular. Para los aficionados a la filosofía, así como para los profesionales, el universo se representa como una extraña clase de esfinge petrificada, cuya apelación al hombre consiste en un repetitivo desafío a sus poderes adivinatorios. La Verdad: ¡qué perfecto ídolo de la mente racionalista! Leo, en una vieja carta de un talentoso amigo muerto muy joven, estas palabras: «En cada cosa, en ciencia, arte, moral, religión, *debe* existir un sistema verdadero y *todos* los otros son falsos». ¡Qué característico del entusiasmo de un cierto período de la juventud! A los veintiuno levantamos semejante reto y esperamos encontrar el sistema. Nunca se nos ocurre, ni incluso más tarde, que la cuestión «¿qué es la verdad?» no sea una cuestión real (no relativa a todas las condiciones) y que la completa noción de *la* verdad sea una abstracción del hecho de las verdades en plural, una frase meramente sumaria y útil como *la* lengua latina o *la* ley.

A veces los jueces hablan acerca de la ley, y los profesores hablan acerca de la lengua latina como entidades preexistentes a las decisiones o a las palabras y la sintaxis, determinándoles inequívocamente y exigiéndoles obedecer. Pero el más leve ejercicio de reflexión nos hace ver que, en vez de ser principio de esta clase, tanto la ley como el latín son resultados. Las distinciones entre lo legal y lo ilegal en la conducta, o entre lo correcto y lo incorrecto en el lenguaje, han aparecido

son prejuicios que proceden de la propia naturaleza del entendimiento humano tendente a olvidar nuestras propias limitaciones.

incidentalmente entre las interacciones de las experiencias humanas en detalle, y no de otro modo se han desarrollado las distinciones entre lo falso y lo verdadero en la ciencia. La verdad se va injertando en otra verdad previa, modificándola en el proceso, del mismo modo como un idioma se injerta en uno previo y la ley en otra anterior. Dada una ley previa y un caso nuevo, el juez los entretejerá en una nueva ley. Una expresión previa, nueva terminología, o metáforas, o rarezas que gustan al gusto público y, rápidamente, aparecerá una nueva expresión. Ante una verdad previa y hechos recientes, nuestra mente encontrará una nueva verdad.

Entretanto, sin embargo, pretendemos que lo eterno esté sin desenvolverse, que la justicia, la gramática y la verdad previas estén simplemente destellando y no estén en proceso de hacerse. Pero imaginad a un joven en un juzgado defendiendo casos de acuerdo con su abstracta noción de la ley, o a un corrector del lenguaje que da rienda suelta entre los escenarios a su idea de «la» lengua madre, o un profesor que va dar una conferencia sobre el universo actual con la noción racionalista de «la Verdad» con mayúscula, ¿qué progreso hacen? La verdad, la ley y el lenguaje casi se evaporan al mínimo contacto con un hecho nuevo. Estas cosas se *hacen ellas mismas* sobre la marcha. Nuestros aciertos y desaciertos, prohibiciones, castigos, palabras, formas, expresiones, creencias, son otras tantas creaciones nuevas que se van añadiendo con el paso del tiempo. Lejos de ser principios antecedentes que animan el proceso, la ley, la lengua, la verdad, no son sino nombres abstractos para sus resultados.

Las leyes y las lenguas, en cualquier caso, han de ser consideradas como construcciones humanas. Schiller aplica la analogía a las creencias y propone el nombre de «Humanismo» para la doctrina de que en una medida indeterminada nuestras verdades son también productos de construcción humana. Los motivos humanos dan forma a todas nues-

tras preguntas, las satisfacciones humanas acechan en todas nuestras respuestas, todas nuestras fórmulas tienen un toque humano. Este elemento es tan imposible de desenredar en los productos que Schiller a veces casi lo deja como una cuestión abierta por si hubiera algo más. Dice, «el mundo es esencialmente ὄλη, es lo que hacemos. No es fructífero definirlo por lo que originalmente era o por lo que es al margen de nosotros, *es* lo que se hace de él. Por tanto... el mundo es *plástico*»². Él añade que aprendemos los límites de la plasticidad solo probándolo, y que debemos comenzar como si fuese totalmente plástico, actuando metódicamente sobre tal supuesto y parando solo cuando se nos reprocha firmemente.

Schiller admite tan enfáticamente como cualquiera la presencia de factores resistentes en toda experiencia real de construcción de la verdad, que la nueva verdad hecha debe tener en consideración y con la cual tiene forzosamente que «acordar». Todas nuestras verdades son creencias sobre la «Realidad» y en cualquier creencia particular la realidad actúa como algo independiente, como una cosa *hallada*, no fabricada. Permítaseme aquí recordar algo de mi anterior conferencia.

«*La realidad*» es, en general, es aquello que las verdades tienen que tomar en consideración³; y la primera parte de la realidad, desde este punto de vista, es el flujo de nuestras sensaciones. Las sensaciones nos son impuestas sin que nosotros sepamos de dónde. Sobre su naturaleza, orden y cantidad no tenemos ningún control. No son verdaderas ni falsas; simplemente *son*. Solo puede ser verdadero o no lo que nosotros decimos de ellas, los nombres que les damos, nuestras teorías sobre su origen, naturaleza y remotas relaciones.

² *Personal idealism*, pág. 60. [Nota del Autor].

³ Taylor, en sus *Elements of Metaphysics*, emplea esta excelente definición pragmática. [Nota del Autor].

La *segunda* parte de la realidad, como algo que nuestras creencias deben también obedientemente tener en cuenta, son las *relaciones* que se obtienen entre nuestras sensaciones o entre sus copias en nuestro entendimiento. Esta parte se divide en dos subpartes: 1) las relaciones que son mutables y accidentales como las de fecha y lugar y 2) aquellas que son fijas y esenciales porque se encuentran fundadas en la naturaleza interna de sus términos, tales como las de semejanza y diferencia. Ambas clases de relación son materia de percepción inmediata. Ambas son «hechos». Pero es la última clase de hechos la que forma la subparte más importante de la realidad para nuestras teorías del conocimiento. Las relaciones internas son, por así decir, «eternas», son percibidas siempre que se comparen sus términos sensibles, y nuestros pensamientos, el llamado pensamiento lógico o matemático, debe siempre tomarlos en cuenta.

La *tercera parte* de la realidad, adicional a estas percepciones (aunque ampliamente basada sobre ellas), la constituyen las *verdades previas* que cada nueva investigación ha de tener en cuenta. Esta tercera parte representa un factor menos obstinadamente resistente y suele terminar por ceder el paso. Al hablar de estas tres porciones de la realidad como controlando todo el tiempo la formación de nuestras creencias, estoy solo recordando lo que dije en mi anterior conferencia.

Ahora, sin embargo, fijados estos elementos de la realidad, todavía tenemos una cierta libertad en nuestro trato con ella. Tomemos nuestras sensaciones. *Lo que* ellas son está indudablemente más allá de nuestro control, pero *a lo cual* nosotros atendemos, anotamos, y hacemos énfasis en nuestras conclusiones depende de nuestros propios intereses. Y, consecuentemente, dependiendo de que pongamos el énfasis aquí o allí resultan formulaciones diferentes de la verdad. Leemos los mismos hechos de diferentes maneras. «Waterloo», con los mismos detalles fijados, habla de «vic-

toria» a un inglés y de «derrota» a un francés. Así, para un filósofo optimista, el universo indica victoria; para el pesimista, derrota.

Lo que decimos acerca de la realidad depende la perspectiva en que la coloquemos. El *eso* de la realidad es suyo propio, pero el *qué* depende del *cuál*, y este depende de *nosotros*. Ambas, las partes sensitiva y relacional de la realidad son mudas, no dicen absolutamente nada de sí mismas. Somos nosotros quienes tenemos que hablar por ellas. Este mutismo de las sensaciones es lo que ha inducido a intelectuales como T. H. Green y E. Caird, a echarlas casi más allá de los límites del reconocimiento filosófico, pero los pragmatistas rechazan ir tan lejos. Una sensación es más bien como un cliente que ha entregado su caso a un abogado, y luego tiene pasivamente que escuchar en la sala de juicios cualquier consideración de sus asuntos, sean agradables o no, que su abogado entienda más conveniente proporcionar.

Por ello, incluso en el campo de la sensación, nuestras mentes ejercen una cierta elección arbitraria. Mediante nuestras inclusiones y omisiones trazamos la extensión del campo; mediante nuestros énfasis marcamos su primer plano y el fondo; mediante nuestro orden los leemos en esta o aquella dirección. En suma, recibimos el bloque de mármol pero nosotros tenemos que esculpir la estatua por nosotros mismos.

Esto se aplica igualmente a las partes «eternas» de la realidad; combinamos nuestras percepciones de relaciones intrínsecas y las reordenamos libremente. Las leemos en un orden u otro, las clasificamos de tal o cual modo, consideramos una u otra como más fundamental, hasta que nuestras creencias sobre ellas forman esos cuerpos de verdad conocidos como lógica, geometría o aritmética, en todos y cada uno de los cuales la forma y el orden en que se moldea el conjunto es flagrantemente obra humana.

