

# EL PRAGMATISMO

William James

## DEDICATORIA DEL AUTOR

A la memoria de John Stuart Mill, de quien primero aprendí la amplitud pragmática de la mente y al que me gusta imaginar como guía nuestro si viviera hoy.

William James

## PREFACIO

de William James

Las conferencias que van a continuación se pronunciaron en el *Lowell Institute*, de Boston, en noviembre y diciembre de 1906, y en enero de 1907, en la *Columbia University*, de Nueva York. Se imprimen como se pronunciaron, sin notas ni ampliaciones. El llamado *movimiento pragmatista* -no me gusta el nombre, pero es ya tarde para cambiarlo- parece haber surgido de pronto y sin saber cómo. Varias tendencias, que han existido siempre en filosofía, llegaron a ser conscientes a la vez de su existencia colectiva y de su misión conjunta, y ocurrió esto en tantos países y desde tan diferentes puntos de vista que resultaron conclusiones incongruentes. He intentado unificar el cuadro según se presenta a mi vista, a grandes trazos y evitando las controversias de escasa importancia. Creo que se habrían evitado muchas fútiles controversias, si nuestros críticos hubieran esperado a que nuestro mensaje estuviera lanzado.

Si interesa a algún lector de mis conferencias el tema fundamental, éste, indudablemente deseará profundizar más. Le doy, con este fin, algunas referencias.

En América son básicos los *Studies in Logical Theory*, de John Dewey. Léanse también de este autor sus 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.

No obstante, lo mejor para empezar, serían los *Studies in Humanism*, de F.C.S. Schiller, especialmente los ensayos I, V, VI, VII, XVIII y XIX. En sus notas existen referencias a sus ensayos previos y, en general, a la literatura polémica del tema.

Léanse, además, **Le Rationnel**, de J. Milhaud, 1898, y artículos de Le Roi en la **Revue de Métaphysique**, vols. 7, 8, 9. También los artículos de Blondel y de Saily en los **Annales de Philosophie Chrétienne**, 4a. serie, vols. 2 y 3. Papini anuncia un libro sobre el pragmatismo, en francés.

Con el objeto de evitar confusiones, debo decir que no existe conexión lógica entre pragmatismo, tal como yo lo entiendo, y una doctrina que he expuesto recientemente como **empirismo radical**, la cual posee fundamentos propios. Cabe rechazar esta última y, sin embargo, ser pragmatista.

Harvard University, abril de 1907.

## PRIMERA CONFERENCIA

### EL DILEMA ACTUAL EN LA FILOSOFIA

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 la cosa más práctica e importante en el hombre es su punto de vista acerca del universo. Creemos que, si a una patrona, antes de admitir un huésped, le es importante conocer el sueldo que éste gana, aún es más importante para ella conocer la filosofía que él tenga. Creemos también que si un general en campaña debe conocer el número de tropas del enemigo, aun es más importante para él saber cuál es la filosofía del enemigo. Pensamos que la cuestión no es si la teoría del cosmos afecta a los asuntos, sino si, a la larga, cualquier otra cosa los puede afectar.*

Estoy de acuerdo con Chesterton en esta materia. Sé que todos y cada uno de mis oyentes tienen una filosofía y que la cosa más importante e interesante en ustedes es el modo con que determinan la perspectiva de sus diversos mundos. Ustedes piensan lo mismo sobre mí. Y, sin embargo, confieso que siento cierto temor ante la audaz empresa que voy a acometer. Pues **la filosofía, que es tan importante en cada uno de nosotros, no es un asunto técnico. Es un sentimiento más o menos silencioso de lo que la vida significa, honrada y profundamente sentida.** Sólo en parte procede de los libros; es el modo individual de ver y sentir el empuje y la presión total del cosmos. No tengo por qué suponer que haya entre ustedes estudiantes del cosmos en el sentido escolar de la palabra; empero, estoy deseoso de interesarles en una filosofía que hasta cierto punto ha de ser tratada técnicamente. Deseo inspirarles simpatía hacia una tendencia contemporánea en la que yo creo profundamente, y no obstante, tendré que hablar como profesor a ustedes que no son alumnos.

Cualquiera que sea el universo en que un profesor crea, debe ser, al menos, un universo que se preste a un largo discurso. Un universo definible en cuatro palabras es algo vacío para el entendimiento de un

profesor. ¡Sería algo demasiado gratuito para poner fe en ello! He oído a colegas y amigos intentar popularizar la filosofía en este mismo local; pero, por verse obligados a recurrir a la técnica, los resultados fueron sólo parcialmente alentadores. Así, pues, mi empresa es atrevida. El mismo fundador del pragmatismo dio recientemente un curso de conferencias en el *Lowell Institute* con esta misma palabra como título: ¡resplandores de brillante luz contra la oscuridad perpetua! Imagino que ninguno de nosotros comprendió todo lo que dijo, y sin embargo, aquí estoy yo intentando una aventura semejante. Me arriesgo porque aquellas conferencias de que hablo atrajeron mucho público. Hay que confesar que existe una curiosa fascinación en oír hablar de cosas profundas aun cuando ninguno de los que discuten las entiendan. Se siente la emoción de lo problemático, la presencia de la inmensidad. **En cuanto se entabla una controversia en cualquier sitio sobre el libre albedrío, la omnisciencia de Dios, el bien o el mal, todo el mundo aplica el oído. Los resultados de la filosofía nos afectan de manera vital y aun los más extraños argumentos filosóficos halagan nuestro sentido de la sutileza y el ingenio.**

Creando devotamente en la filosofía y creyendo también que una especie de alborada nueva amanece ante los filósofos, me siento impelido, *per fas aut nefas*, a intentar darles algunas noticias sobre la situación.

**La filosofía es a la vez el más sublime y el más trivial de los afanes humanos. Acomete las más finas sutilezas y se asoma a las perspectivas más amplias. No nos da de comer, como se suele decir, pero inspira valor a nuestros espíritus. y aunque parezca, a la gente ignorante, embrollada en su lenguaje, disputas y argumentaciones, ninguno de nosotros puede dar un paso sin ser guiado por los destellos de luz que envía sobre las perspectivas del mundo. Esta iluminación, al menos, y los contrastes de oscuridad y misterio que la acompañan dotan a cuanto la filosofía dice de un interés que sobrepasa al meramente profesional.**

La historia de la filosofía, considerada de un modo general, es un cierto choque de temperamentos humanos. Aunque esta apreciación parezca inadecuada a algunos de mis colegas, tendré que tenerla en cuenta para explicar muchas de las divergencias existentes entre los filósofos. Cualquiera que sea el temperamento del filósofo profesional, cuando filosofa, tratará de prescindir del hecho de su temperamento. Como el temperamento no es una razón convencionalmente reconocida, creará que debe aducir solamente razones impersonales para sus conclusiones. Sin embargo, su temperamento le proporciona una inclinación más fuerte que cualquiera de sus más objetivas premisas. 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. Se abandona a su temperamento. Deseando un universo que se le acomode, creará en cualquier representación del universo que lo haga. Le parecerá que las personas de temperamento opuesto no comprenden el carácter del mundo, y las considerará incompetentes y ajenas a las cuestiones filosóficas, aunque le excedan en habilidad dialéctica.

Pero, en el foro, no puede pretender, basándose en su temperamento, una mayor supremacía o autoridad. Surge así una cierta insinceridad en nuestras discusiones filosóficas; nunca se menciona la más poderosa de nuestras premisas: *le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas*. Estoy seguro de que contribuiría a una mayor claridad si, en estas conferencias rompiéramos la regla y la mencionáramos; y, consecuentemente, me siento libre para hacerlo así. Naturalmente, me refiero aquí a los grandes hombres, a esos hombres de radical idiosincrasia que imprimieron su sello y su genio a la filosofía y que figuran en su historia. Platón, Locke, Hegel, Spencer, son estos pensadores temperamentales. La mayoría de nosotros, por supuesto no tiene un temperamento intelectual muy definido; somos una mezcla de ingredientes opuestos, cada uno de los cuales aparece muy moderadamente. Sabemos poco de nuestras propias preferencias en materias abstractas. A algunos de nosotros se nos habla de ellas y acabamos por seguir la moda o aceptar las creencias del filósofo que más nos impresione en nuestra vecindad, sea el que fuere. Pero lo que más importa en filosofía es que un hombre vea cosas, que las vea rectamente a su manera y que no le satisfagan los modos opuestos de verlas. No existe razón para suponer que esta fuerte visión temperamental no haya de persistir en la historia de las creencias humanas.

Esa diferencia particular de temperamento, a que me refiero al hacer estas indicaciones, es la que priva en literatura, arte, gobierno y costumbres, así como en filosofía. En las costumbres, hallamos ceremoniosos y despreocupados. En política, dictatoriales y anarquistas. En literatura, puristas y académicos y realistas. En arte, clásicos y románticos. Reconocerán estos contrastes como familiares. Pues bien; **en filosofía tenemos un contraste semejante expresado en el par de términos racionalista y empirista; nombrando este último al amante de los hechos en su variedad más cruda, y aquél al que es devoto de principios eternos y abstractos**. Nadie puede vivir una hora sin hechos y principios, de forma que es una diferencia más bien de solemnidad; no obstante, tal diferencia lleva consigo antipatías acentuadas, antipatías del más punzante carácter, entre los que sostienen diferentes puntos de vista. Será conveniente expresar un cierto contraste entre los modos en que los hombres estiman su universo hablando de temperamento *empirista* y *racionalista*. Estos términos hacen el contraste simple y sólido.

Mas simple y sólido que lo son usualmente los hombres de quienes los términos se predicen. En la naturaleza humana es posible toda suerte de combinación y permutación, y si ahora procedo a definir totalmente lo que pienso cuando hablo de racionalistas y empiristas, añadiéndoles algunas características secundarias que faciliten la comprensión, les ruego que consideren mi conducta arbitraria hasta cierto punto.

Elegiré tipos de combinación que la Naturaleza ofrece con frecuencia aunque no de modo uniforme, y los elegiré sólo para ayudarme a mi ulterior propósito de caracterizar el pragmatismo. Históricamente, hallamos los términos *intelectualismo* y *sensualismo* usados como

sinónimos de *racionalismo* y *empirismo*. La Naturaleza parece combinar frecuentemente con el intelectualismo una tendencia idealista y optimista. Por su parte, los empiristas suelen ser materialistas, y su optimismo es decididamente condicional y trémulo. **El racionalismo es siempre monista. Parte del todo y de las ideas universales y se preocupa mucho de la unidad de las cosas.** El empirismo comienza en las partes y hace del todo una colección, no sintiendo, por tanto, aversión a llamarse pluralismo. Corrientemente el racionalismo se considera más religioso que el empirismo, pero hay mucho que decir sobre esta pretensión, como veremos. Es una pretensión justa cuando el individuo racionalista es un hombre de sentimientos, y cuando el empírico se enorgullece de ser testarudo. En este caso el racionalista, por lo general, se mostrará partidario del llamado libre albedrío, y el empirista será fatalista, según los términos vulgares. El racionalista, finalmente, será de temperamento dogmático en sus afirmaciones, mientras que el empirista parecerá más escéptico y abierto a la discusión.

Escribiré estas cualidades en dos columnas. Creo que ustedes reconocerán prácticamente los dos tipos mentales a que aludo, si encabezo las dos columnas con los títulos *espíritu delicado* y *espíritu rudo*, respectivamente.

EL		ESPIRITU		DELICADO
Racionalista	(se	atiene	a	los
Idealista.				<i>principios)</i>
Intelectualista.				
Optimista.				
Religioso.				
Indeterminista.				
Monista.				
Dogmático.				

EL		ESPIRITU		RUDO
Empirista	(se	atiene	a	los
Sensualista.				<i>hechos)</i>
Materialista.				
Pesimista.				
Irreligioso.				
Fatalista.				
Pluralista.				
Escéptico.				

Prescídase por ahora de la cuestión de si las dos mezclas opuestas que he establecido son o no coherentes entre sí. Habrá mucho que decir sobre este punto más adelante. Es suficiente para nuestro inmediato propósito que las personas de espíritu delicado y espíritu rudo, como las he caracterizado, existan. Todos ustedes conocen ejemplos concretos de cada tipo y ustedes saben lo que cada uno de un grupo piensa del otro. Tienen una baja opinión mutuamente. Su antagonismo, siempre que los temperamentos individuales han sido intensos, formaron en todas las edades parte de la atmósfera filosófica del tiempo. Forma parte del ambiente filosófico de hoy. El rudo juzga al delicado como sentimental y dúctil. El delicado imagina al rudo, tosco, empedernido y brutal. Sus

reacciones mutuas son semejantes a las que tienen lugar cuando los turistas de Boston se mezclan con una población como la de Cripple Creek. Cada tipo cree que el otro es inferior a él, pero el desdén en un caso se confunde con la diversión y en el otro va acompañado de un poco de miedo.

En filosofía, pocos de nosotros son delicados bostonianos puros y sencillos, y pocos también típicos rudos de las Montañas Rocosas. La mayoría de nosotros aspira a las buenas cosas de uno y otro lado. Los hechos son buenos, por supuesto; dados muchos hechos. Los principios son buenos; dados abundancia de principios. **El mundo es uno indudablemente, si se lo considera de un modo; pero es, sin duda alguna, múltiple, si lo consideramos de otro. Es uno y múltiple: adoptemos, pues, una especie de monismo pluralista. Todo se halla necesariamente determinado, y sin embargo, por supuesto que nuestras voluntades son libres: así, pues, una clase especial de determinismo del libre albedrío será la verdadera filosofía. La maldad de las partes es innegable, pero el todo no puede ser malo: así, un pesimismo práctico se combinará con un optimismo metafísico.** Y así sucesivamente. Los legos filosóficos vulgares nunca son tan radicales, nunca siguen tan rigurosamente su sistema, sino que viven vagamente de uno u otro modo, acomodándose a las exigencias del momento.

Pero algunos de nosotros somos algo más que meros legos en filosofía. Merecemos el nombre de atletas *amateur* y estamos entorpecidos por demasiadas inconsistencias y vacilaciones en nuestro credo. No podemos conservar una buena conciencia intelectual mientras nos esforcemos en combinar cosas incompatibles entre sí.

Llego ahora al primer punto positivamente importante que quiero dejar bien sentado. Nunca hubo tantos hombres de tendencias decididamente empiristas como existen en la actualidad. Puede decirse que nuestros hijos nacen casi científicos. Sin embargo, nuestra estimación por los hechos no ha neutralizado en nosotros toda religiosidad. Es en sí misma casi religiosa. Nuestro temperamento científico es devoto. Ahora bien: tómese un hombre de esta clase y déjesele ser un *amateur* filosófico que no desea mezclarse en un sistema confuso a la manera del lego vulgar, ¿Cuál será su situación en este bendito año de 1906? Necesita hechos, necesita ciencia, pero necesita también una religión. Y siendo un *amateur* y no un creador independiente en filosofía, naturalmente, busca una guía en los expertos y profesionales a los que encuentra ya en este campo. Un gran número de los aquí presentes, posiblemente la mayor parte de ustedes, son *amateurs* de esta clase.

Ahora bien: ¿qué especies de filosofía se les ofrece para satisfacer sus necesidades? Hallan una filosofía empírica que no es bastante religiosa, y una filosofía religiosa que no es suficientemente empírica para sus propósitos. Si se dirigen al bando que concede más importancia a los hechos, encuentran en marcha un programa de *rudeza de espíritu*, y el *conflicto entre la religión y la ciencia* en plena actuación. Trátese del *rudo*

Haeckel con su monismo materialista, su Dios-éter y sus bromas sobre Dios, considerándolo como un *vertebrado gaseoso*; o de Spencer, que trata toda la historia del mundo como una redistribución de materia y movimiento, poniendo cortésmente a la religión de patitas en la calle; continúa existiendo, sin duda alguna, pero no debe dejarse ver en el interior del templo.

Durante ciento cincuenta años el progreso de la ciencia ha parecido significar el acrecentamiento del universo material y la disminución de la importancia del hombre. El resultado es lo que puede llamarse la aparición del sentimiento positivista o naturalista. El hombre no da leyes a la Naturaleza, sino que las recibe. Ella es quien se mantiene firme y el quien debe acomodarse. El ha de registrar la verdad, por inhumana que sea, y someterse a ella. La espontaneidad romántica y el valor desaparecen; la visión es materialista y deprimente. Los ideales aparecen como inertes productos de la fisiología; lo más elevado se explica por lo más bajo y es tratado siempre como un caso sin importancia, de orden absolutamente inferior. Se logra, en suma, un universo materialista en el que sólo los *espíritus rudos* se encuentran satisfechos.

Si ahora, por otra parte, vuelven ustedes al sector religioso para consolarse y siguen el consejo de las filosofías de *espíritu delicado*, ¿qué encono trarán?

La filosofía religiosa de nuestros días y de la actual generación, es, entre las personas de habla inglesa, de dos tipos principales. Uno de éstos es más radical y agresivo, el otro tiene mayor aspecto de batirse en retirada. **Por el ala más radical de la filosofía religiosa quiero significar el llamado *idealismo trascendental* de la escuela anglohegeliana, la filosofía de hombres como Green, los Caird, Bosanquet y Royce.** Esta filosofía ha influido grandemente sobre los más estudiosos miembros de nuestro sacerdocio protestante. Es panteísta e indudablemente ha mellado el filo del teísmo tradicional protestante.