Así, sin decir nada de los *hechos* nuevos que los hombres añaden a la materia de la realidad mediante los actos de

sus propias vidas, ellos han ya impreso sus formas mentales sobre aquella otra tercera parte de la realidad a la que he denominado «verdades previas». Cada hora trae sus nuevos objetos de percepción, sus peculiares hechos de sensación y relación que hemos de tomar en cuenta, pero el conjunto de nuestras *pasadas* relaciones con tales hechos está ya fundada en las verdades previas. Es solo, por lo tanto, la más insignificante y reciente fracción de las dos primeras partes de la realidad la que llega a nosotros sin el retoque humano, y esa fracción ha inmediatamente empezado a ser humanizada en el sentido de ser encuadrada, asimilada, o en algún sentido adaptada a la masa también humanizada ya existente. De hecho, difícilmente podemos percibir una impresión en ausencia de una preconcepción de lo que las impresiones puedan posiblemente ser.

Cuando hablamos de realidad «independiente» del pensamiento humano, parece cosa muy difícil de encontrar. Lo reduce a la noción de lo que acaba de entrar en la experiencia, y todavía tiene que ser nombrado, o también a alguna presencia aborigen imaginada en la experiencia, antes de que cualquier creencia acerca de la presencia se hubiera levantado, antes de que cualquier concepción humana hubiera sido aplicada. Es lo absolutamente mudo y evanescente, el límite meramente ideal de nuestras mentes. Podemos vislumbrarla, pero nunca atraparla. Lo que atrapamos es siempre algún sustituto para eso que el pensamiento humano ha previamente peptonizado y cocido para nuestro consumo. Si se nos permite la vulgar expresión, podríamos decir que dondequiera que la encontremos, ha sido *falsificada*. Esto es lo que tiene en mente Schiller cuando llama realidad independiente a una mera sumisa ὕλη, que *está* solamente para ser rehecha por nosotros.

Tal es la creencia de Mr. Schiller acerca del núcleo sensible de la realidad. Nosotros la «encontramos» (en palabras de Mr. Bradley) pero no la poseemos. Aparentemente esto

suenan como el punto de vista de Kant, pero entre las categorías eliminadas antes que la naturaleza comencese, y las categorías formándose ellas mismas gradualmente en presencia de la naturaleza se abre un inmenso abismo entre el racionalismo y el empirismo. Para el genuino kantiano, Schiller siempre será para Kant lo que un sátiro será para Hyperion.

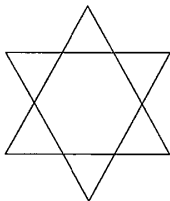
Otros pragmatistas pueden alcanzar creencias más positivas acerca del núcleo sensible de la realidad. Pueden pensar que consiguen la naturaleza independiente, pelando los sucesivos envoltorios fabricados por el hombre. Pueden elaborar teorías en las que nos digan de dónde viene y todo lo demás acerca de ella, y, si estas teorías funcionan satisfactoriamente, serán verdaderas. Los idealistas trascendentes dicen que no hay tal núcleo, el envoltorio completo y definitivo es uno, constituyendo la realidad y la verdad. El escolasticismo todavía nos enseña que el núcleo es la «materia». El profesor Bergson, Heymans, Strong y otros creen en el núcleo e intentan valerosamente definirlo. Dewey y Schiller lo consideran como un «límite». ¿Cuál será la más cierta de estas diversas explicaciones, o de otras comparables con ellas, a menos que sea la que finalmente demuestra ser la más satisfactoria? De una parte estará la realidad, de la otra una consideración de esta que se demuestra imposible de mejorar o alterar. Si la imposibilidad se demuestra que es permanente, la verdad de la consideración será absoluta. No puedo hallar en parte alguna otro contenido de verdad que este. Si los antipragmatistas tienen cualquier otro significado, ¡por Dios, que nos la revelen garantizándonos el acceso a ella!

No *existiendo* la realidad, sino solo nuestra creencia *acerca* de ella, habrá de contener elementos humanos, pero estos conocerán el elemento no humano en el único sentido en que puede existir conocimiento de algo. ¿Son los ríos los que hacen las orillas o son estas las que hacen los ríos?

¿Pasea más esencialmente un hombre con su pierna derecha o con la izquierda? Tan imposible responder a esto como separar lo real de los factores humanos en el desarrollo de nuestra experiencia cognoscitiva.

Dejando esto como una primera breve indicación de la posición humanista, ¿no parece paradójica? Si es así, intentaré hacerla plausible con unos cuantos ejemplos que nos llevarán a una mayor familiaridad con la cuestión.

Todo el mundo reconocerá el elemento humano en muchos objetos familiares. Concebimos una realidad dada de este o de aquel modo para adecuarla a nuestro propósito, y la realidad pasivamente se somete a la concepción. Puedes tomar el número 27 como el cubo de 3, o como el producto de 3 por 9, o como 26 *más* 1, o 100 *menos* 73, o en incontables otros modos, de los cuales uno es tan verdadero como los otros. Puedes tomar un tablero de ajedrez como cuadros negros sobre un fondo blanco o como cuadros blancos sobre un fondo negro sin que ninguna concepción sea falsa. Se puede tratar la figura adjunta:



como una estrella o como dos grandes triángulos que se cruzan, como un hexágono con apéndices añadidos sus lados, como seis triángulos colgados juntamente por sus puntas, etc. Todas estas cosas son igualmente ciertas; el eso sensible sobre el papel no se resiste a ninguna de ellas. Puedes decir de una línea que está orientada al este o bien al hacia el oeste y la línea, *per se*, acepta ambas descripciones sin rebelarse contra la inconsistencia.

Agрупamos las estrellas en el cielo y las llamamos constelaciones, y las estrellas sufren pacientemente que lo hagamos así, aunque si ellas supieran lo que estamos haciendo, algunas se sorprenderían de la compañía que les hemos dado. Nombramos las mismas constelaciones con diferentes nombres, como la Osa Mayor, el Cazo o el Carro. Ninguno de estos casos será más falso o verdadero puesto que todos le son aplicables

En todos estos casos hacemos humanamente una adición a alguna realidad sensible, y esa realidad tolera la adición. Todas las adiciones «acuerdan» con la realidad, le son adecuadas en cuanto que la construyen. Ninguna de ellas es falsa. Cuál de ellas puede ser tratada como más verdadera depende completamente del uso humano. Si es 27 el número de dólares que encuentro en un armario en el que había dejado 28, serán 28 menos 1; si es 27 el número de pulgadas de la tabla que deseo añadir a mi armario, será 26 más 1. Si quiero ennoblecer los cielos por las constelaciones que en el descubra, será *más noble* decir Osa Mayor que el Carro. Mi amigo F. Myers se indignaba humorísticamente porque ese prodigioso grupo de estrellas recordara a los americanos un utensilio de cocina.

¿Cómo denominar una cosa? La elección parece bastante arbitraria puesto que forjamos todas las cosas del mismo modo que forjamos las constelaciones para adecuarla a los propósitos humanos. Para mí esta «audiencia» es una cosa que unas veces está atenta y otras inquieta. Puesto que no es de utilidad para mí por sus unidades individuales, no las tengo en cuenta. Lo mismo cabe decir de un «ejército» o de una «nación». Pero, incluso a sus propios ojos, señoras y señores, llamarles «audiencia» es un modo accidental de considerarles. Las cosas permanentemente reales para ustedes son las personas individuales. Para un anatomista, de nuevo, tales personas no son sino organismos y las cosas reales, órganos. Los histólogos dirán que no tanto los órganos como

sus constituyentes las células, y los químicos a su vez dirán que no las células sino sus moléculas.

Así pues, somos nosotros los que rompemos el flujo de la realidad sensible en cosas conforme a nuestra voluntad. Creamos los contenidos de nuestras proposiciones, tanto de las verdaderas como de las falsas.

Creamos también los predicados. Muchos de los predicados de las cosas expresan solo las relaciones de las cosas para nosotros y para nuestros sentimientos. Desde luego tales predicados son adiciones humanas. César cruzó el Rubicón y fue una amenaza para la libertad de Roma. Es un hecho histórico y también una pesadilla en las aulas americanas creada por la reacción de los escolares en sus escritos. El predicado añadido es tan verdadero con respecto a él como lo son los anteriores.

Véase cuán naturalmente uno llega al principio humanista: no puede eliminarse la contribución humana. Nuestros nombres y adjetivos son herencias humanizadas, y en las teorías nosotros las construimos, el orden interno y la disposición están completamente dictados por consideraciones humanas, siendo una de ellas la consistencia intelectual. Las matemáticas y la lógica fermentan con reorganizaciones humanas; la física, la astronomía y la biología siguen pistas masivas de preferencia. Nos lanzamos hacia delante en el campo de la nueva experiencia con las verdades que nuestros antepasados y nosotros hemos construido. Estas determinan lo que nosotros advertimos, lo que nosotros advertimos determina lo que hacemos, y lo que hacemos determina nuevamente lo que experimentamos. Así de una a otra cosa, aunque permanezca obstinadamente el hecho de que *hay* un flujo sensible, lo que es verdadero parece ser, desde el principio al fin, en gran medida algo de nuestra propia creación.

Inevitablemente, nosotros formamos el flujo. La gran cuestión es: *¿aumenta o disminuye* de valor con nuestras adiciones? ¿Son las adiciones valiosas o no? Supongamos un

Un universo compuesto de siete estrellas, y únicamente tres testigos humanos y su crítico. Un testigo llamará a las estrellas Osa mayor, otro el Carro y un tercero el Cazo. ¿Qué adición humana habrá hecho el mejor universo del material estelar dado? Si Federico Myers fuese el crítico, no vacilaría en rechazar al testigo americano.

Lotze ha hecho en repetidas ocasiones una profunda sugerencia. Admitimos ingenuamente, dice, una relación entre la realidad y nuestro entendimiento que pueda ser justo la opuesta a la verdadera. La realidad, naturalmente pensamos, permanece ya hecha y completa, y nuestro entendimiento sobreviene con el simple deber de describirla tal como ya es. Pero, pregunta Lotze, ¿no pueden nuestras descripciones ser ellas mismas importantes adiciones a la realidad? Y puede ser que la realidad previa no esté ya allí, aún menos con el propósito de reaparecer inalterada en nuestro conocimiento que con el de estimular nuestras mentes a tales adiciones de modo que ensanchen el valor total del universo. «Die erhohung des vorgefunden daseins»⁴ es una frase usada por el profesor Eucken en algún lugar que nos recuerda una de estas sugerencias realizadas por el gran Lotze.

Nuestra concepción pragmática es idéntica. Tanto en nuestra vida cognoscitiva como en nuestra vida activa somos creadores. Añadimos, tanto al sujeto como al predicado, parte de la realidad. El mundo, permanece realmente maleable, esperando recibir los últimos toques de nuestras manos. Como el reino de los cielos, sufre la violencia humana de buena gana. El hombre *engendra* las verdades sobre él.

Nadie puede negar que tal función aumentaría nuestra dignidad y responsabilidad como seres pensantes. Para algunos de nosotros demuestra una concepción más inspiradora. El señor Papini, líder del pragmatismo italiano, se

⁴ El engrandecimiento de la existencia dada.

muestra exageradamente elogioso sobre el punto de vista que esto abre sobre las funciones divinamente creadoras del hombre.

La importancia de la diferencia entre pragmatismo y el racionalismo está ahora a la vista en toda su extensión. El contraste esencial es que mientras para el racionalismo la realidad está ya hecha y completa desde toda la eternidad, para el pragmatismo está aún haciéndose y espera del futuro parte de su conformación. De un lado, el universo es absolutamente seguro; de otro, está todavía persiguiendo sus aventuras.

Nos hemos sumergido en aguas profundas con esta visión humanista por lo que no es asombroso que se encuentre rodeada de malentendidos. Se acusa al humanismo de ser una doctrina caprichosa. Mr. Bradley, por ejemplo, dice que un humanista, si entendió su propia doctrina, tendría que «mantener que cualquier fin, por pervertido que este sea, es racional si se insiste en ello personalmente, y cualquier idea, por loca que fuere, es verdad únicamente con que alguien esté resuelto a tenerla». El punto de vista humanista de la «realidad» como algo resistente, aunque maleable, que controla nuestro pensamiento como una energía que debe ser «tenida en cuenta» incesantemente (aunque no necesariamente copiada) es, evidentemente, difícil de entender por los profanos. Esta situación me recuerda otra análoga que personalmente he atravesado. Una vez escribí un ensayo sobre nuestro derecho a creer que infortunadamente titulé *La Voluntad de Creer*. Los críticos, rechazando el ensayo, se ensañaron con el título. Decían que psicológicamente era imposible, y moralmente inicuo. Humorísticamente propusieron como sustitutos la «voluntad de engañar» y la «voluntad de hacer creer».

La alternativa entre el pragmatismo y el racionalismo, en la forma en que ahora se nos presenta, ya no es cuestión correspondiente a la teoría del conocimiento, sino que concierne a la estructura del Universo mismo.

Por el lado pragmático tenemos solo una edición del Universo, inacabada, creciendo en toda suerte de lugares, singularmente en aquellos donde los seres permanentes actúan.

Por el lado racionalista tenemos un universo en muchas ediciones, uno real, en infinitos folios o edición de lujo, eternamente completa y, luego, las varias ediciones finitas, llena de falsas lecturas, distorsionadas y mutiladas cada una a su manera.

Así pues, vuelven a nosotros las hipótesis metafísicas rivales del pluralismo y el monismo. Al examen de cuyas diferencias dedicaré el resto de esta conferencia.

Primero, permítanme decir que es imposible no ver una diferencia temperamental en juego en la elección de lado. La mentalidad racionalista, considerada radicalmente, es de una conformación doctrinaria y autoritaria: siempre tiene en los labios la frase «*debe ser*». El cinturón de su Universo debe estar ajustado. El pragmático radical, por su parte, sería como una clase de anarquista que camina felizmente. Si, como Diógenes, tuviese que vivir en un tonel, no se preocuparía de si los aros están flojos ni de que las duelas se suelten.

Ahora bien, la idea de un Universo holgado afecta a la mentalidad racionalista casi del mismo modo como la «libertad de la prensa» afecta al veterano oficial en la burocracia rusa de la censura, o como el «deletreo simplificado» afecta a una antigua maestra. Le afecta como el enjambre de las sectas protestantes afecta al espectador papista. Así, el pragmatismo aparece como algo invertebrado y falto de principios, como el «oportunismo» en política aparece al antiguo legitimista francés o al creyente fanático en el derecho divino del pueblo.

Para el pragmatismo pluralista, la verdad se desarrolla dentro de toda experiencia finita. Estas se apoyan unas en otras pero el conjunto de ellas, si existiera como tal, no se apoya en nada. Todos los «hogares» se encuentran en la

experiencia finita; la experiencia finita, como tal, carece de hogar. Nada, fuera de la corriente, asegura su existencia. Solo puede esperar salvación de sus intrínsecas promesas y potencias.

Para el racionalista esto describe un mundo vagabundo y errante, perdido en el espacio, sin ningún elefante ni tortuga en que apoyar sus pies. Es un conjunto de estrellas arrojadas en el cielo sin centro de gravedad sobre el que moverse. Cier-to que en otras esferas de la vida nos hemos acostumbrado a vivir en situación de relativa inseguridad. La autoridad del «Estado» y la de una «ley moral» absoluta se han convertido en conveniencias, y la iglesia se ha convertido en una «casa de encuentros». No ha ocurrido otro tanto en las aulas de filosofía. ¡Un universo con personas como *nosotros* contri-buyendo a crear su verdad, un mundo entregado a *nuestros* oportunismos y nuestros juicios privados! La autonomía de Irlanda, comparado con esto, sería un paraíso. Estaríamos menos preparados para ello que los filipinos para «gober-narse a sí mismos». Tal mundo no sería filosóficamente *res-petable*. Sería a los ojos de la mayoría de los profesores de filosofía, como un baúl sin etiqueta o un perro sin collar.

¿Qué es lo que mantendría la cohesión en este universo deshilvanado según estos profesores?

Algo que mantenga la multiplicidad finita, que la ate, la unifique y la fije. Algo que no esté expuesto a accidentes, algo eterno e inalterable. Lo mutable en la experiencia ha de estar fundado sobre la inmutabilidad. Detrás de nuestro mundo *de facto*, nuestro mundo en acto, habría de existir uno duplicado fijo y previo *de iure*, con todo cuanto pue-da acontecer aquí o allí *in posse*, cada gota de sangre, cada insignificante suceso, señalado, facilitado, sellado y marca-do, sin posibilidad de variación. Las negativas que acechan nuestros ideales en este mundo han de ser negados en lo absolutamente Real. Solo esto hace sólido al Universo y es el reposo profundo. Vivimos en la superficie tormentosa

pero nuestras anclas nos mantienen enganchadas al fondo rocoso. Esta es, con palabras de Wordsworth, la «paz eterna subsistiendo en el corazón de una agitación sin fin». Este es el «Uno» místico de Vivekananda, del que ya me ocupé. Esta es la Realidad, con R mayúscula, la realidad que suscita la pretensión intemporal, realidad en la que no cabe la derrota. Esto es lo que los hombres de principios, y en general todos los hombres a quienes llamé de espíritu delicado en mi primera conferencia, se creen obligados a asumir.

Y esto es, exactamente, lo que los espíritus rudos de esa conferencia se sintieron movidos a considerar como una pieza de adoración a una perversa abstracción. Los espíritus rudos son aquellos cuyo alfa y omega son los *hechos*. Más allá de los meros hechos fenoménicos, como solía decir mi viejo amigo rudo de espíritu Chauncey Wright, el gran empirista de Harvard, no hay nada. Cuando un racionalista insiste en que detrás de los hechos está el *fundamento* de los hechos, la *posibilidad* de los hechos, el más rudo de los empiristas le acusa de tomar solo el nombre y naturaleza de un hecho exaltándolo por detrás como una entidad duplicada que lo hace posible. Es notorio que se invoca a menudo esos falsos fundamentos. En una operación quirúrgica escuché a un testigo preguntar a un médico por qué el paciente respiraba tan profundamente. «Porque el éter es un excitante respiratorio», respondió el doctor. «¡Ah!», repuso el testigo, como aliviado por la explicación.