Este teísmo permanece, no obstante. Es la descendencia en línea recta, a través de estadios de concesión graduales, del teísmo escolástico dogmático que todavía se enseña rigurosamente en los seminarios de la iglesia católica. Durante largo tiempo acostumbró a llamarse entre nosotros *filosofía de la escuela escocesa*, y es a la que me refiero cuando digo que posee el aspecto de batirse en retirada. Entre las transgresiones de los hegelianos y otros filósofos de lo *Absoluto*, de una parte, y las de los científicos evolucionistas y agnósticos de otra, los representantes de esta clase de filosofía, James Martineau, el profesor Bowne, el profesor Ladd y otros, deben sentirse bastante maltrechos. Todo lo sincera e ingenua que ustedes quieran, pero esta filosofía no es de temperamento radical. Es ecléctica, llena de compromisos, busca un *modus vivendi* entre las cosas. Acepta los hechos del darwinismo y de la fisiología cerebral pero no actúa ni se entusiasma con ellos. Carece de tono agresivo y triunfal. Por tanto, tiene menos prestigio, mientras que el absolutismo posee un cierto prestigio debido a su más radical estilo.

Entre estos dos sistemas tendrán que elegir si se inclinan a la escuela de los *espíritus delicados*. Y si aman los hechos, como supongo, hallarán la huella de la serpiente de racionalismo, del intelectualismo, en todo lo que hay a este lado del campo. Eludirán, indudablemente, al materialismo que acompaña el empirismo reinante, pero al precio de perder contacto con los aspectos concretos de la vida. Los filósofos más absolutistas viven en un plano abstracto tan elevado que nunca intentan descender de él. El espíritu absoluto que nos ofrecen, el espíritu que construye nuestro universo pensándolo, podría, aunque nos demuestren lo contrario, haber hecho un millón más de universos como éste. No podrán deducir ustedes detalle real alguno de una noción semejante. Es compatible con cualquier estado de cosas, cualquiera que sea la verdad aquí abajo. Y un Dios teísta es casi un principio estéril. Habrán de entrar en el mundo que él ha creado para vislumbrar algo de su carácter: es la clase de dios que una vez por todas hizo tal género de mundo. **El Dios de los escritores teístas vive en alturas abstractas tan puras como el Absoluto.** El absolutismo tiene cierto prestigio y audacia, en tanto que el teísmo corriente es más insípido, pero ambos son igualmente remotos y vacuos. Lo que ustedes necesitan es una filosofía que no solo ejercite sus facultades de abstracción intelectual, sino que tenga una conexión positiva con este mundo real de vidas humanas finitas.

Desean un sistema que combine ambas cosas, la lealtad científica a los hechos y el deseo 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 éste es su dilema: encuentran irremediablemente separadas las dos partes de su *quaesitum*. Ven el empirismo unido con el humanismo y la irreligión: o hallan una filosofía racionalista que indudablemente puede llamarse religiosa, pero que se mantiene apartada de todo contacto definido con los hechos concretos, las alegrías y las tristezas.

No sé cuántos de ustedes viven en tan estrecho contacto con la filosofía como para comprender totalmente lo que quiero decir con este último reproche; de manera que insistiré un poco más sobre esta irrealidad de todos los sistemas racionalistas, la cual forzosamente ha de repeler a los más serios creyentes en los hechos.

Quisiera haber conservado las dos primeras páginas de una tesis que un estudiante me confió hace dos años. Ilustrarían mi punto de vista tan claramente que lamento no poder leérselas ahora. Este joven, que se graduó en una institución del Oeste, **comenzaba diciendo que siempre había considerado evidente que cuando se entra en una clase de filosofía se establece una relación con el universo totalmente distinta de la que se tiene en la calle. Se supone que las dos tienen que ver tan poco la una con la otra, decía, que no puede la mente estar ocupada con ambas al mismo tiempo. El mundo de las experiencias concretas personales, al que pertenece la calle, es múltiple hasta el infinito, embrollado, fangoso, lleno de dolores y vacilaciones. El mundo en que nos introduce el profesor de filosofía 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 esquemas, las necesidades lógicas unen sus partes. Expresan pureza y dignidad. Es una especie de templo de mármol, brillando sobre una colina.

En realidad, lejos de ser una descripción de este mundo real, es más bien un aditamento construido sobre él, un santuario clásico en el que la fantasía racionalista puede refugiarse huyendo del carácter intolerablemente confuso y gótico que los meros hechos ofrecen. No es una explicación de nuestro universo concreto, es otra cosa enteramente; un sustituto, un remedio, una evasión.

Su temperamento, si es lícito usar aquí la palabra *temperamento*, es del todo ajeno al temperamento de la existencia en lo concreto. Lo que caracteriza a nuestras filosofías intelectualistas es el *refinamiento*. Satisfacen exquisitamente ese anhelo por un refinado objeto de contemplación que constituye tan poderoso apetito del espíritu. Yo les pido que miren con toda seriedad ese colosal universo de los hechos concretos, en su terrible confusión, en sus sorpresas y crueldades, en el salvajismo que muestran, y entonces me dirán si el adjetivo *refinado* es el inevitablemente descriptivo que surge en sus labios.

Es cierto que el *refinamiento* tiene su lugar en las cosas, pero una filosofía que es sólo refinamiento nunca satisfará al temperamento mental empírico. Parecerá, más bien, un monumento artificial. Por esto hallamos hombres de ciencia que vuelven la espalda a la metafísica como a algo enclaustrado y espectral; así como hombres prácticos que se sacuden el polvo de la filosofía y se abandonan a la sugestión de lo espontáneo.

Verdaderamente existe algo espantable en la satisfacción con que un sistema puro, pero irreal, satisface a un racionalista. Leibniz fue una mente racionalista con un interés en los hechos muchísimo mayor que el que la mayoría de las mentes racionalistas pueden mostrar. Sin embargo, si desean contemplar un claro ejemplo de superficialidad encarnada, sólo tienen que leer su encantador escrito titulado *Théodicée*, donde trata de justificar la existencia de Dios y demostrar que el mundo en que vivimos es el mejor de los mundos posibles. Permítaseme citar una muestra de lo que quiero decir.

Entre otros obstáculos a su filosofía optimista, se le ocurrió a Leibniz considerar el número de los eternamente condenados. Que es infinitamente mayor que el de los salvados lo admite como una premisa tomada de los teólogos, y a continuación procede a argumentar de este modo: *El mal apenas si significa nada en comparación con el bien, si consideramos por un momento la magnitud real de la ciudad de Dios. Coelio Secundo Curión ha escrito un pequeño libro, De amplitudine regni Coelestis, que se reimprimió no hace mucho tiempo. Falló en su intento de medir la extensión del reino de los cielos. Los antiguos tenían ideas limitadas de las obras de Dios ... Les parecía que solamente nuestra tierra tiene habitantes, e incluso la noción de los antípodas no la comprendían*

***bien. Para ellos, el resto del mundo consistía en unos globos brillantes y unas pocas esferas cristalinas. Pero hoy, cualesquiera que sean los límites que se conceden o nieguen al universo, debemos reconocer en los incontables globos, tan grandes como el nuestro o mayores, el mismo derecho a poseer habitantes racionales, sin que esto quiera decir que necesariamente sean hombres. Nuestra Tierra es sólo uno de los seis satélites principales de nuestro sol. Como todas las estrellas fijas son soles, se comprende 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 sólo 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, ¿no habrá un espacio inmenso más allá de la región de las estrellas? Y este espacio sin límites, envolviendo toda esta región ... ¿puede estar lleno de felicidad y gloria ...? ¿Que llega a ser ahora de la consideración de nuestra Tierra y de sus habitantes? ¿No se convierte en algo menor que un punto físico, puesto que la 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, comparado con lo que nos es desconocido, pero que estamos obligados a admitir; y todos los males que conocemos descansan en este casi nada; se sigue 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 injusticia se funda en la pura adecuación que halla cierta satisfacción al expiar un hecho perverso. Los socinianos y Hobbes objetan a esta justicia punitiva que es, propiamente, una justicia vindicativa, y que Dios se ha reservado para determinadas ocasiones ... Se basa en la adecuación de las cosas y satisface no sólo a la parte ofendida, sino a todos los que la conocen, como una bella música o una delicada obra arquitectónica satisfacen a una mente bien constituida. De manera que los tormentos del condenado continúan, aun cuando no sirvan para desviarlo del pecado; y las recompensas de los bienaventurados continúan, aun cuando ya carecen de eficacia para afirmarlos en la buena senda. 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 la adecuación ... pues, como ya he dicho, Dios ha hecho todas cosas armoniosas en su perfección.***

**La débil concepción de la realidad que Leibniz tenía no necesita comentarios. Es evidente que ninguna imagen real de la experiencia de un alma condenada llegó a su mente. No se le ocurrió que cuanto más exiguo sea el número de *ejemplos* del género *alma perdida* a quienes Dios arroja como regalo de la adecuación eterna, más desigualmente se**

fundará la gloria del Justo. Lo que hace es obsequiarnos con un frío ejercicio literario, cuya 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 superficial y caduca. El optimismo del racionalismo actual se muestra con la misma superficialidad a la mente de quien ame los hechos. **El universo real es algo ancho 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 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.**

**Hallo un bello ejemplo de rebelión contra el incierto y superficial optimismo de la filosofía religiosa corriente en una publicación de aquel valiente escritor anarquista Morrison I. Swift. El anarquismo de Mr. Swift va un poco más allá que el mio, pero confieso que simpatizo bastante y algunos de ustedes, supongo, simpatizarán de corazón con su insatisfacción con respecto al optimismo idealista ahora en boga. Empieza su folleto **Human Submission** con una serie de noticias sacadas de periódicos (suicidios, muertes por inanición, etcétera), 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 ella sus 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. Totalmente descorazonado, Corcoran volvió a su casa anoche, encontrando a su mujer y a sus hijos sin alimento y con la notificación del desahucio. A la mañana siguiente se envenenó.***

*Tengo ante mí muchos más casos semejantes -continúa Mr. Swift-; 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 an the Individual**, II, 385). Lo absoluto es más rico aún si cabe 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 toda una pléyade de pensadores inocentes desvelan la realidad y el absoluto y suprimen el mal y el dolor, ésta es la condición de los únicos seres que conocemos en el Universo con conciencia desarrollada de lo que el Universo es. Lo que estas personas experimentan es la realidad. Ella nos muestra una fase absoluta del*

Universo. Es la experiencia personal de los mejores calificados en nuestro círculo de conocimiento para tener experiencia, para decir lo que es. Ahora bien: ¿qué viene a ser el pensar sobre la experiencia de estas personas comparado con el sentimiento directo y personal que ellas sienten? **Los filósofos operan con sombras, mientras que los que viven y sienten conocen la verdad.** Y 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. Están juzgando al universo como hasta aquí les permitieron y les enseñaron a juzgarlo los hierofantes de la religión ...

*Este jornalero de Cleveland, que mata a sus hijos y se suicida (otro de los casos citados), es uno de los estupendos hechos elementales de este mundo moderno y de este Universo. No puede ser paliado o minimizado por los tratados sobre Dios, el Amor y el Ser, existiendo desamparadamente en 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 vicisitudes y de veinte siglos de cristianismo. Es en el mundo mental lo que los átomos o subátomos son en el mundo físico primario, indestructible. Y lo que hace blasonar al hombre es la impostura de toda filosofía que no ve en tales acontecimientos el factor consumado de toda experiencia consciente. Estos factores prueban irrecusablemente la nulidad de toda religión. El hombre no practicará 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 dispone de eras ni eternidades que malgastar ensayando sistemas desacreditados (1).*

Tal es la reacción de una mente empirista contra la receta 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 todo investigador aficionado a la filosofía actualmente, que se vuelve a los profesores de filosofía como a un medio de 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 están vacías.* Por tanto, se convierte así en el juez de nuestros filósofos. Delicado o rudo, nos halla deficientes. Ninguno de nosotros podremos tratar desdeñosamente sus fallos, pues después de todo, es la mente típicamente perfecta, la mente cuya suma de demandas es mayor, cuyas críticas y disconformidades son fatales a la larga.

En este punto empieza a aparecer mi solución. **Ofrezco una filosofía que puede satisfacer ambas exigencias y que tiene el raro nombre de pragmatismo. Es religiosa como el racionalismo; pero, al mismo tiempo, como el empirismo, conserva el más íntimo contacto con los hechos.** Espero llevar a vuestro ánimo la misma convicción que yo poseo. Sin embargo, como estoy a punto de acabar, no hablaré ahora del pragmatismo a fondo. Empezaré la próxima vez. Prefiero en este momento retomar sobre lo que ya he dicho.

Si algunos de ustedes son filósofos profesionales, como así es, indudablemente juzgaran mi discurso demasiado crudo e imperdonable en grado increíble. ¡Qué bárbara disyunción la de *temperamento delicado* y *temperamento rudo*! Y, en general, puesto que la filosofía es toda delicadezas intelectuales, sutilidades y escrupulosidades, y puesto que es posible -dentro de sus límites- obtener toda suerte de combinaciones y transiciones, ¡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 desordenada entre dos temperamentos hostiles! ¡Qué infantil concepción! Por otra parte, ¡cuán necio es tratar las abstracciones de los sistemas racionalistas como un crimen y condenarlos porque se ofrecen como santuarios y refugios mas 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 algo distinto de un refugio ante la brutalidad de la realidad? ¿Qué mejor cosa puede hacer que elevamos sobre nuestra sensibilidad animal y mostrarnos una mansión más noble para nuestro espíritu, en esa gran armazón de principios ideales que sustentan toda realidad y que el intelecto adivina? ¿Cómo podrán ser otra cosa que esquemas abstractos los principios y los puntos de vista generales? ¿Se edificó la catedral de Colonia sin el plano del arquitecto sobre el papel? ¿Es el refinamiento en sí mismo una abominación? ¿Será verdad úmicamente la crudeza de lo concreto?

Creedme, siento toda la fuerza de la acusación. La descripción que he dado es monstruosamente sencilla y ruda; pero, como todas las abstracciones, tendrá también su empleo. Si los filósofos pueden tratar la vida del Universo abstractamente, no deben quejarse de que sea considerada de igual modo la vida de la filosofía misma. En realidad, la pintura que he ofrecido, aunque esquemática y burda, 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 discutidos, y cuando el estudioso labora en su sistema puede que a veces olvide el bosque por el árbol. Pero, una vez que el trabajo esté cumplido la mente realizará siempre un gran acto de síntesis y en seguida el sistema surgirá como una cosa viva, con aquella extraña y simple nota de individualidad que asalta nuestra memoria como la sombra del amigo o el enemigo muerto.

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 cuadro del gran Universo de Dios. Lo que resulta, ¡y qué flagrantemente!, es una 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 la mente hecha crítica por el aprendizaje), nuestra relación con los sistemas pasa a la reacción humana instintiva, informal, de satisfacción o disgusto. Nuestro juicio se

hace tan perentorio en admitir o rechazar, como cuando una persona se presenta candidato a nuestro favor; nuestro veredicto se oculta en meros adjetivos de alabanza o censura. Medimos el carácter total del Universo tal como lo sentimos frente a la filosofía que se nos propone y nos basta una sola palabra.

*Statt der lebendigen Natur*, decimos, *da Gott die Menschen schuf hincin* (2). ¡Qué nebulosa mezcla, qué pesada, artificial, producto de la dialéctica escolar o de sueños enfermizos! ¡Fuera con ella! ¡Fuera con todas ellas! ¡Imposible! ¡imposible!

Nuestro trabajo sobre los detalles de su sistema es indudablemente lo que nos da la impresión resultante del filósofo, pero es la misma impresión resultante lo que nos hace reaccionar. **La pericia en filosofía se mide por la precisión de nuestras reacciones de síntesis, por la percepción del epíteto adecuado que el experto aplica a tales complejos objetos.** Pero no es necesaria una gran pericia para hallar el epíteto. Pocas son las personas que poseen una filosofía propia y definitivamente articulada. En cambio, casi nadie carece de un peculiar sentido con respecto al carácter total del Universo y la imposibilidad total de armonizado con los sistemas especiales que conoce, los cuales no abarcan su mundo. Uno será demasiado atractivo; otro, excesivamente pedante; el tercero, una amalgama de opiniones; el cuarto, demasiado morboso; el quinto, artificial, etcétera. En cualquier caso, tanto a él como a nosotros no se nos oculta que estas filosofías no están aplomadas, están fuera de combate y nada nos dicen en nombre del Universo. Platón, Locke, Spinoza, Mill, Caird, Hegel (¡evito prudentemente nombrar a los de nuestro país!): estoy seguro de que, para muchos de mis oyentes, estos nombres constituyen poco más que recuerdos de modos personales de errar el tiro. Sería un absurdo evidente que los modos en que consideraron el Universo fueran ciertos actualmente.

Los filósofos hemos de reconocer tales sentimientos en ustedes. En última instancia, repito, en virtud de ellos todas nuestras filosofías serán juzgadas. **El modo finalmente victorioso de considerar todas las cosas será el más absolutamente impresionante para el funcionamiento normal del espíritu.**

Una palabra más acerca de las filosofías como esquemas abstractos. Hay esquemas y esquemas, tanto de edificios enormes concebidos en volumen por sus proyectistas. como de edificios concebidos sobre el papel en forma plana, con ayuda de la regla y de compás. Estos permanecen secos y esqueléticos hasta que se levantan en piedra y mortero, pero el esquema sugiere ya el resultado.

Un esquema, en sí mismo, es insuficiente, en efecto, pero no por esto implica poca cosa. Es la esencial insuficiencia de lo que se sugiere por las filosofías racionalistas corrientes lo que induce a las empiristas a su postura de desprecio. Pongamos por caso el sistema de Herbert Spencer. Los racionalistas lo reputan un espantoso orden de insuficiencias. Su

seco temperamento de maestro de escuela, su persistente monotonía, su preferencia por los recursos 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 rígido sistema se viene abajo como un andamio provisional. Sin embargo, la mitad de Inglaterra quisiera darle honrosa 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 verlo en la abadía tantos hombres instruidos que reconocen su endeblez, incluso ustedes y yo mismo quizá? Muy sencillo: porque sentimos que su corazón esta en su sitio, filosóficamente considerado. Sus principios pueden ser superficiales, pero en cualquier caso, sus libros tratan de amoldarse a la descarnada forma de este mundo particular. El rumor de los hechos resuena en todos sus capítulos; no cesa de citar hechos, los pone de relieve, atraen continuamente su mirada; y esto es bastante. Significa lo único adecuado para la mente empirista.

La filosofía pragmatista, de la que me ocuparé en mi próxima conferencia, guarda también buena relación con los hechos; aunque, a diferencia de la filosofía de Spencer, no empieza ni acaba dejando fuera las construcciones religiosas positivas, sino que las trata cordialmente.

Espero poder conducirles a hallar el pensamiento intermedio que ustedes necesitan.

---

## Notas

(1) Morrison I. Swift. **Human Submission**, segunda parte. *Philadelphia Liberty Pless*. 1905. pág. 4-10.

(2) *En vez de la Naturaleza viva en la que Dios creó a los hombres ...*

# SEGUNDA CONFERENCIA

## EL SIGNIFICADO DEL PRAGMATISMO

Hace algunos años, hallándome de excursión por las montañas, al volver de un paseo solitario, presencié 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 al pie del árbol, y al lado opuesto, se imaginaba que se encontraba un ser humano. Este testigo trata de ver la ardilla moviéndose rápidamente alrededor del árbol; pero, por muy rápidamente que lo haga, la ardilla se mueve mas rápida en dirección

opuesta y siempre conserva el árbol entre ella y el hombre, de manera que éste no logra verla. El problema metafísico es éste: ¿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? Y como andaba sobrado de tiempo se figuró una gran discusión. Cada uno había adoptado una posición y la defendía obstinadamente, siendo igual el número de adversarios. Cada bando trataba de convencerme, cuando aparecí, para obtener mayoría. Recordando el adagio escolástico de que cuando se encuentre una contradicción debe hacerse una distinción, inmediatamente busqué y hallé una que es la siguiente. Dije:

*Señalar qué bando tiene razón, depende de lo que ustedes entiendan prácticamente por dar vueltas alrededor de la ardilla. Si quieren decir pasar del Norte, donde se encuentra, al Este, luego al Sur, después al Oeste y luego otra vez al Norte, es indudable que da vueltas, pues ocupa posiciones sucesivas. Pero si por el contrario, ustedes entienden que consiste en colocarse primero frente a ella, después a su derecha, luego detrás, después a la izquierda y, finalmente, enfrente, entonces está del todo claro que el hombre falla en su intento de dar vueltas alrededor de ella, pues a causa de los movimientos compensadores que verifica la ardilla, conserva ésta siempre su vientre vuelto hacia el hombre y su espalda hacia afuera. Hecha esta distinción, no existe ocasión para seguir disputando. Así, ustedes están en lo cierto y se equivocan según conciban el verbo dar vueltas en un sentido o en otro.*

Aunque uno o dos de los excitados discutidores consideró mi opinión como una artificiosa evasiva, diciendo que no deseaban un juego de palabras ni excesivas sutilezas escolásticas, sino la definición estricta de lo que se entiende por *dar vueltas*, la mayoría pareció pensar que la distinción había dirimido la disputa.

Cuento esta trivial anécdota, porque es un ejemplo peculiar de lo que deseo decir ahora del método pragmático. **En primer lugar, es un método para apaciguar las disputas metafísicas que de otro modo serían interminables. ¿Es el mundo uno o múltiple? ¿Libre o determinado? ¿Material o espiritual? He aquí unas cuantas nociones, cada una de las cuales puede o no adaptarse al mundo, y las discusiones sobre estas nociones son interminables. El método pragmático en tales casos trata de interpretar cada noción, trazando sus respectivas consecuencias prácticas. ¿Qué diferencia de orden práctico supondría para cualquiera que fuera cierta tal noción en vez de su contraria? Si no puede trazarse cualquier diferencia práctica, entonces las alternativas significan prácticamente la misma cosa y toda disputa es vana. Cuando la discusión sea seria, debemos ser capaces de mostrar la diferencia práctica que implica el que tenga razón una u otra parte.**

Una ojeada a la historia de esta idea, les mostrará aún mejor lo que significa el pragmatismo. **El término se deriva de la palabra griega *pragma*, que quiere decir acción, de la que vienen nuestras palabras**



***práctica y práctico.*** Fue introducido en la filosofía por Mr. Charles Peirce (2) en 1878. En un artículo titulado: ***How to make our ideas clear***, en *Popular Science Monthly* de enero de aquel año, Mr. Peirce, después de indicar que nuestras creencias son realmente reglas para la acción, dice que para desarrollar el significado de un pensamiento necesitamos determinar qué conducta es adecuada para producirlo: tal conducta es para nosotros toda su significación. Y el hecho tangible en la raíz de todas nuestras distinciones mentales, aunque muy sutil, es que no existe ninguna de éstas que sea otra cosa que una posible diferencia de práctica. Para lograr una perfecta claridad en nuestros pensamientos de un objeto, por consiguiente, necesitamos sólo considerar qué efectos concebibles de orden práctico puede implicar el objeto; qué sensaciones podemos esperar de él y qué reacciones habremos de preparar. Nuestra concepción de tales efectos, sean inmediatos o remotos, es, pues, para nosotros, todo nuestro concepto del objeto, si es que esta concepción tiene 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 comunicación 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 estaba ya en sazón para recibirlo. La palabra *pragmatismo* se extendió, y actualmente llena las páginas de las revistas filosóficas. Se habla en todas partes del *movimiento pragmatista*, unas veces con respeto, otras con menosprecio, a veces con clara comprensión de su significado. Es evidente que el término se aplica convenientemente a un número de tendencias que hasta ahora no habían hallado un nombre colectivo, y ha entrado ya en uso.

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 presentar en mis clases cuestiones en esta forma: ¿En qué aspectos variaría el mundo si fuera cierta esta alternativa o la otra? Si no puedo encontrar nada que llegue a ser diferente, entonces la alternativa no tiene sentido.*

Es decir, que las ideas contrarias significan prácticamente la misma cosa, y un significado que no sea práctico es, para nosotros, como si no existiera. Ostwald, en una conferencia que ha sido publicada, facilita este ejemplo de lo que quiere decir. Los químicos han disputado mucho sobre la constitución interna de ciertos cuerpos llamados *tautómeros*. Sus propiedades parecen corresponder igualmente lo mismo con la teoría de que existe en su interior un átomo de hidrógeno inestable y que oscila, o que son mezclas inestables de dos cuerpos. La controversia ha sido

apasionada, pero no se ha decidido. *Nunca habría empezado* -dice Ostwald- *si los contrincantes se hubieran preguntado qué hecho experimental determinado habría variado al ser correcta una u otra hipótesis. Pues entonces, se habría visto que no podía resultar ninguna diferencia de hecho, y que la disputa era tan inadecuada como si teorizando en los tiempos primitivos sobre la fermentación de la masa por la levadura un bando invocara un duende benefico, en tanto que otro insistía en que era un elfo la verdadera causa del fenómeno (2).*

Sorprende realmente advertir cuántas discusiones filosóficas perderían su significación si las sometieran a esta sencilla prueba de señalar una consecuencia concreta. No puede haber aquí una diferencia que no repercuta en otra parte: no puede existir diferencia en una verdad abstracta que no tenga su expresión en un hecho concreto y en la conducta consiguiente sobre el hecho, impuesta sobre alguien, de algún modo, en alguna parte y en algún tiempo. **Toda la función de la filosofía debería consistir en hallar qué diferencias nos ocurrirían, en determinados instantes de nuestra vida, si fuera cierta esta o aquella fórmula acerca del mundo.**

No existe nada absolutamente nuevo en el método pragmatista. Sócrates fue uno de sus adeptos. Aristóteles lo usó metódicamente. Locke, Berkeley y Hume, con su ayuda, hicieron importantes aportaciones a la verdad. Shadworth-Hodgson insiste en que las realidades son exclusivamente lo que son *como conocidas*. Pero estos adelantados del pragmatismo lo utilizaron fragmentariamente: no fueron más que sus precursores. No se ha generalizado hasta nuestro tiempo, haciéndose consciente de una misión universal y pretendiendo conquistar un destino. Creo en este destino y espero llegar a inspirarles a ustedes mi creencia.

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. El pragmatismo vuelve su espalda de una vez para siempre a una gran cantidad de hábitos muy estimados por los filósofos profesionales. Se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales, de malas razones *a priori*, de principios inmutables, de sistemas cerrados y pretendidos *absolutos* y *origenes*. 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 de la actitud racionalista. Significa el aire libre y las posibilidades de la Naturaleza contra los dogmas, lo artificial y la pretensión de una finalidad en la verdad.

Al mismo tiempo no representa ningún resultado especial. Es un método solamente. Pero el triunfo general de este método significaría un cambio enorme en lo que yo llamé en mi anterior conferencia el *temperamento* de la filosofía.

Los maestros de tipo ultrarracionalista se estremecerían, así como el cortesano se estremecería en la República y el sacerdote ultramontano en tierras protestantes.

La ciencia y la metafísica se unirían más; trabajarían, en efecto, en colaboración más estrecha.

La metafísica ha utilizado por lo común un método de investigación muy primitivo. Sabido es cómo los hombres se han afanado siempre por la magia y qué gran papel han desempeñado *las palabras* en ella. Si se posee el nombre o la fórmula del encantamiento se puede controlar el espíritu, el genio, el duende o cualquier otra potencia. Salomón conocía los nombres de todos los espíritus, y, poseyendo sus nombres, los tenía sometidos a su voluntad.

El Universo, pues, apareció a la mente natural como una especie de enigma, cuya clave habría de buscarse en algún nombre o en alguna palabra inspiradora. Esta palabra designa el principio del Universo y poseerla es poseer el Universo mismo. *Dios, Materia, Razón, lo Absoluto, Energía*, son muchos de estos nombres. Una vez poseídos, se puede descansar porque se ha llegado al final de las indagaciones metafísicas.

Pero si se sigue el método pragmatista, no cabe considerar estas palabras como que cierran la investigación. Habrá que obtener de cada una su valor efectivo, someterla a la corriente de nuestra experiencia. Entonces aparece menos como una solución que como un programa para un trabajo ulterior, y en particular como una indicación de los modos en que las realidades existentes pueden cambiarse.

De este modo, **las teorías llegan a ser instrumentos, no respuestas a enigmas, en las que podemos descansar**. No nos tumbamos a la bartola en ellas, nos movemos hacia adelante y, en ocasiones, con su ayuda, replanteamos la Naturaleza. El pragmatismo suaviza todas las teorías, las hace flexibles y manejables. No constituyendo 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 poner de relieve los aspectos prácticos; con el positivismo, en su desdén por las soluciones verbales, las cuestiones inútiles y las abstracciones metafísicas.

Todas éstas, como vemos, son tendencias *antiintelectualistas*. El pragmatismo está perfectamente armado contra el racionalismo como pretensión y método. Pero, al principio, no implica 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 corredor de un hotel. Innumerables puertas se abren ante él. Tras una, se encuentra un hombre escribiendo un libro ateo; en la siguiente, otro, de rodillas, pide fe y fortaleza; en la tercera, un químico investiga las propiedades de un cuerpo. En la cuarta, se elabora un sistema de metafísica idealista; en la quinta se demuestra la

imposibilidad de la metafísica. Pero el corredor es común a todos y todos deben pasar por él, si desean seguir un camino practicable para entrar o salir de sus habitaciones respectivas.

No supone resultados particulares, sino solamente una actitud de orientación, que es lo que significa el método pragmatista. **La actitud de apartarse de las primeras cosas, principios, categorías, supuestas necesidades, y de mirar hacia las cosas últimas, frutos, consecuencias, hechos.**

¡Y punto final respecto del método pragmatista! Podría decirse que lo he estado alabando más que explicando; pero se lo explicaré a ustedes ahora suficientemente, mostrándoles su modo de actuar en algunos problemas que nos son familiares. La palabra pragmatismo se ha usado también en un sentido mas amplio, como una *teoría de la verdad*. Pienso dedicar a esta teoría una conferencia completa, después de preparar primero el camino, de manera que seré breve ahora. Pero, como la brevedad es muy difícil, les ruego una mayor atención durante un cuarto de hora más. Si algo queda oscuro, espero poder aclararlo en las próximas conferencias.

Una de las ramas de la filosofía cultivadas con mayor éxito en nuestro tiempo es la que se conoce con el nombre de *lógica inductiva*, o estudio de las condiciones en que se han desarrollado nuestras ciencias. Cuantos 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 matematicos, físicos y químicos. Cuando se descubrieron las primeras uniformidades naturales, matemáticas y lógicas, las primeras *leyes*, los hombres se entusiasmaron tanto 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 proporciones y geometrizaraba como Euclides. Hizo las leyes de Kepler para que las siguieran los planetas; hizo a la velocidad de los cuerpos aumentar proporcionalmente al tiempo en que caen; la ley de los senos a que debe obedecer la luz al refractarse; estableció las clases, órdenes, familias y géneros de plantas y animales fijando las diferencias entre ellos. Penso los arquetipos de todas las cosas y trazó sus variaciones. Y cuando redescubrimos cualquiera de estas admirables instituciones nos apoderamos, en el sentido literal de la palabra, de su misma mente.

Pero a medida que las ciencias se fueron desarrollando, ha ganado más terreno la idea de que quizá la mayoría de nuestras leyes son tan solo aproximaciones. Además, las mismas leyes han llegado a ser tan numerosas que son incontables, y se han propuesto tal número de fórmulas contrarias en todas las ramas de la ciencia que los investigadores se han acostumbrado a la idea de que ninguna teoría es, en absoluto, una transcripción de la realidad, si bien cualquiera de ellas puede ser útil desde algún punto de vista. Su importante cometido es

sintetizar viejos hechos y conducir a otros nuevos. Son solamente un lenguaje hecho para el hombre, una taquigrafía conceptual, como alguien ha dicho, con la que anotamos nuestras observaciones de la Naturaleza; y los idiomas, como es sabido, permiten muchos cambios de expresión y muchos dialectos.

Así la arbitrariedad humana ha deducido 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 con facilidad la tendencia de que hablo y pensarán en otros nombres más.

Al frente de esta corriente de lógica científica se hallan Schiller y Dewey con la explicación pragmática de lo que significa la verdad en todos los sitios. Estos profesores dicen que en todas partes *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 ciertas en cuanto nos ayudan a entrar en relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia*, a resumirlas y moverse entre ellas 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, enlazando las cosas satisfactoriamente, laborando con seguridad, simplificándolas, ahorrando trabajo es verdadera; esto es, *verdadera instrumentalmente*. Esta es la concepción *instrumental* de la verdad enseñada con tanto éxito en Chicago, la concepción de que la verdad en nuestras ideas significa su poder de actuación, promulgada tan brillantemente en Oxford.

Dewey, Schiller y sus aliados, para alcanzar esta concepción general de toda verdad, han seguido exclusivamente el ejemplo de los geólogos, biólogos y filólogos. En el establecimiento de estas otras ciencias, el éxito consistió siempre en tomar algunos procesos sencillos observables, que se hallen operando, como la denudación por efecto del tiempo, la variación de tipo originario, el cambio de dialecto por incorporación de nuevas palabras y pronunciaciones, y, luego, generalizarlo, aplicarlo a todos los tiempos y producir grandes resultados por la suma de sus efectos a través del tiempo.

El proceso observable que Schiller y Dewey han escogido para la generalización, es un proceso familiar por el cual el individuo afirma *nuevas opiniones*. El proceso es aquí siempre el mismo. **El individuo posee ya una provisión de viejas opiniones pero se encuentra con una nueva experiencia que las pone a prueba. 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 se suscitan en él deseos que ellas no pueden satisfacer. El resultado es una íntima molestia, a la que su mente ha sido extraña hasta entonces y de la que intenta escapar modificando sus previas masas de opiniones. Salvará de**

ellas cuantas pueda, pues en cuestiones de creencias somos todos extremadamente conservadores. Tratará de cambiar primero esta opinión, luego aquélla (pues se resistirán éstas a los cambios en grado muy diverso), hasta que finalmente surja alguna nueva idea que él pueda injertar en su vieja provisión con un mínimo de trastorno para ésta: una idea que sirva de intermediaria entre la provisión y la nueva experiencia, ajustándolas de modo feliz y expedito.

La nueva idea será adaptada como verdadera. Preservará la vieja provisión de verdades con un mínimo de modificación, ensanchándolas lo suficiente para hacer admitir la nueva, pero concibiendo ésta tan familiarmente como el caso lo permita. Una explicación *outré* que viole todas nuestras preconcepciones, nunca pasaría por verdadera concepción de una novedad. Debemos ahondar afanosamente hasta que hallemos algo menos excéntrico. Las más violentas revoluciones 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.