Pero esto es como decir que el cianuro de potasio mata porque es un «veneno», o que hace tanto frío esta noche porque estamos en «invierno», o que tenemos cinco dedos porque somos «pentadáctilos». Estos no son sino nombres para los hechos, tomados de los hechos, y luego considerados como previos y explicativos. La noción de un espíritu delicado acerca de una realidad absoluta está, según el radicalmente rudo de espíritu, enmarcada justo en este modelo. No es sino el nombre con el que resu-

mimos, en todas sus dimensiones, la masa de fenómenos tratados como si fuera una entidad diferente, a la vez una y previa.

Se puede ver de qué distintas maneras los humanos consideramos las cosas. En el mundo en que vivimos existen difundidas y distribuidas, en forma de una cantidad numerosa e indefinida de particularidades, coherentes con todo tipo de formas y grados, y los rudos de espíritu están deseando seguir las valorando de ese modo. Ellos pueden soportar esa especie de mundo, dado que su temperamento está bien adaptado a su inseguridad. No ocurre así con el grupo de los delicados de espíritu. Deben respaldar el mundo en el que hemos nacido con «otro y mejor», en el que las particularidades formen un Todo y el Todo un Uno que lógicamente presuponga, coimplique y asegure cada *particularidad* sin excepción.

¿Debemos nosotros como pragmatistas ser radicalmente rudos de espíritu? ¿O podemos considerar la edición absoluta del mundo como una hipótesis legítima? Ciertamente es legítimo, puesto que es pensable, bien sea que lo tomemos en su forma abstracta o en la concreta.

Con tomarlo abstractamente, lo que quiero decir es colocarlo detrás de nuestra vida finita, del mismo modo que colocamos a la palabra invierno para esta fría noche. La palabra «invierno» es solo el nombre para cierto número de días que nosotros generalmente caracterizamos como tiempo frío pero ello no garantiza nada puesto que mañana nuestro termómetro puede elevarse por encima de los veinte grados. Sin embargo, la palabra invierno es útil para avanzar en la corriente de nuestra experiencia. Ella limita ciertas probabilidades y activa otras: guardar ropa de verano y sacar la de invierno. Es una lista de cosas que buscar. Nombra una parte de hábitos de la naturaleza y te prepara para su continuación. Es un instrumento definido abstraído de la experiencia, una realidad conceptual que hemos de tomar en consideración

y que nos devuelve totalmente a la realidades sensibles. El pragmata es la última persona en negar la realidad de esas abstracciones. Son experiencias pasadas fundamentadas.

Pero tomar la edición absoluta del mundo concretamente significa una hipótesis diferente. Los racionalistas lo toman concretamente y la *oponen* a las ediciones finitas del mundo. Le dan una naturaleza particular. Es perfecta, acabada. Cada cosa conocida allí lo es en conexión con todo lo demás; aquí donde reina la ignorancia es de modo muy distinto. Si allí tenemos necesidades, se satisfacen. Aquí todo es proceso; aquel mundo carece de tiempo. Las posibilidades se obtienen en nuestro mundo. En el mundo absoluto en el que todo lo que *no es*, es imposible desde la eternidad, y todo lo que *es*, es necesario, la categoría de posibilidad carece de aplicación. En este mundo crímenes y horrores son lamentables. En aquel otro mundo totalizado el lamento no aparece «puesto que la existencia del mal en el orden temporal es la misma condición de perfección del orden eterno».

Una vez más, cada hipótesis es legítima a ojos pragmatistas puesto que cada una tiene sus usos. En abstracto, o tomada como la palabra «invierno», como un informe de la pasada experiencia que nos orienta hacia el futuro, es indispensable la noción del mundo absoluto. Considerada en concreto es también indispensable, al menos para ciertos espíritus, porque los determina religiosamente, siendo a menudo un elemento que cambia sus vidas, y por cambiar sus vidas, cambia cualquier cosa en el orden externo que dependa de ellos.

No nos podemos, por lo tanto, unir metódicamente a los espíritus rudos cuando rechazan la noción de un mundo más allá de nuestra existencia finita. Una mala interpretación del pragmatismo es identificarlo con la ruda mentalidad positivista, el suponer que menosprecia toda noción racionalista como simple chapurreo y gesticulación, que ama la anarquía intelectual como tal y prefiere una clase de mundo de

lobos sin ataduras y salvaje, sin dueño o collar que lo ate a cualquier producto filosófico académico. Me he manifestado tan en contra en estas conferencias sobre las formas del racionalismo extremadamente delicadas que estoy preparado para que se me malinterprete, pero confieso que la cantidad del mismo que he encontrado en esta misma audiencia me sorprende puesto que he defendido, simultáneamente, la hipótesis racionalista en tanto en cuanto estas reorientan fructíferamente la experiencia.

Por ejemplo, recibo esta mañana esta cuestión en una tarjeta postal: «¿Es el pragmatista necesariamente un completo materialista y agnóstico?» Uno de mis más viejos amigos, que debería conocerme mejor, me escribe una carta que acusa al pragmatismo que yo recomiendo de excluir toda amplia visión metafísica y condenarnos al naturalismo más *terre a terre*. Permítanme que lea algunos extractos:

«Me parece a mí», escribe mi amigo, «que la objeción pragmática al pragmatismo radica en el hecho de que pueda acentuar la estrechez de los entendimientos estrechos.

»Su llamada al rechazo de lo soso e insípido es, desde luego, inspiradora. Y, aunque es saludable y estimulante que se diga que uno debería ser responsable de las inmediatas implicaciones y relaciones de sus propias palabras y pensamientos, rechazo que se me prive del placer y de la ventaja de considerar también las más remotas implicaciones y relaciones, y es la tendencia del pragmatismo rechazar este privilegio.

»En resumen, me parece a mí que las limitaciones, o más bien los peligros de la tendencia pragmática, son análogos a los que acosan a los imprudentes seguidores de las "ciencias naturales". La física y la química son eminentemente pragmáticas y muchos de sus partidarios se regodean satisfechos con los datos que les aportan sus pesos y medidas, y sienten una infinita compasión y menosprecio por todos los estudiantes de filosofía y metafísica, quienes quieran que

ellos sean. Y claro es que todo puede ser expresado, en cierta manera y «teóricamente», en términos de Química y Física, es decir, *todo excepto el principio vital de la totalidad*, ya que, ellos dicen, no hay un uso pragmático en intentar expresarlo, pues no tiene relaciones —*para ellos*—. Por mi parte, rechazo que me convenzan de que no podemos ir más allá del obvio pluralismo del naturalista y del pragmatista, a una unidad lógica por la que no tienen ningún interés».

¿Cómo es la concepción del pragmatismo que yo he definido como posible después de mi primera y segunda conferencia? Siempre he estado ofreciendo a lo largo de ellas como un mediador entre la rudeza y la delicadeza de mente. Si la noción del mundo *ante rem*, es tomada en abstracto como la palabra *invierno* o concretamente como la hipótesis de un Absoluto, se puede mostrar que tenga alguna consecuencia, cualquiera que sea, para nuestra vida, tiene un significado. Si el significado funciona, tendrá *alguna* verdad que debería ser mantenida a través de todas las reformulaciones posibles para el pragmatismo.

La hipótesis absolutista de que la perfección es eterna, primaria y más real, tiene un significado perfectamente definido y actúa religiosamente. Examinar cómo, será el tema de la siguiente y última conferencia.

Conferencia VIII

Pragmatismo y religión

La utilidad de lo Absoluto ♦ El poema de *Whitman*, «A ti». Dos modos de considerarlo ♦ La carta de *mi* amigo. *Necesidades versus* posibilidades ♦ Las «posibilidades» definidas ♦ Tres puntos de vista sobre la salvación del mundo ♦ El pragmatismo es meliorista ♦ Nosotros podemos crear la realidad ♦ ¿Por qué cualquier cosa debe ser? Una supuesta elección antes de la creación ♦ La respuesta sana y la mórbida ♦ Los tipos «delicado» y «rudo» de religión ♦ El pragmatismo media



Al terminar la anterior conferencia les recordé lo que señalé en la primera, en la que opuse la rudeza y la delicadeza de espíritu y recomendé el pragmatismo como su mediador. Los rudos de espíritu rechazan positivamente la hipótesis espiritualmente delicada de una edición perfecta y eterna del universo coexistiendo con nuestra experiencia finita.

Según los principios pragmáticos, no podemos rechazar hipótesis alguna en cuanto de ella se sigan consecuencias útiles para la vida. Las concepciones universales, como cosas que hay que tener en cuenta, pueden ser tan reales para el pragmatismo como las sensaciones particulares. Más aún, no tienen significación ni realidad si no tienen uso. Pero si tienen algún uso,

tienen también esa cantidad de significado. Y el significado será verdadero si el uso cuadra bien con otros usos de la vida.