La antigua opinión concordará con el nuevo hecho a condición de mostrar un mínimo de conmoción, un máximo de continuidad. Consideramos que una teoría es verdadera en proporción a su éxito para resolver este *problema de máxima y mínima*. Pero el éxito en resolver este problema es, ante todo, cuestión de aproximación. Y decimos que tal teoría lo resuelve, en conjunto, más satisfactoriamente que tal otra, pero éste hace referencia a nosotros mismos y cada individuo subrayará diversamente sus preferencias. Hasta cierto punto, por lo tanto, todo es aquí plástico.

El punto sobre el que quiero llamar la atención con más insistencia se refiere al papel que desempeñan las antiguas verdades. El no darse cuenta de ello es el origen de las injustas críticas que se han alzado contra el pragmatismo. Su influencia es absolutamente directiva. La lealtad a ellas es el primer principio, en la mayoría de los casos el único principio, ya que el medio más frecuente de tratar aquellos fenómenos nuevos que suponen una reordenación de nuestras preconcepciones consiste en ignorarlos enteramente o en menospreciar a quienes facilitan testimonios acerca de ellos.

Sin duda alguna, ustedes desearán ejemplos de este proceso de desarrollo de la verdad. El único escollo que encontraré será su abundancia, precisamente. El caso más sencillo de la nueva verdad es, por supuesto, la mera adición numérica de nuevas clases de hechos, o de nuevos hechos singulares de antiguas clases, a nuestra experiencia: adición que no supone alteración en las viejas creencias. Un día sigue a otro y sus contenidos van simplemente añadiéndose. Los nuevos contenidos mismos no son ciertos, simplemente *llegan y son*. La verdad consiste en *lo que nosotros decimos sobre ellos*, y cuando decimos que han llegado, la verdad se alcanza por una sencilla fórmula adicional.

Pero, muy a menudo, los contenidos de cada día obligan a una reordenación. Si yo ahora lanzara gritos y me comportara como un maníaco en esta tribuna, ustedes verificarían una revisión de sus ideas respecto al valor probable de mi filosofía. El *radium* apareció un día como parte del contenido cotidiano y pareció por un momento contradecir nuestras ideas de todo el orden de la Naturaleza, habiéndose identificado este orden con lo que se llama la conservación de la energía. La mera vista del *radium* produciendo calor indefinidamente parecía violar aquella conservación. ¿Qué pensar? Si sus radiaciones no son sino un escape de energía potencial insospechada y preexistente dentro de los átomos, el principio de la conservación se salvaría. El descubrimiento del helio como componente de las emanaciones del radio abrió el camino de esta creencia. Así, el punto de vista de Ramsay se admite generalmente como cierto; porque, si bien extiende 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 cuanto satisface el deseo individual de asimilar la nueva experiencia a su provisión personal de creencias. Habrá de apoyarse en una antigua verdad y aprehender un nuevo hecho; y, como he dicho hace un momento, su éxito en hacerlo así es cuestión de apreciación individual. Cuando una vieja verdad se desarrolla por adición de otras nuevas, lo hace por razones subjetivas. Nos hallamos en el proceso y obedecemos sus razones. Es más cierta una idea en cuanto realiza más felizmente su función de satisfacer nuestra doble necesidad. Se hace a sí misma verdadera, se clasifica por sí misma como cierta por el modo en que actúa; se injerta en el antiguo cuerpo de la verdad que crece así como crece el árbol por la acción de una nueva capa de liber.

Ahora bien: Dewey y Schiller proceden a generalizar esta observación aplicándola a las partes de verdad más antiguas. Estas también fueron una vez plásticas. También fueron consideradas como ciertas para la razón humana. También mediaron entre las verdades más antiguas y las que en aquellos días eran observaciones nuevas. La verdad puramente objetiva, aquella en cuyo establecimiento no desempeña papel alguno el hecho de dar satisfacción humana al 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, pues *ser verdadero* significa solamente llevar a cabo esta función de maridaje.

Así, pues, la huella de la serpiente humana se halla en todas las cosas. La verdad independiente; la verdad que hallamos simplemente; la que no es ya maleable por las necesidades humanas, perfecta -en una palabra-, tal verdad existe indudablemente de modo superabundante, o se supone que existe, según los pensadores de mente racionalista. Pero entonces significa solamente el corazón muerto del árbol vivo y su ser significa sólo que la verdad también tiene su paleontología y su *prescripción* y que puede anquilosarse con los años de servicio y petrificarse en la consideración del hombre por pura vejez. Pero no obstante. se ha

demostrado de manera patente en nuestros días la plasticidad de las más viejas verdades, 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 extensos, principios que ni vislumbraron siquiera nuestros antepasados en su actual forma y planteamiento.

Schiller da a toda esta concepción de la verdad el nombre de *humanismo*, pero parece convenir también a su doctrina el nombre de pragmatismo y así lo consideraré en estas conferencias.

**El pragmatismo sería, pues, en primer lugar, un método, y, en segundo, una teoría genética de lo que se entiende por verdad.** Estos dos puntos serán nuestros futuros temas.

Lo que he dicho de la teoría de la verdad -estoy seguro de ello- parecerá oscuro e insatisfactorio 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 vejez*. En otra conferencia ampliaré la idea de que nuestros pensamientos llegan a ser verdaderos a medida que actúan con éxito en su función de intermediarios. En una tercera, haré ver qué difícil es discriminar los factores subjetivos de los objetivos en el desarrollo de la verdad. Tal vez no puedan seguirme totalmente en estas conferencias y si pueden quizá no estén de acuerdo conmigo. Pero sé que, al menos, me considerarán serio y tratarán mi esfuerzo con respeto.

Tal vez sorprenda saber que las teorías de Schiller y Dewey han sufrido una granizada 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, merecedor de un palmetazo. No mencionaría esto, a no ser porque arroja mucha luz sobre el temperamento racionalista al que he opuesto al temperamento pragmatista. **El pragmatismo quiere hechos; el racionalismo, abstracciones. El pragmatista habla de las verdades en plural, sobre su utilidad y suficiencia, del éxito de su actuación, etcétera; todo lo cual, a la mente típicamente intelectualista, le parece una grosera clase de verdad, coja y de segunda mano: estas verdades no son realmente tales; sus testimonios son meramente subjetivos. Frente a ellas, la verdad objetiva debe ser algo no utilitario, altivo, refinado, remoto, augusto, exaltado. Debe existir una absoluta correspondencia entre nuestros pensamientos y una realidad igualmente absoluta. Sería lo que habremos de pensar incondicionalmente. Los modos condicionados por los que pensamos son irrelevantes, y materia para la psicología. ¡Abajo con la psicología y arriba con la lógica en toda esta cuestión!**

¡Qué exquisito contraste de tipos mentales! El pragmatista pende de los hechos y de lo concreto, observa la verdad tal como se da en los casos particulares, y generaliza. La verdad, para él, se convierte en un nombre para clasificar todas las clases de valores definidos que actúan en la



experiencia. Para el racionalista permanece como una pura abstracción cuyo nombre debe bastarnos. Cuando el pragmático se propone probar detalladamente por qué debe bastarnos, el racionalista es incapaz de reconocer los términos concretos de que deduce su propia abstracción. El nos acusa de negar la verdad, mientras que sólo hemos tratado de expresar exactamente por qué las personas la siguen y deben siempre seguirla. El ultraabstraccionista típico se estremece ante las rosas concretas, prefiere lo pálido y espectral. Si se le diera a elegir entre los dos universos, escogería siempre el esquema esquelético en lugar del rico árbol de la vida, pensando que es más puro, limpio y noble.

Espero que, a medida que estas conferencias se desarrollen, lo concreto y apegado a los hechos del pragmatismo llegue a ser para ustedes su más satisfactoria peculiaridad. Siguiendo el ejemplo de las ciencias hermanas, interpreta lo inobservado con lo observado. Reune armoniosamente nuevos y viejos caminos. Convierte la noción - absolutamente vacía- de una relación estática de *correspondencia* (veremos más adelante lo que esto significa) entre nuestras mentes y la realidad en otra de rico y activo comercio (que cualquiera puede seguir en detalle y entender) entre determinados pensamientos nuestros, y el gran universo de otras experiencias en las que desempeñan su papel y tienen sus usos propios.

Pero, ¿será bastante por ahora? La justificación de todo lo que digo la dejo para más adelante. Deseo añadir unas palabras de explicación del propósito que hice en nuestra última conferencia: que el pragmatismo puede ser un feliz armonizador de los modos de pensar empíricos con las más religiosas exigencias de los seres humanos.

Los hombres que aman los hechos por temperamento, como recordarán que ya he dicho, son mirados con recelo por la filosofía idealista en moda, debido a la escasa simpatía que ésta profesa a los hechos. El anticuado teísmo era ya bastante calamitoso con su noción de Dios como un monarca elevado, formado por una porción de *atributos* ininteligibles y absurdos, pero en tanto se atenía a la prueba de la causa final conservaba el contacto con realidades concretas. No obstante, desde que el darwinismo desalojó de una vez para siempre de la mente de los hombres de ciencia la idea de una causa final, el teísmo ha vacilado, ha sido reemplazado en nuestra imaginación por una especie de deidad inmanente o panteísta que obra *en* las cosas más que sobre ellas. Los aspirantes a una religión filosófica, vuélvense hoy, por lo general, mas esperanzadamente hacia el panteísmo idealista que hacia el antiguo teísmo dualista, a despecho de que el último cuenta aún con hábiles defensores.

Pero, como ya he dicho en mi primera conferencia, la etiqueta del panteísmo será de difícil asimilación para quienes son amantes de los hechos, o piensan empíricamente. Es la etiqueta absolutista, que menosprecia el polvo y se basa en la lógica pura. No guarda conexión con lo concreto. Afirmando que el Espíritu Absoluto, que es su sustituto de

Dios, es la presuposición racional de todos los hechos particulares, cualesquiera que sean, permanece olímpicamente indiferente a lo que éstos son en nuestro mundo. Pero sean lo que sean, el Absoluto los prohijará. Como en la fábula del león enfermo, de Esopo, todas las huellas llevan a su caverna, pero *nulla vestigio retrorsum*. No se puede volver a descender en el mundo de lo particular con la ayuda de lo Absoluto, o deducir de la idea de su naturaleza consecuencia alguna de detalle importante para la vida. Proporciona indudablemente la seguridad de que todo está bien con *El* y para su eterno modo de pensar; pero luego, respecto de la salvación, nos deja abandonados a nuestros propios recursos temporales.

Lejos de mí negar la majestad de esta concepción o su capacidad para inspirar consuelo religioso a una respetable clase de espíritus. Pero desde el punto de vista humano, nadie puede pretender que no adolece de vaguedad y abstracción. Es, sobre todo, un producto de lo que me he aventurado a llamar *el temperamento racionalista*. Desdeña las necesidades del empirismo. Sustituye por un pálido esquema la riqueza del mundo de lo real. Es arrogante, es noble en mal sentido, en el sentido en que ser noble es ser inepto para servicios humildes. Soy de opinión que, cuando en este bajo mundo un punto de vista sobre algo es *noble*, debería considerarse como una presunción contra su verdad, como una descalificación filosófica. El príncipe de las tinieblas puede ser un caballero, se nos dice, pero sea cual fuere el Dios de la tierra y de los cielos, no puede ser seguramente un caballero. Y el caso es que sus bajos servicios son necesarios a nuestras vidas terrenas mucho más que su dignidad en el emperio.

Ahora bien; el pragmatismo, aunque dedicado a los hechos, carece de una base tan materialista como el empirismo común. Además, nada tiene que objetar a la realización de las abstracciones, en tanto nos desenvolvamos con su ayuda entre hechos particulares y nos conduzcan a alguna parte. Interesado exclusivamente en aquellas conclusiones en que laboran conjuntamente nuestros espíritus y nuestras experiencias, no tiene prejuicios *a priori* contra la teología. Si las ideas teológicas prueban poseer valor para la vida, serán verdaderas para el pragmatismo en la medida en que lo consigan. Su verdad dependerá enteramente de sus relaciones con las otras verdades que también han de ser conocidas.

Lo que acabo de decir respecto de lo Absoluto, del idealismo transcendental, parece contradictorio.

Primero lo llamé *mayestático* y dije que aportaba un consuelo religioso a cierta clase de espíritus y después lo acuse de vaguedad y esterilidad. Pero en la medida que ofrece tal consuelo no es seguramente estéril; tiene un valor, puesto que realiza una función concreta. Como buen pragmatista yo mismo debería llamar a lo Absoluto cierto *en tanto que*. Y ahora lo hago sin vacilar.

Pero, ¿qué significa verdad en tanto que en este caso? Para responder necesitamos apelar al método pragmático. ¿Qué quieren decir los creyentes en lo Absoluto cuando afirman que su fe los consuela? Quieren decir que puesto que en lo Absoluto el mal finito está ya *anulado*, podemos, por lo tanto, cuando lo deseemos, tratar lo temporal como si fuera potencialmente lo eterno en la seguridad de que podemos confiar en su resultado y, sin pecado, olvidar nuestro miedo, y pronto disfrutar de unas vacaciones morales, y dejar al mundo seguir su propio camino, sintiendo que sus soluciones están en mejores manos que las nuestras y que no nos competen.

**El Universo es un sistema en el que sus miembros individuales pueden descansar ocasionalmente de sus inquietudes y en el que son adecuadas para los hombres la indiferencia y las vacaciones morales, sistema que si no me equivoco es una parte, al menos, de lo que es el Absoluto como conocido.** Esto significa una diferencia en nuestras experiencias particulares con arreglo a su verdadero ser y es también su valor efectivo cuando el Absoluto es interpretado pragmáticamente. Más allá de esto, el lector profano de filosofía que juzga favorablemente al idealismo absoluto no se aventura a afilar sus concepciones. Como puede utilizar lo Absoluto para tantas cosas, lo tiene en gran aprecio. Sufre al oír que se trata incrédulamente al Absoluto, y, por lo tanto, desatiende las críticas porque afectan a aspectos de la concepción que no es capaz de seguir.

Si lo Absoluto significa esto y nada más que esto, ¿quién puede negar la verdad de ello? Negarlo sería admitir que los hombres no deberían descansar y que son imposibles las vacaciones.

Comprendo bien la extrañeza que debe producir a algunos oírme decir que una idea es *verdadera* en tanto que creerla es beneficioso para nuestras vidas. Admitiréis de buen grado que es *bueno* porque es útil. Si lo que hacemos con su ayuda es bueno, admitiréis también la bondad intrínseca de la idea misma, por cuanto seremos mejores por poseerla. Pero -me dirán ustedes-, ¿no supone un extraño uso, y erróneo, emplear la palabra *verdad* para llamar a las ideas *verdaderas* por esta razón?

Responder a esta dificultad totalmente, es imposible en este momento de mi exposición. Tocamos precisamente aquí el punto capital de la doctrina de la verdad sustentada por Schiller, Dewey y por mí, que no discutiré detalladamente hasta mi sexta conferencia. Diré solamente que la verdad es una especie de lo bueno y no como se supone corrientemente una categoría distinta de aquello coordinada con ello. **La verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno como creencia y bueno también por razones evidentes y definidas.**

Seguramente admitirán ustedes que si no fueran buenas para la vida las ideas verdaderas o si su conocimiento fuera positivamente desventajoso y las ideas falsas las únicamente útiles, entonces la noción de que la verdad es divina y preciosa, y su consecución un deber, nunca habría llegado a convertirse en dogma. En un mundo como éste, nuestro deber

sería evitar la verdad, más bien. Pero así como ciertos alimentos no sólo son agradables a nuestro paladar, sino también buenos para nuestros dientes, estómago o tejidos, de igual forma determinadas ideas son no solo agradables para ser pensadas, o agradables por servir de fundamento a otras a las que somos aficionados, sino que también sirven de ayuda en los menesteres de la vida práctica.

Si hubiera otra vida realmente mejor que ésta y si existiera alguna idea que, si la admitiéramos, nos ayudara para mejor orientarnos en la vida, entonces sería realmente mejor para nosotros creer en tal idea, a menos, indudablemente, que la creencia en ella no entrara en conflicto incidentalmente con otras ventajas vitales mayores.

*¡Qué cosa mejor podríamos creer!* Esto parece como una definición de la verdad. Se aproxima mucho a decir *lo que deberíamos creer*, y en esta definición ninguno de ustedes hallará nada de extraño. ¿Deberíamos no creer lo que *para nosotros es mejor* creer? ¿Y podemos, entonces, conservar la noción de lo que es mejor para nosotros en permanente separación de lo que es verdadero para ustedes?

El pragmatismo responde negativamente, con lo que estoy totalmente de acuerdo. Probablemente ustedes también lo estarán, por lo menos en su enunciado abstracto, aunque con la sospecha de que si prácticamente creyéramos todo lo que beneficia nuestras propias vidas tendríamos que entregarnos a toda clase de fantasías sobre los asuntos de este mundo y a toda clase de supersticiones sentimentales sobre el mundo futuro. La sospecha de ustedes está aquí indudablemente bien fundada y es evidente que algo sucede cuando se pasa de lo abstracto, a lo concreto, lo cual complica la situación.

Acabo de decir que lo que nos conviene es verdadero, a menos que la creencia no entre en conflicto incidentalmente con otra ventaja vital.

Ahora bien: en la vida real, ¿con qué beneficios vitales se halla más expuesta a chocar cualquier creencia particular nuestra? ¿Con cuáles sino con los beneficios vitales aportados por otras creencias, cuando éstas prueban ser incompatibles con aquéllas? En otras palabras, **el enemigo mayor de cualquiera de nuestras verdades puede ser el resto de nuestras verdades**. Las verdades poseen siempre un desesperado instinto de autoconservación y deseo de aniquilar a lo que las contradice. Mi creencia en lo Absoluto, fundada en el bien que supone para mí, desafía a todas mis demás creencias. Concedamos que puede otorgarme unas vacaciones morales. No obstante, tal como yo la concibo -y permítaseme hablar ahora confidencialmente y tan sólo en mi propio nombre- choca con otras verdades mías cuyos beneficios no quiero mencionar ahora.

Se halla comúnmente asociada a un género de lógica de la que soy enemigo, encuentro que me enreda en paradojas metafísicas que son inaceptables, etcétera, etcétera. Pero como ya tengo en la vida bastantes

dificultades sin necesidad de soportar 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 otorgante de vacaciones morales, no entraría en conflicto con mis otras verdades. Pero no podemos restringir así nuestras hipótesis. Presentan otras cuestiones supernumerarias y éstas son las que chocan. Mi incredulidad en lo Absoluto significa, pues, la incredulidad en esos otros rasgos supernumerarios, pues creo firmemente en la legitimidad de tomarse unas vacaciones morales.

Verán ustedes, por esto, lo que quería decir cuando llamaba al pragmatismo un mediador y conciliador, y dije tomando la frase de Papini, que *suaviza* nuestras teorías. En efecto, carece de prejuicios, de dogmas obstructivos y de cánones rígidos a los que apelar. Es completamente afable. Examinará cualquier hipótesis, considerará cualquier evidencia. Por esto en el campo religioso tiene gran ventaja sobre el positivismo empírico, de base antiteológica; y sobre el racionalismo religioso, caracterizado por un exclusivo interés en lo remoto, lo noble, lo sencillo y lo abstracto en el curso de la concepción.

En resumen, amplía el campo de la búsqueda de Dios. El racionalismo se aferra a lo lógico y al empirio; el empirismo, a los sentidos externos. El pragmatismo se halla dispuesto a ambas cosas, a seguir lo lógico o los sentidos y a tener en cuenta la más humilde y la mayor parte de las experiencias personales. Tendrá en cuenta las experiencias místicas, si poseen consecuencias prácticas. Admitirá un Dios que habite en el polvo mismo de los hechos particulares, si le parece un lugar verosímil para encontrarlo.

Su único criterio de la verdad probable es que será mejor para orientarnos, que se adecua mejor a la vida y se combina con el conjunto de las demandas de la experiencia, no omitiendo 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 tendría sentido considerar como *no verdadera* una noción que pragmáticamente tenía tanto éxito. ¿Qué otra clase de verdad podría existir para el pragmatismo que una total concordancia con la realidad concreta?

En mi conferencia última insistiré de nuevo en las relaciones del pragmatismo con la religión. Habrán podido observar cuán demócrata es aquél. Sus maneras son flexibles y varias, sus recursos ricos e infinitos y sus conclusiones tan amicales como las de la madre Naturaleza.

---

## Notas

(1) Traducido en la *Revue Philosophique*, de enero 1879, vol. II.

(2) *Theorie und Praxis*, Zeitsch. Des Oesterreichischen Ingenieur u. Architecten-Vereines. 1908, Núms. 5 y 6. Encuentro un pragmatismo todavía más radical que el de Ostwald en un discurso del profesor W. S. Franklin: *Creo que la noción más precaria en física, incluso aunque la comprenda un estudiante, es que es la ciencia de las masas, las moléculas y el eter. Y creo que la noción más sólida, aun si el estudiante no la comprende, es que la física es la ciencia de los modos de apoderarse de los cuerpos y moverlos* (*Science*, 2 de enero de 1903).

## TERCERA CONFERENCIA

### ALGUNOS PROBLEMAS METAFISICOS CONSIDERADOS PRAGMATICAMENTE

Trataré ahora de hacer el método pragmático más familiar, presentando algunos ejemplos de sus aplicaciones a problemas particulares. Empezaré con el más árido; de lo primero que me ocuparé será del problema de la sustancia. **Todo el mundo emplea la antigua distinción entre sustancia y atributo, conservada como reliquia en la misma estructura del lenguaje humano, en la diferencia entre sujeto gramatical y predicado.** Tenemos aquí un pedazo de tiza. Sus modos, atributos, propiedades, accidentes o afecciones -útese el nombre que se quiera- son la blancura, frialdad, forma cilíndrica, insolubilidad en el agua, etcétera, etcétera. Pero el sustentáculo de estos atributos es lo que llamamos *tiza*, nombre aplicado a la sustancia a la que son inherentes. De igual modo los atributos de este pupitre descansan en la sustancia *madera*, los de mi chaqueta en la sustancia *lana*, y así sucesivamente. La tiza, la madera y la lana ofrecen, a pesar de sus diferencias, propiedades comunes en tanto que se consideran 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 y propiedades de nuestras varias *almas*, que son sustancias, aunque no totalmente por sí mismas, pues son modos de una sustancia aún más profunda: el espíritu.

Ahora bien: muy pronto se advirtió que todo lo que nosotros conocemos de la tiza es la blancura, frialdad, etcétera; todo lo que sabemos de la madera es la combustibilidad y la estructura fibrosa. **Las sustancias son conocidas como un grupo de atributos que constituyen su único valor efectivo para nuestra experiencia actual.** La sustancia se revela en cada caso por medio de ellos, sin los cuales ni siquiera sospecharíamos su existencia; y si Dios se guardara de enviarnoslos en un orden inalterado, aniquilando milagrosamente en un cierto momento la sustancia que los soporta, nunca notaríamos ese momento, porque nuestras mismas experiencias no se alterarían. De acuerdo con esto, los nominalistas opinan que la sustancia es una idea falsa debido a nuestro inveterado

ardid de convertir los nombres en cosas. Los fenómenos se dan en grupos -el grupo de las tizas, el grupo de la madera, etcétera- y cada grupo tiene su nombre. Entonces tratamos al nombre como si fuera el soporte del grupo de fenómenos. La baja temperatura de hoy, por ejemplo, se supone que procede de algo llamado *clima*. El clima es realmente sólo el nombre para cierto grupo de días, pero lo consideramos como si fuera algo que existe *detrás* del día, y en general, colocamos el nombre como si fuera un ser, detrás de los hechos que nombra.

Las propiedades fenoménicas de las cosas, dicen los nominalistas, no son ciertamente inherentes a los nombres; y, si no lo son a éstos, entonces no lo son a nada. Son adherentes, o coherentes, más bien, entre sí; y la noción de una sustancia inaccesible a nosotros, a la que atribuimos la cohesión que la soporta, como el cemento hace con las piezas del mosaico, debe ser abandonada. El hecho de la mera cohesión misma es todo lo que la noción de la sustancia significa. Detrás de este hecho no hay nada.

El escolasticismo ha tomado la noción de sustancia del sentido común y la ha hecho muy técnica y articulada. Pocas cosas parecerían tener tan pocas consecuencias pragmáticas para nosotros como la sustancia, incomunicados como estamos de todo contacto con ella. Sin embargo, en un caso la escolástica ha demostrado la importancia de la idea de sustancia, tratándola pragmáticamente. Me refiero a determinada controversia sobre el misterio de la Eucaristía. La sustancia parecería tener aquí un valor pragmático muy importante. Puesto que los accidentes de la hostia no cambian en la cena del Señor, y, sin embargo, llegan a ser el mismo cuerpo de Cristo, debe ser que el cambio ocurre solamente en la sustancia. La sustancia de pan habría sido separada y la sustancia divina sustituida milagrosamente sin alterar las propiedades sensibles inmediatas. Pero si éstas no se alteran, ha habido una diferencia tremenda que es que quienes reciben el sacramento se alimentan con la misma sustancia de la divinidad.

**La noción de sustancia penetra, pues, en la vida con extraordinario efecto, si se admite que la sustancia puede separarse de sus accidentes y cambiar estos últimos.**

Esta es la única aplicación pragmática de la idea de sustancia que conozco, y es claro que sólo será tratada seriamente por los que ya creen en *la presencia real* basándose en motivos independientes.

La sustancia material fue criticada por Berkeley con tal riqueza dialéctica, que su nombre ha brillado a través de la filosofía posterior.

El modo de tratar Berkeley la noción de materia es tan conocido que no necesito mencionarlo. Lejos de negar el mundo exterior que conocemos, Berkeley lo corrobora. Fue la noción escolástica de una sustancia material inalcanzable para nosotros, *detrás* del mundo externo, más profunda y más real que él y que necesitaba ser su soporte, lo que

Berkeley mantenía que era lo más efectivo de todo para reducir el mundo externo a la irrealidad. Abolida tal sustancia, decía, creed que Dios, al que podéis comprender y acercaros, os envía el mundo sensible directamente y confirmaréis éste, respaldado por su divina autoridad.

La crítica que Berkeley hacía de la *materia* era, por consiguiente, absolutamente pragmática. **La materia se conoce por nuestras sensaciones de color, figura, dureza y otras semejantes. Ellas son el valor efectivo del término. La diferencia que la materia establece para nosotros existiendo realmente, es que alcanzamos tales sensaciones; y no existiendo, que carecemos de ellas. Estas sensaciones constituyen su único significado.** Berkeley, pues, no niega la materia; simplemente nos dice en qué consiste. Es el verdadero nombre para lo que recibimos por medio de las sensaciones.

Locke, y más tarde Hume, aplicaron semejante crítica pragmática a la noción de sustancia espiritual. Mencionaré solamente el punto de vista de Locke sobre nuestra *identidad personal*. Inmediatamente reduce esta noción a su valor pragmático en términos de experiencia. Significa, dice, *conciencia*; es decir, el hecho de que en un momento de la vida recordamos otros momentos y lo sentimos como partes de una y la misma historia personal. El racionalismo ha explicado esta continuidad práctica en nuestra vida por la unidad de nuestra sustancia anímica. Pero Locke dice: supongamos que Dios suprimiera la conciencia: ¿sería mejor para nosotros tener aún el principio espiritual? Supóngase que se atribuye la misma conciencia a almas diferentes; ¿nos perjudicaría en algo por este hecho si nosotros no damos cuenta?

En tiempos de Locke el alma era algo que merecía un premio o un castigo, exclusivamente. Véase cómo Locke, tratando el problema desde este punto de vista, mantiene la cuestión en el terreno pragmático: *Supóngase -dice- que alguien piensa que es la misma alma que la que una vez fue Néstor o Tersites. ¿Puede pensar que sus propias acciones son algo más que las acciones de otro hombre que existió alguna vez? Pero en cuanto se hiciera consciente de cualquiera de las acciones de Néstor se sentiría él mismo Néstor ... En esta identidad personal se funda todo el derecho y la justicia del premio y el castigo. Es razonable pensar que nadie debe responder por lo que no conoce, pero recibirá su condena, absolviéndolo o acusándolo su conciencia. Supóngase que un hombre es castigado ahora por lo que ha hecho en otra vida y de lo que no ha tenido conciencia; ¿qué diferencia existe entre este castigo y el haber sido creado miserable?* Nuestra identidad personal, pues, consiste, según Locke, exclusivamente en hechos particulares pragmáticamente definibles; el que, aparte de estos hechos verificables, sea inherente también a un principio espiritual, no se trata más que de mera especulación. Locke, como un conciliador que era, toleraba pasivamente la creencia en un alma sustancial detrás de nuestra conciencia. Pero su sucesor Hume, y la mayoría de los psicólogos empíricos posteriores, han negado el alma, excepto como un nombre para las conexiones verificables en nuestra vida interior. Vuelven a descender con ella a la



corriente de la experiencia y la cambian en moneda fraccionaria como ideas y en sus mutuas y peculiares conexiones. Como he dicho con respecto a la *materia* de Berkeley, el alma es buena o *verdadera* hasta tanto, pero no más.

**La mención de la sustancia material sugiere naturalmente la doctrina del materialismo; pero el materialismo filosófico no implica necesariamente la creencia en la materia como un principio metafísico.** Se podrá negar la materia en tal sentido, como tan enérgicamente lo hizo Berkeley, o se podrá ser un fenomenista como Huxley, y sin embargo, se puede ser todavía materialista en el más amplio sentido; es decir, en el de explicar los fenómenos más altos por los más bajos y abandonar los destinos del mundo a merced de sus fuerzas y elementos más ciegos.

En este amplio sentido de la palabra es en el que el materialismo se opone al espiritualismo o teísmo. Las leyes de la naturaleza física son las que hacen moverse las cosas, dice el materialismo. Las producciones más altas del genio humano podrían calcularse por quien tuviera un conocimiento completo de los hechos, aparte de sus condiciones fisiológicas, sin considerar si la Naturaleza existe sólo en nuestro espíritu, como pretenden los idealistas, o no.

En todo caso, nuestro espíritu habrá de advertir el género de Naturaleza que es y anotarlos como operando a través de las ciegas leyes físicas. Tal es la contextura del materialismo actual, que debería ser llamado *naturalismo*. Contra él levántase el *teísmo*, o lo que en un sentido más amplio puede denominarse *espiritualismo*. **El espiritualismo dice que la mente no sólo atestigua y anota los hechos, sino que también actúa y opera con ellos, es decir, que el mundo es guiado, no por sus elementos inferiores, sino por los superiores.**

Tratada esta cuestión como lo es corrientemente, apenas es algo más que un conflicto de preferencias estéticas. La materia es grosera, tosca, rastrera; el espíritu es puro, elevado, noble; y puesto que esta en consonancia con la dignidad del Universo conceder la primacía a lo que parece superior, debe afirmarse el espíritu como principio directivo.

**El gran defecto del racionalismo reside en tratar los principios abstractos como finalidades ante las que el intelecto debe permanecer en respetuosa admiración.** El espiritualismo, como a menudo se sostiene, puede ser simplemente un estado de admiración por una clase de abstracción y de aversión por otra. Recuerdo a un digno profesor espiritualista que siempre se refería al materialismo como a la *filosofía del cieno*, creyendo que así lo refutaba.

Tal espiritualismo tiene una fácil respuesta, y Spencer la dio, en efecto. En algunas de las excelentes páginas del final del primer volumen de su **Psicología** nos muestra que una *materia* tan infinitamente sutil y realizando movimientos tan inconcebiblemente rápidos y delicados como los que postula la ciencia moderna en sus explicaciones, no tiene la

menor traza de grosería. Nos muestra también Spencer que la concepción del espíritu, como hasta ahora lo hemos forjado los mortales, es demasiado grosera para abarcar la exquisita delicadeza de los hechos de la Naturaleza. *Ambos términos, dice, no son sino símbolos que apuntan hacia una ignota realidad en la que cesan sus oposiciones.*

Contra una objeción abstracta basta una réplica abstracta; puesto que la oposición al materialismo nace del menosprecio a la materia como algo grosero, Spencer refuta el argumento haciendo ver que la materia es indefinida e increíblemente refinada. A una persona que contemple el rostro de un niño o de su padre muerto, el mero hecho de que la materia haya adoptado durante cierto tiempo aquella preciosa forma debería hacerla sagrada siempre. No importa cuál pueda ser el principio de la vida, material o inmaterial; la materia, en cualquier caso, coopera y se presta a todos los propósitos de la vida. Aquella amada encarnación se hallaba entre las posibilidades de la materia.

Pero, ahora, en vez de fundarnos en principios, después de esta moda intelectualista estancada, apliquemos el método pragmático a la cuestión.

¿Qué entendemos por materia? ¿Qué diferencia práctica implicaría que el mundo estuviera regido por la materia o por el espíritu? Creo que el problema adquiere así un carácter diferente.

Primero de todo, quiero llamar la atención sobre un hecho curioso. Nada afectaría al pasado del mundo, si lo juzgamos producto de la materia o si pensamos que es su autor un espíritu divino. Imagínese, en efecto, todo el contenido del mundo, dado de una vez irrevocablemente. Imagínese que termina en este mismo momento y que no tiene futuro; y entonces dejemos a los teístas y materialistas aplicar sus explicaciones rivales a su historia. Los teístas enseñan que lo hizo Dios; los materialistas, y suponemos que con igual éxito, dicen que es el resultado de fuerzas físicas actuando ciegamente. Permitamos que el pragmatista elija entre estas teorías. ¿Cómo podrá aplicar su criterio en un mundo ya completo? Para él los conceptos son cosas con que penetrar en la experiencia, instrumentos para hacernos buscar diferencias. Pero, por hipótesis, no existe experiencia ni diferencias posibles que se puedan buscar.

Ambas teorías han mostrado todas sus consecuencias y, de acuerdo con la hipótesis que adoptamos, son idénticas. El pragmatista debe, por consiguiente, decir que las dos teorías, a pesar de sus diferentes nombres, significan exactamente lo mismo y que la disputa es puramente verbal. (Supongo, naturalmente, que las dos teorías han tenido éxito en sus aplicaciones respectivas).