Ahora bien, el uso de lo Absoluto está probado por todo el curso de la historia religiosa de los hombres. Los brazos eternos están, pues, debajo. Recuérdese el uso que hacía Vivekananda del Atman. No es, ciertamente, un uso científico puesto que no cabe hacer deducciones particulares de él. Es a la vez espiritual y emocional.

Como siempre es mejor discutir las cosas mediante la ayuda de ejemplos concretos. Permítanme leerles a continuación unos versos de Walt Whitman del poema titulado «A ti» (To you), donde «tú» significa el lector u oyente, quienquiera que él o ella sea.

Quienquiera que seas, pongo sobre ti mis manos,
[sé tú mi poema,
mis labios susurran en tu oído
he amado a muchas mujeres y a muchos hombres,
[pero a nadie he amado más que a ti.

Oh, he sido lento y mudo,
debí haberme acercado a ti hace mucho tiempo,
no debí haber charlado sino contigo, no debí haber
[cantado a nadie sino a ti.

Lo abandonaré todo y vendré, y te cantaré himnos,
nadie te ha comprendido, pero yo te comprendo,
nadie te ha hecho justicia, ni siquiera tú a ti mismo,
no hay nadie que no te haya encontrado imperfecto,
[solo yo no hallo en ti imperfecciones,

¡Oh! Yo podría cantar tantas glorias y grandezas sobre ti
tú no has sabido lo que eres, has soñado sobre ti
[toda tu vida,
lo que has hecho se convierte en burlas.

Pero las burlas no eres tú, bajo ellas y tras ellas te veo escondido. Te persigo donde ningún otro te ha perseguido. El silencio, la oficina, la expresión frívola, la noche, la rutina, si todo esto te oculta de los otros o de ti mismo, no te ocultan de mí; el rostro afeitado, la mirada insegura, el aspecto impuro, si esto repele a los otros, no a mí; el aspecto desaliñado, la actitud grosera, la embriaguez, la gula, la muerte prematura, nada de esto me importa.

No hay don en hombre o mujer que no parezca en ti;
no hay virtud ni belleza en hombre o mujer
[que no exista en ti;
no hay valor, ni perseverancia en otros que no estén en ti;
no hay placer esperando a otros que no esté esperando
[a ti.

¡Quienquiera que seas! ¡Reclama lo tuyo
[a cualquier precio!
Los espectáculos del alba y el ocaso son poca cosa
[comparados contigo;
estas praderas inmensas, estos ríos interminables
[son tan inmensos e interminables como tú,
tú hombre o tú mujer, señor o señora de todos ellos,
señor o señora por derecho propio de la naturaleza,
[los elementos, el dolor, la pasión, la muerte.

Las trabas caen de tus tobillos, has encontrado
[una autosuficiencia infalible,
viejo o joven, masculino o femenino, rudo, vil,
[rechazado por los demás,
lo que quiera que seas se proclama a sí mismo;
a través del nacimiento, de la vida, de la muerte,
[del entierro, te son dados los medios, nada
se te escatima;
a través de la ira, las pérdidas, la ambición, la ignorancia,
[el hastío, lo que tú eres sigue su camino.

Poema delicado y conmovedor en cualquier caso, pero, hay dos modos de entenderlo y ambos son útiles.

Uno es el modo monista, el místico de la pura emoción cósmica. Las glorias y grandezas son absolutamente vuestras, incluso en medio de vuestros desfallecimientos. Sea que sea lo que les ocurra, sea lo que sea lo que les pueda aparecer, internamente, estáis a salvo. ¡Miren hacia atrás y apóyense sobre el verdadero principio del ser! Este es el famoso camino del quietismo, del indiferentismo. Sus enemigos lo comparan con un opio espiritual. Sin embargo, el pragmatismo ha de respetar este camino porque tiene una sólida justificación histórica.

Pero el pragmatismo ve también otro camino que debe ser respetado, el modo pluralista de interpretar el poema. El glorificado tú cantado en el himno puede significar tus mejores posibilidades tomadas fenoménicamente o bien los específicos efectos redentores hasta de tus fracasos, sobre ti mismo o sobre otros. Puede significar tu lealtad a las posibilidades de otros a quienes admiras y amas, hasta el punto de querer aceptar tu propia pobre vida porque es compañera de esa gloria. Puedes al menos apreciar, aplaudir, formar parte de un mundo tan magnífico. Olvida lo bajo que hay en ti, piensa solo en lo alto. Identifica tu vida con eso, luego mediante ira, pérdidas, ignorancia y hastío, lo que seas en lo más profundo de ti, elegirá su camino.

Cualquiera que sea el modo en que tomemos el poema, alienta nuestra fidelidad hacia nosotros mismos. Ambas interpretaciones son satisfactorias y ambas santifican el discurrir de lo humano. Ambos modos pintan el retrato del *tú* sobre un dorado fondo. Pero el fondo del primer modo es el Uno estático, mientras que en el segundo significa los posibles en plural, los posibles genuinos y tiene toda la inquietud de aquella concepción.

Cualquiera de ambos modos de leer el poema es suficientemente noble. Pero, evidentemente, el modo pluralista es

más acorde con el mejor temperamento pragmático porque inmediatamente sugiere un número infinitamente mayor de detalles de experiencia futura para nuestro entendimiento. Establece en nosotros actividades definidas que funcionan. Aunque este segundo modo parezca prosaico y terrestre en comparación con el primero, nadie puede acusarlo de rudeza mental en cualquier sentido brutal del término. Mas si, como pragmáticos, tuvieras que adoptar el modo segundo *contra* el primero, seguramente serías malinterpretado. Serías acusado de negar las más nobles concepciones y de ser un aliado de la mentalidad ruda en el peor sentido del término.

Recuerden la carta que un oyente me envió y de la que leí algunos pasajes en la conferencia anterior. Permítanme ahora leerles un pasaje adicional en el que muestra imprecisión al tomar conciencia de las alternativas que tenemos ante nosotros, imprecisión que yo pienso está generalizada.

«Creo», escribe mi amigo y corresponsal, «en el pluralismo. Creo que, en nuestra busca de la verdad nosotros saltamos de una placa de hielo a otra sobre un mar infinito, y que, por cada uno de nuestros actos, vamos haciendo posibles nuevas verdades e imposibles otras antiguas. Creo que cada hombre es responsable de mejorar el universo y que cuanto él no haga, quedará sin hacer.

Incluso, al mismo tiempo, estoy dispuesto a soportar que mis hijos sean enfermos incurables y sufran (aunque no lo estén), y a ser yo mismo estúpido, aunque con suficiente cerebro para ver mi estupidez, solo con una condición, esto es, que a través de la construcción en la imaginación y mediante el razonamiento de una *unidad racional de todas las cosas*, pueda concebir mis actos, mis pensamientos y mis problemas, como *complementado por todos los demás fenómenos del mundo, y como formando —cuando es así complementado— un esquema que yo apruebo y acepto como propio*. Y, por mi parte, rechazo que se me convenza de que no sea

posible ver más allá del obvio pluralismo del naturalista y del pragmatista una unidad lógica en la que ellos ni tienen interés ni les preocupa».

¡Tan bella expresión de fe personal conforta el corazón del oyente! Pero, ¿cuánto aclara su cabeza filosófica? ¿Se inclina el escritor sistemáticamente en favor de la interpretación monista o pluralista del mundo del poema? Sus problemas se expían cuando *son así complementados* —dice él—, esto es, se complementan a través de todos los remedios que *los otros fenómenos* pueden aportar. Obviamente aquí el escritor mira hacia adelante, hacia los particulares de la experiencia, que él interpreta de modo meliorista y pluralista.

Pero él cree que él mismo está girándose hacia atrás. Habla de lo que llama la *unidad* racional de las cosas, cuando en realidad lo que quiere decir es su posible *unificación* empírica. Supone al mismo tiempo que el pragmatista, porque critica el abstracto racionalismo del Uno, carece del consuelo de creer en las posibilidades salvadoras de los muchos concretos. En resumen, falla al distinguir entre considerar la perfección del mundo como un principio necesario y considerarlo solo como posible *terminus ad quem*.

Considero al autor de la carta como un genuino pragmatista, aunque como un pragmatista *sans le savoir*. Me parece a mí como uno de tantos aficionados de la filosofía de quienes me ocupé en mi primera conferencia, deseosos de tener todas las cosas buenas sin ser demasiado cuidadosos acerca de si concuerdan o no. La «unidad racional de todas las cosas» es una expresión tan inspiradora que presume de ella sin pensarlo y acusa abstractamente al pluralismo de chocar con ella (porque lo hagan meramente los nombres), aunque concretamente quiere decir con ello tan solo un mundo mejorado y unificado pragmáticamente. La mayoría de nosotros permanecemos en esta esencial imprecisión y es bueno que así sea. Pero, en interés de la claridad, conviene que alguno de nosotros vayan más lejos, de modo que trataré ahora de

enfocar un poco más detalladamente este particular aspecto religioso.