Considérese el caso sinceramente y dígase qué valor podría tener Dios si hubiera consumado su obra y el mundo estuviera paralizado. No valdría más de lo que vale el mundo. A este resultado con su mezcla de méritos y defectos debería atender su poder creador, pero no podría ir más allá. Y puesto que no habrá futuro; puesto que todo el valor y significado del

mundo ha sido realizado y actualizado en los sentimientos que lo acompañaron en el tránsito, y ahora lo acompañan hacia el fin; puesto que no se derivaría ninguna significación complementaria (tal como la obtiene nuestro mundo real) de su función de preparar algo todavía por venir, ¿por qué entonces tomamos la medida de Dios como si existiera? El es el Ser que pudo hacer esto para siempre y por lo que debemos estarle agradecidos; pero nada más.

Ahora bien; aceptando la hipótesis contraria, a saber, que la materia, siguiendo sus propias leyes, puede dar origen a este mundo, ¿no deberíamos estarle igualmente agradecidos? ¿Dónde estaría nuestra pérdida, pues, si prescindimos de Dios como hipótesis y hacemos responsable a la materia? ¿Dónde estaría la brutalidad o la delicadeza? ¿Y cómo siendo la experiencia lo que es, podría hacerla la presencia de Dios más viva y rica?

Es imposible dar una respuesta a esta cuestión. El mundo actual de nuestra experiencia se supone que es el mismo en sus detalles con arreglo a cualquiera de las dos hipótesis, *el mismo para nuestra alabanza o culpa*, como dice Browning. Está ahí, irrevocablemente: un regalo que no puede devolverse. Aunque llamemos a la materia su causa no desaparece hecho alguno, ni aumentan porque la llamemos Dios. Ellos son el Dios o los átomos, respectivamente, de éste y no de otro mundo. Dios, de existir, haría exactamente lo que harían los átomos como tales; mereciendo la misma gratitud que merecen los átomos y no más. Si su presencia no presta un carácter peculiar o efecto a su cumplimiento, seguramente no le presta tampoco dignidad. No quedaría rebajada su dignidad si estuviera El ausente y fueran los átomos los únicos actores de escena.

Terminada la comedia y bajado el telón, no se mejora ésta por el hecho de llamar genio al autor, como no es peor porque se le considere un mal escritor.

Por consiguiente, si no pueden deducirse de nuestras hipótesis futuros pormenores de experiencia o conducta, el debate entre el materialismo y el teísmo resulta perfectamente inútil e insignificante. La materia y Dios, en este caso, significan exactamente lo mismo, a saber: la fuerza, ni más ni menos, capaz de hacer este mundo completo; y será persona sensata quien en tal caso vuelva su espalda a tal discusión superflua. Consecuentemente, la mayoría de los hombres, de una manera instintiva, y los positivistas y científicos, deliberadamente, no atienden a las disputas filosóficas que no entrañen alguna consecuencia futura. El carácter verbal y vacío de la filosofía es seguramente un reproche con el que estamos muy familiarizados. Si el pragmatismo es verdadero, es un reproche perfectamente sensato, a menos que las teorías en acción demuestren tener soluciones prácticas alternativas, no obstante lo delicadas y distantes que puedan ser. Ni el hombre vulgar ni el de ciencia descubren, según dicen, tales soluciones, y si el metafísico tampoco puede hacerlo, los otros están ciertamente en su derecho de mostrarse

contra -él. Su ciencia no es sino una pompa de jabón y la dotación de un profesorado para tal cátedra es totalmente superflua.

Consecuentemente, en cada debate metafísico genuino se implica siempre algún resultado práctico, no obstante lo abstracto que ese debate pueda parecer. Para darnos cuenta, volvamos a nuestra cuestión y coloquémonos esta vez en el mundo en que vivimos, en el mundo que tiene un futuro, que se halla todavía en desarrollo mientras hablamos. En ese inacabado mundo, la alternativa de materialismo o teísmo es profundamente práctica, y vale la pena que dediquemos unos minutos a comprobarlo.

¿Hasta qué punto difiere el plan para nosotros, según consideremos que los hechos de la experiencia hasta hoy son configuraciones sin propósito de átomos ciegos que se mueven de acuerdo con leyes eternas, o que, de otra parte, son debidos a la providencia de Dios? En cuanto a los hechos pasados no hay ciertamente diferencia, pues estos hechos están ya capturados, empaquetados, y lo bueno que haya en ellos está ya logrado, sea su causa Dios o los átomos. Existen hoy muchos materialistas que, ignorando totalmente el futuro y los aspectos prácticos de la cuestión, buscan eliminar el odio que suscita la palabra *materialismo*, e incluso eliminar la palabra misma, mostrando que si la materia puede dar origen a todas estas ventajas, en este caso la materia, funcionalmente considerada, es una entidad tan divina como Dios, se confunde con Dios, es lo que se entiende por Dios. Cesad, pues, nos dicen, de usar estos términos en oposición. Empléese el término *Dios*, libre de connotaciones clericales, por una parte, y el de materia sin la implicación de grosería, crudeza e innoblezza por otra. **En lugar de decir Dios o materia, hablese de misterio original, energía incognoscible, fuerza única.** Esto es lo que nos sugiere Spencer, y, si la filosofía fuera meramente retrospectiva, podría él proclamarse un excelente pragmatista.

Pero la filosofía es también perspectiva, y después de hallar lo que el mundo ha sido, hecho y producido, queda todavía por preguntarse: *¿qué promete el mundo?* Désenos una materia que prometa éxito, que esté obligada por sus leyes a conducir nuestro mundo lo más cerca posible de la perfección, y cualquier ser racional adorará esta materia de tan buena gana como Spencer adora lo que él llama *la energía incognoscible*.

No sólo ha trabajado por la equidad hasta ahora, sino que trabajará por ella siempre, y esto es cuanto necesitamos. Haciendo prácticamente todo cuanto Dios pueda hacer, es equivalente a Dios, su función es la función de un Dios y en un mundo en que *Este* sería superfluo, ya que, en un mundo semejante, Dios no podría tacitamente ser echado de menos. El nombre adecuado para tal religión sería el de *emoción cósmica*.

Pero ¿es la materia adaptada por Spencer en el proceso de evolución cósmica la que actúa en un principio de perfección infinita como éste? Indudablemente no lo es, pues el fin futuro de toda cosa o sistema de cosas cósmicamente desarrollado está condenado de antemano por la

ciencia a una muerte trágica; Spencer, limitándose a lo estético e ignorando el lado práctico de la controversia, no ha contribuido realmente en nada a su solución. Pero apliquemos ahora nuestro principio de resultados prácticos y veremos la vital significación que adquiere inmediatamente la cuestión del materialismo o teísmo.

Teísmo y materialismo, tan indiferentes cuando se consideran retrospectivamente, apuntan, cuando los consideramos en perspectiva, a diferentes manifestaciones de la experiencia. **Según la teoría de la evolución mecánica, las leyes de redistribución de la materia y el movimiento a las que debemos las mejores horas que nuestro organismo nos ha proporcionado y los ideales que nuestra mente ha forjado, están, sin embargo, fatalmente condenadas a deshacer de nuevo su obra, a disolver todo cuanto crearon en la evolución.** Todos ustedes conocen la descripción del fin del mundo que prevén los hombres de ciencia evolucionistas. Citaré las palabras de Balfour: *Las energías de nuestro sistema decaerán, se eclipsará la luz del sol, y la Tierra, sin mareas, inerte, no podrá mantener a la especie que durante un momento perturbó su soledad. Con el hombre desaparecerán los frutos de su pensamiento. La inquieta conciencia que en este oscuro rincón ha roto durante un breve espacio de tiempo el resignado silencio del Universo, volverá a reposar. La materia no tendrá conciencia de sí misma más tiempo. Los monumentos imperecederos, los hechos inmortales, la muerte misma, y el amor, más fuerte que la muerte, serán como si no hubieran existido. Nada de lo que existe será mejor o peor por mucho que haya sido el genio, el trabajo, la constancia y el sufrimiento del hombre para efectuarlo a través de edades incalculables (1).*

He aquí el aguijón; las vastas cantidades de tiempo cósmico, aunque hayan aparecido como risueñas costas, se esfumarán lentamente, se prolongarán para disolverse (como nuestro propio mundo se prolonga ahora, para júbilo nuestro); y cuando estos transitorios productos hayan desaparecido, no permanecerá nada, absolutamente nada que represente aquellas cualidades particulares, aquellos elementos de belleza que contuvieron. Morirán y desaparecerán de la esfera de la existencia, sin un eco, sin un recuerdo, una influencia o una huella que pudieran dejar para estimular ideales semejantes. Este absoluto naufragio y tragedia final, pertenece a la esencia del materialismo científico tal como hoy se le entiende. Las fuerzas eternas son las inferiores, no las superiores, y son las últimas fuerzas que sobreviven dentro del círculo de la evolución que podemos ver definitivamente. Spencer cree esto tanto como cualquiera. ¿Por qué argüimos como si estuviéramos haciendo necias objeciones estéticas a la *grosería de la materia y el movimiento*, principios de su filosofía, cuando lo que realmente nos desalienta es el desconsuelo de sus resultados prácticos ulteriores?

No, la verdadera objeción al materialismo no es positiva, sino negativa. Sería grotesco actualmente condenarlo por lo que es, por su llamada *grosería*. Grosero es lo que produce algo grosero, ahora sabemos esto. Desdeñamos, en cambio, el materialismo por lo que no es: porque no es

ni una permanente garantía de nuestros más ideales intereses ni un cumplimiento de nuestras más remotas esperanzas.

La noción de Dios, por el contrario, aunque no aparezca con tanta claridad como las nociones matemáticas corrientes en filosofía mecánica, tiene al menos superioridad práctica sobre ellas, al garantizar un orden ideal que debe ser conservado de un modo permanente. Un mundo con un Dios que diga la última palabra puede consumirse o congelarse, pero podemos imaginárnoslo como algo respetuoso de los viejos ideales que habrán de ser realizados aún; de forma que en él, la tragedia es solamente provisional y parcial, y el naufragio y la disolución nunca son absolutamente finales. Esta necesidad de un orden moral eterno es una de las más profundas de nuestro corazón. Poetas como Dante y Wordsworth, que vivían con la convicción de tal orden, deben a este hecho el extraordinario poder tónico y consolador de sus versos. Así, pues, en estas diversas apelaciones prácticas, en estos ajustes de nuestras actitudes concretas de esperanza y deseos, con todas las delicadas consecuencias que sus diferencias implican, descansa el significado real del materialismo y espiritualismo, y no en las sutiles abstracciones sobre la esencia íntima de la materia o los atributos metafísicos de Dios.

**El materialismo significa simplemente la negación de que el orden moral es eterno y de toda última esperanza; el espiritualismo, la afirmación de un orden moral eterno y la posibilidad de esperanzas. Desde luego, existe aquí una solución genuina para quien pueda sentirla, y mientras los hombres sean hombres habrá materia para serios debates filosóficos.**

Pero posiblemente haya alguien que no se dé todavía por vencido. Aun admitiendo que el espiritualismo y el materialismo hagan diferentes profecías sobre el futuro del mundo, se pueden despreciar sus diferencias como algo infinitamente pequeño y sin significación para una mente sana. La esencia de ésta, puede decirse, consiste en mirar de cerca las cosas y no preocuparse con quimeras como la del fin del mundo. Pero puedo asegurar que quien diga esto comete una injusticia contra la naturaleza humana. La melancolía religiosa no es simplemente un derivado de la palabra locura. Las cosas absolutas, las últimas cosas, las que todo lo comprenden, constituyen intereses verdaderamente filosóficos; todos los espíritus superiores lo sienten así, en efecto, y la mente que se preocupa con lo minúsculo es sencillamente la mente del hombre más huero.

Los hechos comprendidos en la cuestión que se debate son, en verdad, bastante vagamente concebidos por nosotros actualmente. Pero la fe espiritualista, en todas sus formas, afecta a un mundo de promesas en tanto que el sol del materialismo se pone sobre un mar de desesperación. Recuérdese lo que dije de lo Absoluto: nos concede unas vacaciones morales. Cualquier punto de vista religioso hace lo mismo. No sólo incita nuestros momentos más activos, sino que, incorporándose nuestros momentos más gozosos y despreocupados, los justifica. Aunque

bastante vagamente, bosqueja los fundamentos de una justificación. Los rasgos exactos de los salvadores hechos futuros, que nuestra creencia en Dios nos asegura, habrán de ser descifrados por los interminables métodos de la ciencia: solamente podemos estudiar nuestro Dios, estudiando su creación. Pero previamente a toda investigación podemos gozar de nuestro Dios, si lo tenemos. Yo mismo creo que la evidencia de Dios descansa sobre todo en la experiencia personal íntima. Cuando ésta nos ha dado una vez a Dios, su nombre significa, al menos, la ventaja de la paz. Recordaran lo que dije ayer sobre el modo en que las verdades chocan entre sí e intentan aniquilarse unas a otras. La verdad de Dios tiene que desafiar a todas las demás verdades. Se halla ante el tribunal de éstas, y éstas, a su vez, ante el tribunal de ella. Nuestra opinión final sobre Dios solamente puede ser establecida después que todas las verdades se hayan consolidado mutuamente. ¡Esperemos que hallarán un *modus vivendi!*

Pasemos ahora a un problema filosófico emparentado con el anterior: la cuestión de un plan en la Naturaleza. Se ha sostenido desde tiempo inmemorial que la existencia de Dios está probada por ciertos hechos naturales. Muchos hechos aparecen como si estuvieran planeados unos en vista de los otros. Así, el pico, la lengua, los pies, la cola, etcétera, del pájaro carpintero lo adaptan maravillosamente a un mundo de árboles con gorgojos ocultos en su corteza, que sirvan de alimento. Las partes de nuestros ojos se adaptan a las leyes de la luz perfectamente, dejando el paso justo a los rayos luminosos hasta nuestra retina. Tal adecuación mutua de cosas diversas en su origen se sostenía que implicaban un plan, y se consideraba a su creador como una deidad amante del hombre.

El primer paso en estos argumentos consistía en probar que el plan existía. La Naturaleza fue escudriñada para que los resultados obtenidos de cosas diferentes se correspondiesen. Nuestros ojos, por ejemplo, originados en la oscuridad intrauterina, y la luz que nace en el sol se adaptan entre sí. Están hechos evidentemente el uno para el otro. El fin planeado es la visión; y la luz y los ojos, los medios independientes dispuestos para tal fin.

Es extraño observar, considerando lo unánimemente que nuestros antepasados aceptaron la fuerza de este argumento, lo poco que significa desde el triunfo de la teoría darwinista.

**Darwin abrió nuestro entendimiento a la idea de que la adaptación sucede a condición de que exista una continua evolución de fuerzas que puedan sumarse. Nos mostró los enormes dispendios de la Naturaleza en producir resultados que se destruyen a causa de su inadaptación. Puso de relieve las numerosas adaptaciones que, de estar planeadas, supondrían mas bien un mal designador que uno bueno. Aquí, todo depende del punto de vista. Para el gorgojo bajo la corteza la admirable adecuación del organismo del pájaro carpintero para extraerlo ciertamente implica un designador diabólico.**

Los teólogos de nuestro tiempo se han esforzado en abarcar los hechos darwinianos e interpretarlos con arreglo a un propósito divino. Se acostumbraba presentarlos como un debate entre el finalismo y el mecanismo, lo uno o lo otro. Era como decir: *Mis zapatos se hallan evidentemente planeados para adaptarse a mis pies, luego es imposible que hayan sido producidos por una máquina.* Nosotros sabemos que ocurren ambas cosas: que fueron hechos por una máquina planeada para adaptar los zapatos a los pies. La teología necesita solamente aplicar a los designios de Dios una interpretación semejante. Así como el fin de un equipo de fútbol no es exclusivamente llevar el balón a una meta determinada (si así fuera bastaría simplemente que lo colocaran allí una noche oscura), sino llevarlo cumpliendo determinadas condiciones (reglas de juego, oposición de los rivales), de igual forma la intención de Dios no es meramente crear hombres y salvarlos, sino más bien hacer esto por medio del único agente del vasto mecanismo de la Naturaleza. Sin las maravillosas leyes y contrafuerzas naturales, la creación y perfección del hombre cabe suponer que sería una realización demasiado insustancial para habérsela propuesto Dios.

Esto salvaría la forma del plan, a expensas de su antiguo y fácil contenido humano. El designador no sería durante más tiempo la venerable deidad antropomórfica. Sus designios se amplían así, de tal modo que resultan incomprensibles para los humanos. El qué de ellos nos abruma de tal modo, que establecer el mero para qué de un designador para ellos adquiere en comparación muy poca importancia.

Difícilmente comprendemos el carácter de una mente cósmica, cuyos propósitos se revelan plenamente por la extraña mezcla de bienes y males que encontramos en este mundo real de hechos particulares. O más bien, no damos con la posibilidad de comprenderlo. La mera palabra *plan* carece de consecuencias por sí misma y no explica nada. Es el más estéril de los principios. La vieja cuestión de si existe un plan es inútil. La cuestión real es que es el mundo, haya o no sido planeado, y esto solo puede ser revelado mediante el estudio de todos los hechos particulares de la Naturaleza.

Recuérdese que, sea lo que fuere 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. En consecuencia, el argumento de la adaptación al plan tendría que aplicarse siempre, cualquiera que sea el carácter del producto. La reciente erupción del Mont-Pelee, por ejemplo, requirió toda una historia previa para producir aquella exacta combinación de casas desplomadas, cadáveres humanos y de animales, barcos hundidos, cenizas volcánicas, etcétera, precisamente en esa horrenda configuración de posiciones. Francia ha tenido que ser una nación y colonizar la Martinica. Nuestro país tuvo que existir y enviar nuestros barcos. Si Dios se propuso exactamente aquel resultado, los medios mediante los cuales las centurias aportaron sus influencias preparando el suceso, mostraron una exquisita inteligencia. Y lo propio cabe decir de cualquier estado de cosas, sea en la Naturaleza o



en la historia, que hallamos efectivamente realizadas. Las cosas deben siempre producir algún resultado definitivo, sea caótico o armonioso. Cuando consideramos lo que realmente ha sucedido, las condiciones deben aparecer siempre perfectamente planeadas para asegurarlo. Podemos decir siempre, por lo tanto, en cualquier mundo concebible, de cualquier carácter que lo imaginemos, que todo el mecanismo cósmico puede haber sido planeado para producirlo.

Pragmáticamente, pues, la palabra abstracta plan es un cartucho vacío. Carece de consecuencias y de ejecución. ¿Qué plan y qué designador? ... Estas son las únicas cuestiones serias; y el estudio de los hechos es el único modo de obtener respuestas, aunque sólo sean aproximadas. Mientras tanto, dependiendo de los hechos la tardía respuesta, cualquiera que insista en que hay un designador y esté seguro de que tal designador sea un ser divino, obtiene una determinada ventaja pragmática del término, la misma, en efecto, que vemos nos deparan los términos Dios, Espíritu o Absoluto. El plan, a pesar de su escaso valor como principio meramente racionalista puesto detrás o sobre las cosas para admiración nuestra, se convierte, si nuestra fe lo concreta en algo teísta, en un término de promesa. Al volver con él a la experiencia logramos una visión más confortante del porvenir. Si la fuerza que anima a las cosas no es ciega, podemos esperar razonablemente mejores resultados. Esta vaga confianza en el futuro es el único significado pragmático discernible actualmente en los términos plan y designador. Pero la cuestión de si la confianza cósmica es recta y no errónea, mejor y no peor, supone un significado más importante. Cuando menos, ésa es la *verdad* posible que entrañan estos términos.

Ocupémonos ahora de otra controversia muy manida: el problema del libre albedrío. La mayoría de las personas que creen en el llamado libre albedrío, lo hacen a la manera racionalista. Es un principio, una virtud o facultad positiva agregada al hombre, mediante la cual su dignidad resulta enigmáticamente aumentada. Se debe creer en el libre arbitrio por esta razón. Los deterministas, que lo niegan, y que afirman que los hombres individuales no originan nada, sino que simplemente transmiten al futuro todo el impulso del cosmos pasado del que son tan pequeña expresión, disminuyen al hombre. Este sería menos admirable despojado de tal principio creador. Imagino que más de la mitad de ustedes participaran de nuestra instintiva creencia en el libre arbitrio; admirar dicha creencia como un principio de dignidad, tiene mucho que ver con vuestra fidelidad.

Pero el libre arbitrio ha sido también discutido pragmáticamente, y, por extraño que parezca, la misma interpretación pragmática ha sido aducida por ambos bandos. Ustedes saben qué gran papel desempeña en las controversias éticas la noción de responsabilidad. Oyendo a algunas personas, se podría suponer que la ética solo aspira a ser un código de méritos y deméritos. Así viviría en nosotros el antiguo fermento legal y teológico, el interés en el crimen, en el pecado y en el castigo. *¿A quién hay que culpar? ¿A quién podemos castigar? ¿A quién castigará Dios? ...*

Estas preocupaciones envuelven toda la historia religiosa del hombre como una pesadilla.

Así, tanto el libre albedrío como el determinismo, se han embestido mutuamente calificándose de absurdos, porque cada uno, a los ojos de su enemigo, parecía evitar la *imputabilidad* de las acciones buenas o malas a sus autores. ¡Qué extraña antinomia! El libre albedrío implica una novedad, el injerto en el pasado de algo no implicado en él. Si nuestros actos estuvieran predeterminados, si transmitiéramos simplemente el impulso de todo el pasado, los librearbitristas dicen: ¿de qué podríamos gloriamos o culparnos? Seríamos *agentes* solamente y no *jefes*. ¿Dónde estaría, en tal caso, nuestra preciosa imputabilidad y responsabilidad?

¿Pero dónde estaría si fuéramos libres? , replican los deterministas. Si el acto *libre* significa una extraña novedad, que procede no de mí, el yo previo, sino *ex nihilo*, y simplemente se añade a mí, ¿cómo, podría yo, este yo previo, ser responsable? ¿Como puedo yo tener caracter alguno permanente capaz de persistir el tiempo suficiente para ser recompensado con alabanza o reprobación? El rosario de mis días se desharía en infinidad de cuentas tan pronto como el hilo de la necesidad interna fuera suprimido por la absurda doctrina indeterminista.

Fullerton y McTaggart han expuesto recientemente este argumento con mucha valentía.

Puede ser bueno como argumento *ad hominem*, pero de otro modo resulta lastimoso. Pues yo pregunto, aparte de otras razones, si cualquier hombre, mujer o niño, con sentido de la realidad, no debería avergonzarse de defender principios tales como el de la dignidad o imputabilidad. Entre ellos cabe confiar con seguridad a la utilidad y al instinto que lleven a cabo la misión social del castigo y el premio. Si una persona comete actos buenos, la elogiaremos, y si los comete malos, la castigaremos, con completa independencia de si las teorías referentes a si los actos resultan de lo que era previo en él o son algo nuevo en sentido estricto. Hacer que nuestra ética humana gire alrededor de la cuestión del *mérito* es *una lamentable irrealidad. Sólo Dios puede conocer nuestros méritos, si es que tenemos algunos. El fundamento real para la admisión del libre albedrío es indudablemente pragmático, pero no tiene nada que ver con ese despreciable derecho a castigar que tanto ruido hizo en pasadas discusiones sobre el tema.*

**El libre albedrío, pragmáticamente, significa novedades en el mundo, el derecho a esperar que en sus más profundos elementos como en sus más superficiales fenómenos el futuro no se repita imitando idénticamente al pasado.** Que esa imitación en *masse* existe, ¿quién puede negarlo? La general *uniformidad de la Naturaleza* está propuesta hasta en la menor ley. Pero la Naturaleza puede ser sólo aproximadamente uniforme y las personas en las que el conocimiento del pasado del mundo ha engendrado el pesimismo (o dudas acerca de la bondad del mundo, las cuales se convertirían en certezas si aquélla se

supusiera eternamente fija) pueden, claro está, dar la bienvenida al libre albedrío como a una doctrina *meliorista*. Esta doctrina admite el progreso como posible, al menos: mientras que el determinismo nos asegura que la noción de posibilidad es producto de la ignorancia humana y que la necesidad y la imposibilidad entre ellas gobierna los destinos del mundo.

**El libre albedrío es, pues, una teoría cosmológica general de promesa, como la de lo Absoluto, la de Dios, la del Espíritu o la del Plan.** Considerados abstractamente, ninguno de estos términos tiene un contenido interno, ninguno de ellos nos da descripción alguna ni conservaría el menor valor pragmático en un mundo cuyo carácter fuera perfectamente obvio desde el principio. El gozo por la mera existencia, la pura emoción y deleite cósmicos me parece que quitarían todo interés a estas especulaciones, si el mundo fuera ya un país de felicidad. Nuestro interés en una metafísica religiosa proviene del hecho de que sentimos inseguro el futuro empírico y necesitamos una garantía más elevada.

Si el presente y el pasado fueran puramente buenos, ¿quién no desearía que el futuro se pareciera a ellos? ¿Quién desearía el libre albedrío? ¿Quién no diría con Huxley: *dejadme andar recta, fatalmente, como un reloj al que se le ha dado cuerda y no pido mejor libertad?* La libertad en un mundo ya perfecto, solamente significaría libertad para ser peor, ¿y no sería insano desear tal cosa? Ser necesariamente lo que se es, no poder ser en modo alguno otra cosa, daría el último toque de perfección al universo del optimismo. Sin duda, la única posibilidad a que racionalmente se puede aspirar es a la de que las cosas sean mejores. Esta posibilidad, apenas necesito decirlo, tenemos amplios motivos para desearla tal como va el mundo.

Así, pues, **el libre albedrío carece de significado a menos que sea una doctrina de consuelo.** Como tal, tiene su puesto al lado de otras doctrinas religiosas. Conjuntamente, edificarán lo perdido y repararán las antiguas desolaciones. Nuestro espíritu, encerrado dentro del recinto de la experiencia sensible, está continuamente diciendo al intelecto que está en la torre: *Vigía, dínos si la noche tiene promesas*, y el intelecto le contesta con términos prometedores.

Aparte de este significado práctico, las palabras Dios, libre albedrío, plan, etcétera, no tienen otro. Por oscuras que en sí mismas sean, aunque se las considere de manera intelectualista, cuando las llevamos con nosotros a las espesuras de la vida, la oscuridad se desvanece. Si os detenéis en la definición de tales palabras, pensando que tienen una finalidad intelectual, ¿adónde iréis a parar? Permaneceréis estúpidamente en una presuntuosa falsedad: *Deus est Ens, a se, extra et supra omne genus, necessarium, unum, infinite perfectum, simplex, inmutabile, inensum, aeternum, intelligens*, etcétera. ¿Qué decir del valor instructivo de tal definición? No significa nada, a pesar de su pomposo ropaje de adjetivos. Sólo el pragmatismo puede leer en ella un significado positivo, y por esto vuelve la espalda enteramente al punto de vista intelectualista. ***¡Dios está en los cielos, el mundo es bueno! 82***

¿Por qué no hemos de confesarlo así, tanto los racionalistas como los pragmatistas? **El pragmatismo, lejos de mantener su mirada en el plano práctico inmediato, como se le acusa de hacer, posee el más vivo interés por las más remotas perspectivas del mundo.**

Véase, pues, cómo todas estas cuestiones últimas giran, por así decirlo, sobre sus goznes, y mirando atrás, desde la consideración de principios, al fijarse en un *erkenntnisstheoretische Ich*, un Dios, un *Kausalitätsprinzip*, un Plan, un Libre Arbitrio, considerados en sí mismos como augustos y elevados sobre los hechos, véase, repito, cómo el pragmatismo busca en los hechos mismos. **La cuestión realmente vital para nosotros es la siguiente: ¿Qué va a ser de este mundo? ¿Qué se hará de la vida misma? El centro de gravedad de la filosofía debe, por lo tanto, cambiar de lugar. El mundo de las cosas, largo tiempo oscurecido por las glorias de las regiones etéreas, debe reasumir sus derechos.**

Este cambio significa que las cuestiones filosóficas serán tratadas por espíritus de carácter menos abstracto que hasta aquí lo han sido, por espíritus más científicos e individualistas en su tono y, sin embargo, no irreligiosos. Habrá un traslado en la *sede de la autoridad*, parecida a la de la reforma protestante. Y así como para los espíritus papistas el protestantismo les ha parecido con frecuencia anarquía y confusión, tal parecerá sin duda el pragmatismo a los espíritus ultrarracionalistas en filosofía. Parecerá una extraña basura, filosóficamente. Pero la vida sigue, a pesar de todo, y cumple sus fines en los países protestantes. Me aventuro a pensar que el protestantismo filosófico logrará una prosperidad análoga.

---

## Notas

(1) *The Foundations of Belief*, pág. 3.

(2) Versos de Robert Browning, famoso poeta Inglés (1812 - 1889).

# CUARTA CONFERENCIA

## LO UNO Y LO MÚLTIPLE

Vimos en la última conferencia que el método pragmático, al ocuparse de determinados conceptos, en lugar de acabar en una contemplación admirativa, se incorpora con ellos a la corriente de la experiencia, prolongando de este modo su perspectiva. Plan, libre arbitrio, espíritu absoluto, espíritu en lugar de materia, poseen por su sola significación, una promesa mejor con respecto al resultado de este mundo. Falsos o

verdaderos, su significado consiste en este meliorismo. Algunas veces he pensado que el fenómeno llamado *reflexión total* en óptica es un buen símbolo de la relación entre las ideas abstractas y las realidades concretas, según la concibe el pragmatismo. Manténgase un vaso de agua a la altura de los ojos y mírese a través del agua su superficie; o mejor aún, mírese a través del cristal plano de un acuario, y se verá entonces una imagen refleja, extraordinariamente brillante, por ejemplo, de la llama de una vela o de cualquier otro objeto luminoso situado al lado opuesto del vaso. Ningún rayo, en tales circunstancias, alcanza más allá de la superficie del agua: cada rayo se refleja totalmente en el fondo. Representemos ahora el mundo de los hechos sensible por el agua, y el mundo de las ideas abstractas por el aire que está sobre él. Ambos mundos son reales, por supuesto, y se influyen mutuamente, pero su acción recíproca sólo tiene lugar dentro de sus límites y el *locus* de todo lo que vive y de lo que nos sucede, en cuanto atañe a las experiencias, es el agua. Somos como peces que nadan en el mar de los sentidos, limitados arriba por el elemento superior, pero incapaces de respirarlo con pureza o de penetrar en él. Sin embargo, alcanzamos de él el oxígeno, estamos en contacto con él incesantemente, ahora aquí y luego allá, y siempre que esto ocurre volvemos al agua con más energía y determinación. Esas ideas abstractas de las que está compuesto el aire, son indispensables para la vida, pero irrespirables por sí mismas y activas sólo en su función re-directora. Todos los símiles son defectuosos, pero éste me cautiva. Muestra cómo algo, que no es suficiente para la vida en sí misma, puede no obstante ser un determinante efectivo de la vida en otra parte.

Y ahora voy a ilustrar el método pragmatista con otra aplicación más. Deseo aclararlo con el antiguo problema de *lo uno y lo múltiple*. Sospecho que a muy pocos de ustedes habra ocasionado insomnio este problema, y no me extrañaré si me dicen que nunca se molestaron en conocerlo. Después de muchas cavilaciones, lo considero el más importante de todos los problemas filosóficos, el problema central, a causa de su fecundidad. Quiero decir que si se sabe si un hombre es un decidido monista o un decidido pluralista, se sabe quizá más sobre el resto de sus opiniones que calificándole con cualquier otro nombre acabado en *ista*. El creer en lo uno o en lo múltiple es una clasificación con el máximo número de consecuencias, como procuraré demostrarles durante una hora, mientras trato de infundirles mi propio interés por este problema.

**La filosofía ha sido definida a menudo como la búsqueda o la visión de la unidad del mundo.** Pocas personas discutirían esta definición, que es verdadera en lo que dice, pues la filosofía sin duda alguna, ha manifestado sobre todo su interés por la unidad. Pero, ¿qué decir acerca de la variedad de las cosas? ¿Es ésta una cuestión irrelevante? Si, en lugar de emplear el término *filosofía*, hablamos en general de nuestro intelecto y de sus necesidades, observaremos rápidamente que la unidad es sólo una de estas últimas. El conocimiento de los detalles de hecho es siempre reconocido, de acuerdo con su reducción a sistema, como un

sello indispensable de excelencia mental. El espíritu *erudito* de tipo enciclopédico, filológico, el hombre de letras, nunca ha dejado de compartir el elogio que se concede al filósofo. A lo que nuestro intelecto realmente aspira no es ni a la variedad ni a la unidad aisladamente consideradas, sino a la totalidad! (1) Aquí, el conocimiento de las diversidades de la realidad es tan importante como comprender sus conexiones. La curiosidad marcha *pari passu* con la pasión sistematizadora.

A pesar de este hecho evidente, la unidad de las cosas ha sido siempre considerada más ilustre, digámoslo así, que su variedad. Cuando un joven concibe la noción de que el mundo en su totalidad constituye un gran hecho, con todas sus partes moviéndose progresivamente, digámoslo así, y entrelazadas, siente como si estuviera gozando de una comprensión profunda y juzga compasivamente a quien no es capaz de comprender tan sublime concepción. Tomada así en abstracto, como se nos aparece, la comprensión monista es tan vaga que difícilmente parece digna de ser defendida intelectualmente. Sin embargo, todos los que aquí me escuchan la acarician probablemente. Un cierto monismo abstracto, una determinada respuesta emocional al carácter de unidad, como si fuera un rasgo del mundo no coordinado con su multiplicidad, pero muchísimo más excelente y eminente, prevalece tanto en los círculos cultos que casi podría considerarse parte integrante del sentido común filosófico. Naturalmente, decimos, el mundo es uno. ¿Cómo podría ser de otro modo? Los empiristas, por lo general, son tan obstinados monistas de esta clase abstracta como lo son los racionalistas.

La diferencia consiste en que los empiristas se ofuscan menos. La unidad no los ciega para todo lo demás, no suprime su curiosidad hacia los hechos especiales, en tanto que existe una clase de racionalistas que interpretan la unidad abstracta místicamente y olvidan toda otra cosa para tratarla como un principio; para admirarla y adorarla; con todo lo cual llegan a una paralización intelectual absoluta.

*¡El mundo es Uno!* Esta fórmula puede llegar a convertirse en una especie de culto numeral. El tres y el siete fueron considerados números sagrados, pero, considerados abstractamente, ¿por qué es 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 que considerar, que difícilmente sabemos lo que queremos decir.

La única manera de seguir adelante con nuestra noción es tratarla pragmáticamente. Concediendo que la unidad existe, ¿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 esta unidad para nosotros?