¿Se ha de tomar, entonces, monista o pluralistamente este tú de los túes, este mundo absolutamente real, esta unidad que produce la inspiración moral y tiene valor religioso? ¿Es *ante rem* o *in rebus*? ¿Se trata de un principio o de un fin, de un absoluto o supremo, un primero o un último? ¿Nos hace avanzar o reposar? Merece la pena no poner juntas las dos cosas, puesto que si son separadas tienen, decididamente, significados diversos para la vida.

Por favor, observen que todo el dilema gira pragmáticamente sobre la noción de las posibilidades del mundo. Intellectualmente, el racionalismo invoca su principio absoluto de unidad como fundamento de posibilidad para los muchos hechos. Emocionalmente, lo considera como contenedor y limitador de posibilidades, como garantía de que la conclusión deba ser buena. Considerado de este modo lo Absoluto, hace ciertas todas las cosas buenas e imposibles las malas (concretamente, en lo eterno), y puede decirse que transmuta la categoría entera de posibilidad en categorías más seguras. Vemos en este punto que la gran diferencia religiosa radica entre los hombres que insisten en que el mundo *debe ser y será* salvado, y aquellos que están satisfechos con creer que el mundo pueda ser salvado. Todo el choque entre la religión empirista y la racionalista radica en la validez de posibilidad. Es necesario por ello empezar por centrarnos en esa palabra. ¿Qué puede significar la palabra «posible» definitivamente?

Para la persona irreflexiva significa una suerte de tercer estado del ser, menos real que la existencia, más real que la no-existencia, un reino a media luz, un estado híbrido, un limbo en el cual y fuera del cual las realidades están hechas para que de vez en cuando ocurran. Tal concepción es, desde luego, demasiado imprecisa y no descriptiva como para satisfacernos. Aquí, como en todo, el único modo de extraer

el sentido de un término es emplear el método pragmático. Cuando se dice que una cosa es posible, ¿qué diferencia establece?

Al menos establece la siguiente diferencia, que si uno lo considera imposible se le puede contradecir y, si lo considera actual o necesario, también se le puede contradecir. Pero estos privilegios de contradicción no importan demasiado. Cuando dices que una cosa es posible, ¿no establece alguna diferencia mayor en términos de hechos reales?

Al menos establece esta diferencia negativa, que si la afirmación fuese cierta, se sigue que *nada habría capaz de evitar* la cosa posible. La ausencia de fundamentos reales de interferencia puede así decirse que hace a las cosas no imposibles, posibles, por lo tanto, en un sentido simple o abstracto.

Pero la mayoría de los posibles no son simples, sino concretamente fundamentados, o bien fundamentados, como nosotros decimos. ¿Qué significa esto pragmáticamente? Significa que no solo no existen condiciones presentes que lo impidan sino que se dan aquí realmente algunas de las condiciones de producción de la cosa posible. Así, un pollo concretamente posible significa: 1) que la idea de pollo no contiene contradicción esencial en sí misma; 2) que no están cerca muchachos, mofetas u otros enemigos; 3) que existe realmente, al menos, un huevo. El pollo posible significa huevo real —además de gallina ponedora, o incubadora o lo que sea—. A medida de que las condiciones reales se van completando, el pollo se va haciendo una posibilidad cada vez más y mejor fundada. Y cuando las condiciones están completas, cesa de ser una posibilidad para convertirse en hecho real.

Apliquemos esta noción a la salvación del mundo. ¿Qué quiere decir pragmáticamente que esto sea posible? Que algunas de las condiciones de la liberación del mundo existen realmente. Cuantas más de ellas existan, menor será el número de las condiciones que lo impidan y mejor fundadas

la posibilidad de la salvación y más probable el hecho de conseguir la liberación.

Y ya es bastante, como vista previa a la posibilidad.

Ahora bien, sería contradictorio con el espíritu mismo de la vida decir que nuestras mentes deben ser indiferentes y neutrales en cuestiones como la de la salvación del mundo. Quienquiera que pretenda ser neutral se degrada a sí mismo como loco o falso. Todos deseamos minimizar la inseguridad del Universo. Somos, y debemos ser, desdichados al considerarlo expuesto a todo tipo de enemigos y abierto a toda fuerza destructora de la vida. Sin embargo, hay desdichados que piensan que la salvación del mundo es imposible. La suya es la doctrina conocida con el nombre de pesimismo.

El optimismo, en cambio, sería la doctrina que piensa que la salvación del mundo es inevitable.

A mitad de camino entre ambos se encuentra lo que puede ser llamado el meliorismo, aunque hasta ahora ha figurado menos como doctrina que como actitud en las cuestiones humanas. El optimismo ha sido siempre la *doctrina* reinante en la filosofía europea. El pesimismo fue introducido recientemente por Schopenhauer y tiene aún pocos defensores sistemáticos. El meliorismo no considera la salvación ni inevitable ni imposible. La trata como una posibilidad que se va haciendo probabilidad tanto más gradualmente cuanto más numerosas se van haciendo las condiciones reales de salvación.

Es claro que el pragmatismo debe inclinarse hacia el meliorismo. Algunas condiciones de la salvación del mundo existen realmente y no se puede cerrar los ojos a este hecho. Y si las condiciones residuales vienen, la salvación llegará a ser una realidad. Naturalmente, los términos que yo empleo aquí son indudablemente muy esquemáticos. Se puede interpretar la palabra «salvación» al modo que se quiera, y hacerla fenómeno tan difuso y distributivo o tan crítico e integral como plazca.

Piense cualquiera de mis oyentes en los ideales que acaricia, y por los que quiere vivir y luchar. Cualquiera de los ideales llevados a cabo habrá constituido un momento en la salvación del mundo. Pero estos ideales particulares no son meras posibilidades abstractas. Tienen su fundamento, son posibilidades *vivas*, dado que nosotros somos sus defensores vivos y su promesa, y, si se presentan condiciones complementarias y se les unen, nuestros ideales se convertirán en cosas reales. ¿Y cuáles son las condiciones complementarias? En primer lugar, una mezcla de cosas tal que da una oportunidad a nuestra voluntad a lo largo del tiempo, un hueco por el que introducirnos y, finalmente, *nuestros actos*.

¿Crean, entonces, nuestros actos la salvación del mundo en cuanto que se crean un espacio por sí mismo por el que introducirse? ¿Acaso crean, si no desde luego toda la salvación del mundo, al menos parte tan importante de ella, como para que cubra toda su extensión?

Aquí cojo el toro por los cuernos y a pesar de todo el grupo de racionalistas y monistas, de cualquier tipo que sean, me pregunto, ¿*por qué no*? Nuestros actos, nuestros puntos de inflexión donde nos parece que nos convertimos en nosotros mismos y nos desarrollamos, son las partes del mundo más cercanas a nosotros, las partes a las que nuestro conocimiento se encuentra más próximo y es más completo. ¿Por qué no hemos de aceptarlas con el valor con el que nos aparecen? ¿Por qué no pueden ser los puntos reales de inflexión y de desarrollo del mundo lo que parecen ser? ¿Por qué no los talleres del ser, en los que tomamos conciencia de los hechos en su formación, de modo que en ninguna parte puede el mundo desarrollarse de cualquier otro modo que este?

¡Irracionales!, nos llaman. ¿Cómo puede aparecer un nuevo ser con marcas y características locales de manera azarosa e independiente del resto? Debe existir una razón para nuestros actos, y ¿dónde, en último término, puede una razón ser

buscada excepto en la presión material o en la compulsión lógica de la naturaleza del mundo? Solo puede haber un agente real de desarrollo, o de aparente desarrollo, dondequiera que esté, y dicho agente es el propio mundo integral. Puede desarrollarse todo de una vez, si hubiera desarrollo, pero es irracional que sus partes se desarrollen *per se*.

Pero, si se habla de racionalidad y de razones para las cosas, y se insiste en que no puede surgir en pedazos ¿qué *clase* de razón puede, por último, aportarse para que algo exista? Háblese de lógica, de necesidad, de categorías, de contenidos, de todo el engranaje filosófico, la única razón *real* en la que yo puedo pensar del por qué pueda darse algo, es la de que haya alguien que quiera que ello exista. Es *demandado*, demandado puede ser aliviar a cualquier porción, por insignificante que sea, de la masa del mundo. Esta es una razón viva, y comparada con ella las causas materiales y las necesidades lógicas son espectros.

En suma, el único mundo completamente racional sería el mundo de la varita mágica, de la telepatía, en el que cada deseo se cumple instantáneamente sin tener que considerar o aplacar poderes intermedios o circundantes. Ese es el mundo propio de lo Absoluto. Él hace que el mundo fenoménico sea, y de hecho es tal como lo quiere, sin que se requiera ninguna otra condición. En nuestro mundo, los deseos del individuo son solamente una condición. Hay otros individuos con otros deseos que deben ser antes satisfechos. Así, el Ser se desarrolla bajo toda suerte de resistencias en este mundo de lo múltiple, y de compromiso en compromiso solo llega a organizarse gradualmente en lo que puede ser llamado forma secundariamente racional. Nos aproximamos al tipo de organización mágico solo en unas pocas áreas de la vida. Queremos agua y abrimos el grifo. Queremos una foto y apretamos un botón. Queremos información y telefonamos. Queremos viajar y compramos un ticket. En estos y en casos similares difícilmente tenemos que hacer algo más

que desear, el mundo está racionalmente organizado para hacer el resto.

Pero este hablar de racionalidad es un paréntesis y una digresión. Lo que estábamos discutiendo es la idea de un mundo que se desarrolla no integralmente sino de forma fragmentaria por las contribuciones de sus distintas partes. Tómese la hipótesis seriamente y como viva. Supóngase que el autor del mundo te presentara el caso antes de la creación diciendo: «Voy a hacer que el mundo que no es seguro sea salvado, un mundo cuya perfección será meramente condicional, siendo la condición que cada uno de sus diversos agentes dé su mejor nivel». Ofrezco la oportunidad de tomar parte en tal mundo. Su seguridad, como se ve, está sin garantizar. Es una aventura real, con peligro real, aunque se puede ganar. Es un esquema social de trabajo cooperativo para ser genuinamente hecho. ¿Os uniréis a este proceso? ¿Confiaréis lo suficiente en vosotros mismos y en los otros agente para afrontar los riesgos?

Si la participación en tal mundo te fuera propuesta, ¿deberías tú seriamente sentirte obligado a rechazarla por no ser suficientemente segura? ¿Dirías tú que, más bien que ser parte y parcela de un universo tan fundamentalmente pluralista e irracional, preferirías descansar en el sopor de la nada del que tú habrías sido momentáneamente despertado por la tentadora voz?

Desde luego que si estás normalmente constituido no harías nada de esa clase. Hay una sana fluctuación mental en la mayor parte de nosotros a la que tal Universo se adecuaría exactamente. Por ello, aceptaríamos la oferta —«Top! Und schlag auf schlag!» Sería justamente como el mundo en el que prácticamente vivimos, y la lealtad a nuestra vieja enfermera la Naturaleza nos impediría decir que no. El mundo propuesto nos parecería «racional» del modo más vivo.

La mayoría de nosotros aceptaría gustosamente la proposición y añadiría nuestro fiat al fiat del creador. Quizás algu-

nos no lo harían puesto que siempre hay mentes enfermizas en toda colectividad humana y para ellos la perspectiva de un universo cuya única oportunidad de salvación es la de luchar no tendría ningún atractivo. Hay en todos nosotros momentos de desánimo cuando nos hallamos hastiados y cansados de luchar en vano. Nuestra propia vida se descompone y caemos en la actitud del hijo pródigo. Desconfiamos de lo azaroso de las cosas. Queremos un universo en el que podamos rendirnos y, aferrados al cuello de nuestro padre, ser absorbidos en la vida absoluta, como la gota de agua se deshace en el río o el mar.

El reposo y la paz, la seguridad que deseamos en tales momentos, es la seguridad contra los desconcertantes accidentes de una experiencia tan finita. El nirvana significa seguridad frente al persistente asalto de aventuras en que consiste el mundo sensorial. El hindú y el budista, puesto que esta es esencialmente su actitud, simplemente tienen miedo, miedo de más experiencia, miedo de la vida.

Es a los hombres de esta complejión a los que se acerca el monismo religioso con sus consoladoras palabras: «Todo es necesario y esencial, hasta tú mismo con tu alma y tu corazón enfermos. Todo es uno con Dios y con Dios todo está bien. Los brazos eternos te mantendrán, sea que triunfes o fracasas en el mundo de la apariencia finita». No hay duda de que cuando son reducidos a su extrema enfermedad, el absolutismo es el único plan salvador. El moralismo pluralista les hace castañetear los dientes, les hiela el corazón dentro de su pecho.

Vemos, pues, concretamente dos tipos de religión en abierto contraste. Empleando nuestros conocidos términos de comparación, podemos decir que el esquema absolutista apela al espíritu delicado, en tanto que el pluralista apela al rudo. Muchas personas rechazarían denominar religioso al esquema pluralista. Lo considerarían moralista, y dejarían la palabra religioso solo para el monista. La religión, en el

sentido de autorrenunciación, y el moralismo, en el sentido de autosuficiencia, han sido puestos frecuentemente frente a frente como incompatibles en la historia del humano pensamiento.

Estamos ahora ante la cuestión final de la filosofía. Dije en mi cuarta conferencia que consideraba la alternativa monista-pluralista como la cuestión más profunda y significativa que puede enfrentar nuestro pensamiento. ¿Puede que la disyuntiva sea final y que solo un lado sea el verdadero? ¿Son el genuino monismo y pluralismo incompatibles? Así pues, si el mundo estuviera constituido de modo pluralista, si existiera de modo distributivo y fabricado de un montón de particularidades, solo podría ser salvado fragmentariamente y de hecho como resultado de sus conductas, y su historia épica no sería interrumpida por ninguna unidad esencial en la que la variedad hubiese estado ya «incluida» de antemano y eternamente «superada». Si fuese así, tendríamos que elegir una filosofía o la otra. No podríamos decir «sí» a las dos alternativas. Tendría que existir un «no» en nuestras relaciones con lo posible. Deberíamos confesar un último desacuerdo: no pondríamos en el mismo acto estar sano y enfermo mental.

Desde luego que como seres humanos cabe que un día estemos sanos mentalmente y al día siguiente tener nuestra alma enferma, y como simples aficionados en filosofía se nos puede permitir llamarnos pluralistas monistas o deterministas de la libre voluntad, o cualquier otra cosa que se nos pueda ocurrir de tipo reconciliador. Pero como filósofos en busca de claridad y de consistencia, y sintiendo la necesidad pragmática de cuadrar una verdad con otra, la cuestión nos fuerza a adoptar con franqueza el pensamiento de tipo delicado o rudo. Siempre me ha asaltado *esta* pregunta: ¿No van acaso demasiado lejos las demandas de las mentes delicadas? ¿No sería demasiado empalagosa la noción de un mundo ya salvado *in toto*, del modo que fuere? ¿No es demasiado

idílico el optimismo religioso? ¿Deberá ser salvado *todo*? ¿No hay un precio que pagar por la labor de salvación? ¿Será dulce la última palabra? ¿Es todo «sí, sí» en el Universo? ¿No constituye el «no» la misma esencia de la vida? La misma «seriedad» que atribuimos a la vida, ¿acaso no significa que la ineluctable negatividad y pérdidas forman parte de ella, que hay en algún lugar genuinos sacrificios y que al fondo de su copa siempre queda algo drástico y amargo?

No puedo hablar aquí oficialmente como pragmatista, todo lo que puedo decir es que en mi pragmatismo no hallo objeción que me impida tomar partido por esta visión moralista y renunciar a la demanda de una total reconciliación. La posibilidad de esto viene implicada en el deseo pragmatista de considerar el pluralismo como hipótesis seria. A fin de cuentas, es nuestra fe y no nuestra lógica la que decide tales cuestiones, por lo que rechazo el derecho de cualquier pretendida lógica a poner su veto a mi propia fe. Me encuentro dispuesto a considerar que el mundo es realmente peligroso y aventurado, sin por esto echarme atrás y gritar «no juego». Me hallo dispuesto a pensar que la actitud de hijo pródigo abierta a nosotros como lo está en muchas vicisitudes, no es la adecuada y definitiva actitud hacia la totalidad de la vida. Estoy dispuesto a admitir que deben existir pérdidas reales y reales perdedores, y no la total conservación de todo cuanto existe. Puedo creer en el ideal como algo último, no como un origen, y como una parte no como un todo. Cuando se vacía la copa quedan siempre los posos pero nos basta para aceptarlo con la posibilidad que su contenido haya sido suficientemente dulce.

De hecho hay innumerables imaginaciones humanas que viven en este universo de tipo épico y moralista que hallan en los éxitos diseminados y ensartados lo suficiente para sus necesidades racionales. Hay un epigrama bien traducido del griego que expresa admirablemente este estado mental, esta aceptación de la pérdida sin expiación, incluso aunque el elemento perdido sea el propio yo:

Un marinero náufrago, enterrado en esta costa, te invita a zarpar.

Muchos galeones, cuando estábamos perdidos, soporaron la tormenta.

Aquellos puritanos que respondieron «sí» a la pregunta ¿querríais condenaros por la gloria de Dios?, estaban en esta condición mental objetiva y magnánima. El modo de eludir el mal en este sistema *no* es el dejarlo *aufgehoben*, o conservado en el conjunto como elemento esencial «superado». Es dejándolo caer todo junto, arrojándolo por la borda y yendo más allá lejos, ayudar a construir un Universo que olvidará incluso su lugar y su nombre.

Es, pues, perfectamente posible aceptar con toda sinceridad una especie drástica de universo del cual el elemento de «seriedad» no pueda ser expulsado. Quien eso haga me parece a mí que es un verdadero pragmatista. Desea vivir dentro de un esquema de posibilidades inciertas en las que él confía. Quiere pagar con su propia persona, si fuese necesario, la realización de los ideales que él imagina.

¿Cuáles *son*, en realidad, las otras fuerzas en las que confía que con él cooperen en un universo de tal tipo? Al menos cuenta con sus colegas en la fase de la existencia que nuestro universo real ha alcanzado. Pero ¿es que no hay también fuerzas sobrehumanas en las que siempre han creído los hombres religiosos del tipo pluralista que hemos estado considerando? Sus palabras pueden haber sonado monistas al decir «no hay más Dios que Dios». Pero el politeísmo original de la humanidad solo se sublimó imperfecta y vagamente en monoteísmo, y el monoteísmo mismo, en cuanto era religioso y no un elemento académico para los metafísicos, ha siempre visto en Dios un ayudante, *primus inter pares*, en medio de los moldeadores del gran destino del mundo.

Temo que mis anteriores conferencias, limitadas como lo han sido a los aspectos humanos y humanísticos, hayan po-

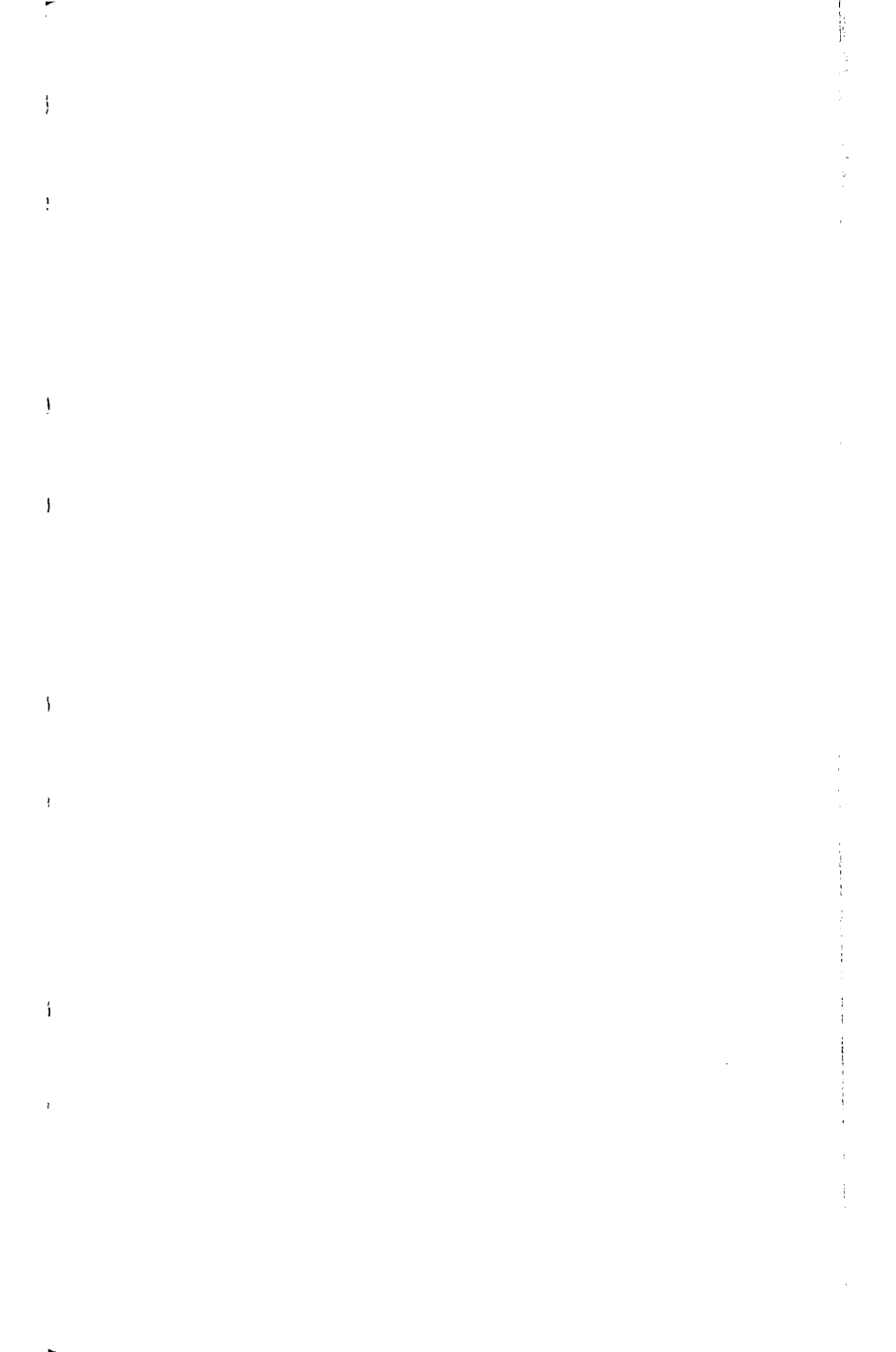
dido dar la impresión de que el pragmatismo significa dejar de lado metódicamente todo lo sobrehumano. He mostrado escaso interés hacia lo Absoluto, y hasta este momento no he hablado de otras hipótesis sobrehumanas. Sin embargo, confío que se podrá advertir que lo Absoluto nada tiene en común con el Dios teológico excepto su sobrehumanidad. Según los principios pragmáticos, si la hipótesis de Dios actúa satisfactoriamente en el más amplio sentido de la palabra será cierta. Ahora bien, cualesquiera que puedan ser sus dificultades residuales, la experiencia nos hace ver que ciertamente funciona y que el problema estriba en construirla y determinarla de modo que combine satisfactoriamente con otras verdades que funcionan. No puedo, claro está, al final de esta conferencia, empezar a dar un curso de Teología. Pero cuando les digo que he escrito un libro sobre la experiencia religiosa de los hombres que ha sido mencionado como que admite la realidad de Dios, quizás mi pragmatismo quedará eximido de la acusación de ser un sistema ateo¹. No creo, con firmeza, que nuestra experiencia humana sea la más alta forma de experiencia que exista en el universo. Creo más bien que nuestra relación con el conjunto del Universo es bastante análoga a la de nuestros animales domésticos con respecto a la vida humana. Ellos andan por nuestros salones y bibliotecas, son actores en escenas de cuya significación no tienen ni idea. Son simplemente tangenciales para la historia, cuyos principios, fines y formas caen fuera de su comprensión. Así nosotros también somos tangenciales a la más amplia vida de las cosas. Pero, del mismo modo que muchos de los ideales del perro y el gato coinciden con los nuestros, y perros y gatos poseen la prueba viva diaria del hecho, así también podemos muy bien creer, a base de las pruebas aportadas en la experiencia religiosa, que existan

¹ Se refiere, obviamente, a *Las variedades de la experiencia religiosa*, Lectorum, 2012.

más altos poderes y que funcionan para salvar al mundo sobre líneas ideales semejantes a las nuestras.

Véase que el pragmatismo puede ser también llamado religioso si se admite que la religión pueda ser pluralista o simplemente de tipo meliorista. Pero si finalmente aceptas o no ese tipo de religión es una cuestión que solamente tú puedes decidir. El pragmatismo tiene que posponer la respuesta dogmática, porque no conocemos con certeza cuál es el género de religión que a la larga haya de funcionar mejor. Las numerosas creencias de los hombres, sus múltiples aventuras de fe, es lo que necesitamos para aportar evidencias. Ustedes probablemente crearán sus propias aventuras constantemente. Si es radicalmente rudo, el jaleo de los hechos sensibles de la naturaleza será suficiente para ustedes y no necesitarán de más religión. Si es delicado, adoptarán la forma religiosa más monista: la forma pluralista, con su confianza en las posibilidades que no son necesidades, no parecerá aportarles seguridad suficiente.

Pero si tú no eres ni rudo ni delicado en un sentido extremo y radical sino una mezcla, como ocurre en la mayoría de las personas, puede parecerles que el tipo de religión moralista y pluralista que he ofrecido es una buena síntesis religiosa. Entre los dos extremos del crudo naturalismo por un lado, y del absolutismo trascendental por el otro, puede encontrar que lo que yo me tomo la libertad de llamar el tipo de teísmo pragmático o meliorístico es exactamente lo que conviene a ustedes.



En *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, William James llama la atención sobre el hecho de que determinados debates filosóficos tienen una importancia real para la humanidad, pues creencias distintas conducen a formas de conducta diferentes, y apuesta por la construcción de un tipo de subjetividad y de mundo caracterizados por ser significativos e integradores, así como por una filosofía que restaura la importancia de la experiencia.

El pragmatismo destaca la dimensión de construcción humana que tiene el conocimiento, el carácter humano de la verdad, la crítica a que esta pueda ser entendida como autosubsistente, al margen de sus aplicaciones prácticas y de la manera en que sirve a intereses humanos.

Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar representa el esfuerzo más relevante de James por sistematizar sus ideas —teísmo y materialismo, libre albedrío y determinismo, monismo y pluralismo, etc.—, establecer conexiones y exponer de manera genérica sus propuestas.