Al plantear tales cuestiones pasamos de lo vago a lo definido, de lo abstracto a lo concreto. Se nos aparecen varios caminos en los que la

unidad predicada del Universo podría ser de importancia. Iré señalando sucesivamente los más obvios.

1. Primero, el mundo es, por lo menos, un objeto para el razonamiento. Si su multiplicidad fuera tan irremediable que no permitiera ninguna unión de sus partes, ni siquiera nuestras gentes podrían *mentar* al todo de golpe: serían como ojos que intentan mirar en direcciones opuestas. De hecho, con los términos abstractos *mundo* y *universo* pretendemos abarcar la totalidad, lo que expresamente significa que no quedará afuera ninguna parte. Tal unidad de razonamiento no implica evidentemente especificaciones monísticas ulteriores. Lo que antaño se denominaba *caos*, posee tanta unidad de razonamiento como un *cosmos*. Es un hecho tan extraño que muchos monistas consideren una gran victoria a su favor el que los pluralistas afirmen: *el universo es múltiple. ¡El Universo! - exclaman riendo entre dientes-; su propio lenguaje los traiciona. Sin querer confiesan su monismo*. Bien, pensemos por un momento que es así. Se puede llamar Universo al conjunto de todas las cosas, pero ¿qué supone esto? Queda por saber si esta unidad tiene, o no, un sentido más valioso.

2. ¿Son las cosas, por ejemplo, continuas? ¿Se puede pasar de la una a la otra, manteniéndose dentro del propio Universo, sin peligro de quedar fuera de él? En otras palabras, ¿las partes de nuestro Universo permanecen unidas en lugar de estar separadas como granos sueltos de arena?

Incluso los granos de arena permanecen unidos en el espacio en que están situados, y si ustedes pudieran moverse de algún modo a través de ese espacio podrían pasar continuamente desde el número uno de ellos al número dos. Así, pues, el espacio y el tiempo son los vehículos de continuidad mediante los cuales las partes del mundo se mantienen unidas. La diferencia práctica para nosotros, resultante de estas formas de unión, es inmensa. Toda nuestra vida motora se basa en ellas.

3. Existen otras innumerables vías de continuidad práctica entre las cosas. Pueden trazar líneas de influencia mediante las cuales se mantienen en cohesión. Siguiendo cualquiera de ellas se pasaría de una cosa a otra hasta llegar a recorrer una gran parte de la extensión del Universo. Con respecto al mundo físico, tales influencias unificantes son la gravedad y el calor. Las influencias químicas, eléctricas y luminosas siguen líneas de influencia semejantes. Pero los cuerpos opacos e inertes interrumpen aquí la continuidad, de manera que hay que flanquearlos o cambiar el modo de marcha si se desea ir más lejos ese día. Prácticamente, pues, ustedes habrán perdido la unidad del Universo en cuanto se hallaba constituida por aquellas primeras líneas de influencia.

Son innumerables las clases de conexión que las cosas especiales tienen con otras también especiales y el ensemble o conjunto de cualquiera de estas conexiones forma una especie de sistema mediante el cual las cosas se relacionan. Así, los hombres están relacionados en una vasta

red de conocimientos. Brown conoce a Jones, Jones conoce a Robinson, etcétera, y eligiendo debidamente los intermediarios ulteriores, puede enviarse un mensaje desde Jones al emperador de la China o al jefe de los pigmeos de Africa, o a cualquiera otra persona del mundo habitado. Pero todo parará en seco, como si tropezáramos con un cuerpo mal conductor, si se elige una persona inadecuada. Estos, que podríamos denominar sistemas de afecto, están como injertados en el sistema de conocimiento mutuo. *A ama (u odia) a B; B ama (u odia) a C*, etcétera. Pero estos sistemas son más pequeños que el gran sistema de conocimiento recíproco que presuponen.

Los esfuerzos humanos están unificando diariamente el mundo según modos sistemáticos cada vez más definidos. Hallamos sistemas comerciales, coloniales, postales, consulares, cuyas partes obedecen a influencias definidas que se propagan dentro del sistema, pero no a hechos externos. Resultado de esto son innumerables y pequeñas interdependencias de las partes del mundo dentro de otras mayores, pequeños mundos, no sólo del razonamiento, sino del funcionamiento, dentro del ancho Universo. Cada sistema ejemplifica un tipo o grado de unión, en el que las partes están ensartadas en esa peculiar clase de relación, de manera que una misma parte puede figurar en muchos otros sistemas diferentes, lo mismo que un hombre puede tener varios oficios y pertenecer a varios *clubs*. Por lo tanto, desde este punto de vista *sistemático*, el valor pragmático de la unidad del mundo consiste en que todas estas mallas existen real y prácticamente. Unas abarcan más y son más extensas que otras; se superponen unas sobre otras y entre todas ellas no dejan escapar la menor parte elemental e individual del Universo. Aunque es enorme la falta de conexión entre las cosas (pues estas influencias y conjunciones sistemáticas siguen vías rígidamente exclusivas), todo cuanto existe se halla influido de algún modo por alguna otra cosa, y es fácil saberlo, si se elige rectamente el camino. Hablando en general, puede decirse que todas las cosas se vinculan y adhieren entre sí de algún modo y que el Universo existe prácticamente en formas reticuladas o concatenadas, que hacen de él un algo continuo o *integrado*. Cualquier clase de influencia contribuye a unificar el mundo, mientras sea posible seguirla paso a paso. Cabe, entonces, decir que *el mundo es Uno*, con arreglo a estos respectos y en tanto pueda ser alcanzado. Pero de una manera tan definitiva no es Uno, si no puede alcanzarse; no hay especie de conexión que no fracase, si en vez de escoger conductores adecuados se eligen no-conductores. Esto les detendrá a ustedes en el primer paso y tendrán que considerar al mundo como múltiple desde este punto de vista particular. Si nuestra inteligencia hubiera estado tan interesada en las relaciones disyuntivas como lo está en las conjuntivas, la filosofía habría celebrado con igual éxito la desunión del mundo.

El punto principal que conviene advertir es que la unidad y la multiplicidad están aquí absolutamente coordinadas. Ninguna es primordial, esencial o más excelente que la otra. Lo mismo que en el espacio, en el que la separación de las cosas parece exactamente correr



parejas con su unificación, aunque algunas veces se nos presente aquella función y otras veces ésta, así también en nuestras relaciones generales con el mundo de las influencias necesitamos unas veces elementos conductores y otras no conductores. La sabiduría radica en discernir lo que conviene en cada momento.

4. Todos estos sistemas de influencia o de no influencia pueden comprenderse en el problema general de la unidad causal del mundo. Si las influencias causales menores entre las cosas convergieran hacia una causa común origen de ellas en el pasado, una gran primera causa para todo lo que es, se podría hablar entonces de la unidad causal absoluta del mundo. El fiat de Dios en el día de la creación ha figurado en la filosofía tradicional como tal causa y origen absolutos. El idealismo trascendental al traducir la *creación* en *pensamiento* (o *voluntad de pensar*), llama eterno al acto divino en lugar de *primero*; pero la unión de lo múltiple es aquí absoluta, como si lo múltiple no existiera, salvo para ser Uno. Contra esta noción de la unidad de origen de todas las cosas se enfrentó siempre la noción pluralista de un múltiple eterno, existente por sí mismo en forma de átomos o de ciertas unidades espirituales. La alternativa tiene, sin duda alguna, un significado pragmático, pero tal vez convenga, mientras duren estas conferencias, dejar sin puntualizar el problema de la unidad de origen.

5. La más importante clase de unión que se obtiene entre las cosas, hablando pragmáticamente, es su unidad genérica. Las cosas existen en géneros, hay muchas en cada género y lo que el género implica para una lo implica también para cualquier otra de la misma clase. Podemos fácilmente concebir que cada hecho en el mundo podría ser singular, es decir, diferente a todo otro hecho y único en su clase. En un mundo tal de hechos singulares nuestra lógica carecería de utilidad, pues la lógica obra predicando de lo singular lo que es verdadero para todo el género. Si no hubiera dos cosas semejantes en el mundo, seríamos incapaces de razonar desde nuestras experiencias pasadas las futuras. La existencia de tal unidad genérica en las cosas es quizá la más importante especificación pragmática de lo que puede significarse diciendo que *el mundo es Uno*. Podríamos obtener la unidad genérica absoluta si no hubiera un *summum genus* en el que todas las cosas sin excepción se hallaran incluidas eventualmente. Los candidatos para esta posición serían los seres, los *pensables*, las *experiencias*. Si las alternativas expresadas por tales términos tienen o no un significado pragmático, es otra cuestión que prefiero dejar por ahora sin resolver.

6. Otra especificación de lo que puede significar la frase *el mundo es Uno* es la unidad de propósito. Un enorme número de cosas del mundo sirven a un propósito común. Todos los sistemas creados por el hombre, administrativos, industriales, militares, etcétera, existen con un propósito de control. Todo ser vivo persigue determinados objetivos. Cooperan, según el grado de su desarrollo, en propósitos colectivos o de tribu, en fines mayores que abarcan a otros más pequeños, hasta que pueden alcanzar un objetivo final absolutamente único al que sirven todas las

cosas sin excepción. Es innecesario decir que las apariencias chocan con esta concepción. Cualquier resultado, como ya he dicho en mi tercera conferencia, puede haber sido propuesto previamente, pero ninguno de los resultados que realmente conocemos en este mundo ha sido, de hecho, concebido con antelación en todos sus detalles. Los hombres y las naciones comienzan con la vaga idea de ser ricos, grandes, buenos. Cada paso que dan, origina perspectivas imprevistas y cierra otras más antiguas, de modo que las especificaciones del propósito general tienen que ser cambiadas diariamente. Lo que al final se consigue puede ser mejor o peor que el fin propuesto, pero siempre es más complejo y diferente.

Nuestros diferentes propósitos se hallan también en pugna entre sí. Cuando el uno no puede vencer al otro, entonces, transigen, y el resultado es otra vez diferente del que claramente se previó de antemano. Vaga y generalmente, mucho de lo que se propuso puede lograrse; pero todo tiende a asegurarnos en la concepción de que nuestro mundo no está unificado teleológicamente por completo y que está intentando lograr una unificación mejor organizada.

Es dogmatizar a riesgo propio clamar que existe una unidad teleológica absoluta, decir que hay un propósito al que se hallan subordinados todos los detalles del universo. Los teólogos que así dogmatizan hallan cada vez más imposible, a medida que se concreta nuestro conocimiento de los encontrados intereses de las distintas partes del mundo, imaginar cuál pueda ser verosímilmente ese propósito crítico. Ciertamente, vemos que determinados daños producen bienes ulteriores, que lo amargo da mejor sabor al cóctel o que un poco de peligro o sinsabor hace más agradable nuestro triunfo. Podemos generalizar esto vagamente diciendo que todo mal en el Universo no es sino un instrumento para una mayor perfección. Pero la escala del mal que tenemos a la vista desafía toda tolerancia humana; y el idealismo trascendental, en las páginas de un Bradley o un Royce, no nos lleva más allá que el libro de Job. **Los caminos de Dios no son nuestros caminos, de forma que pongamos punto en boca. Un Dios a quien pueden agrandar tales horrores superfluos, no es un Dios al que puedan apelar los seres humanos. Su ferocidad es demasiado grande. En otras palabras, lo Absoluto con su propósito único no es el Dios antropomórfico del pueblo.**

7. También la unión estética entre las cosas sería muy semejante a la unión teleológica. Las cosas dicen algo. Sus partes se entrelazan tendiendo a una culminación. Se ayudan, claramente, las unas a las otras. Retrospectivamente, podemos observar que aunque ningún propósito definido presida una cadena de acontecimientos, sin embargo, éstos suceden en forma dramática con un comienzo, un medio y un fin. De hecho, todas las historias finalizan, y otra vez aquí el punto de vista de lo múltiple es más natural que el de lo uno. El mundo está lleno de historias parciales que marchan paralelamente unas con otras, empezando y acabando al azar. Se entrelazan e interfieren mutuamente en ciertos puntos, pero no podemos unificarlas completamente en nuestras mentes.

Si me dispongo a seguir la historia individual de alguno de ustedes, debo apartar la atención, aunque sea temporalmente, de la mía propia. Incluso el biógrafo de unos hermanos gemelos tendría que presentados alternativamente a la atención del lector.

De aquí se sigue que quien diga que el mundo entero *nos cuenta una historia*, profiere uno de los dogmas monistas que el hombre cree por su cuenta y riesgo. Es fácil ver la historia del mundo pluralísticamente, como una cuerda de la que cada fibra nos dice algo separadamente; pero es muy difícil concebir cada trozo de ella como un hecho aislado y sumar toda su longitud en un ser que vive una vida indivisa. En la embriología hallamos una analogía adecuada: el biólogo hace cientos de cortes planos de un embrión y mentalmente los une en un conjunto sólido. Pero los grandes componentes del mundo, en cuanto seres, parecen ser discontinuos, como las fibras de la cuerda y coherentes sólo en la dirección longitudinal. Seguidos en tal dirección son múltiples. Y hasta el embriólogo, cuando sigue el desarrollo de su objeto, se ve obligado a tratar a su vez la historia particular de cada órgano. La unión estética absoluta es, pues, meramente un ideal abstracto. El mundo parece más épico que dramático.

Vemos, pues, cómo el mundo se halla unificado por sus muchos sistemas, clases, fines y dramas, y que hay más unión en todos estos modos de lo que parece; que es una hipótesis legítima el que pueda existir un fin, un sistema, un orden soberano. Y con esto quiero decir que resulta temerario afirmarlo dogmáticamente, sin una evidencia superior a la que poseemos en la actualidad.

8. El gran *denkmitell* monista en los cien últimos años ha sido la noción de *un Conocedor*. Lo múltiple existía sólo como objeto para su pensamiento (como si fuera un sueño), y cuando lo conoce, cada uno de los componentes de lo múltiple tiene un fin, forma un sistema, le dice algo. Esta noción de una *unidad noética* que todo lo abarca es la consecuencia más sublime de la filosofía intelectualista. Los creyentes en lo Absoluto, como se denomina al omnisciente, suelen decir que su creencia se debe a razones coercitivas ineludibles para un pensador clarividente. Lo Absoluto tiene grandes consecuencias prácticas, sobre algunas de las cuales llamé la atención en mi segunda conferencia. De ser ciertas, se seguirían seguramente muchas diferencias importantes para nosotros. No puedo tratar aquí de todas las pruebas lógicas de la existencia de tal Ser, y, más aún, diré que ninguna de ellas me parece sólida. Debo, por lo tanto, considerar la noción de un ser omnisciente simplemente como una hipótesis, de modo paralelo lógicamente con la noción pluralista de que no existe una concepción, ni un foco de información desde los que el contenido total del universo sea visible de una vez. *La conciencia de Dios* -dice el profesor Royce (2)- *constituye en su totalidad un momento consciente luminosamente transparente*. Y éste es el tipo de unidad noética sobre el que insiste el racionalismo. Por otra parte, el empirismo se satisface con el tipo de unidad noética que es humanamente familiar. Todo es conocido por algún conocedor junto con

alguna otra cosa, pero los concedores pueden ser al fin irreductiblemente múltiples y el más grande concedor de todos ellos puede, sin embargo, no conocer la totalidad de las cosas, o incluso conocer lo que conoce de una sola vez, pudiendo estar sujeto al olvido. En cualquiera de estos dos casos, el mundo sería un Universo noéticamente. Sus partes estarían unidas por el conocimiento; pero en un caso, el conocimiento se hallaría absolutamente unificado, y en el otro en ristra y encabalgado.

La noción de un Concedor eterno o instantáneo (ambos adjetivos significan aquí lo mismo) constituye, como ya he dicho, la gran conquista intelectualista de nuestro tiempo. De hecho tal concepción procede de la de *sustancia*, sobre la que tanto insistieron los filósofos antiguos y con la que tanta labor de unificación se acostumbraba hacer; sustancia universal existente en sí y por sí y de la que todos los hechos de 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 para designar los fenómenos en cuanto se presentan agrupados en formas coherentes, las mismas formas en que los experimentamos o pensamos conjuntamente nosotros, concedores finitos. Estas formas de conjunción son partes del tejido de la experiencia en igual medida que los términos que unen. Constituye una gran conquista pragmática del reciente idealismo el haber forjado la cohesión del mundo según estas vías directamente representables en lugar de derivar su unidad de la *inherencia* de sus partes (sea cualquiera su significación) en un inconcebible principio entre bastidores.

*El mundo es Uno*, por lo tanto, en cuanto lo experimentamos concatenadamente, Uno por las muchas conjunciones definidas con que se nos presenta. Pero también entonces es no Uno, debido a las muchas y definidas disyunciones que advertimos. La unidad y la multiplicidad se obtienen en formas que pueden nombrarse separadamente. No es ni un Universo puro y simple ni un multiverso puro y simple. Sus varias maneras de ser Uno sugieren, para su exacta indagación, otros tantos programas de labor científica. Así, la cuestión pragmática: *¿Qué se entiende por unidad? ¿Qué diferencia práctica implica?* nos evita toda febril excitación sobre ello al considerarlo un principio de sublimidad y nos permite internarnos en la corriente de la experiencia con toda serenidad. La corriente de la experiencia puede revelarnos, indudablemente, mucha más conexión y unión de la que sospechamos, pero ningún principio pragmático nos autoriza a exigir por adelantado una absoluta unidad en ningún respecto.

Es tan difícil apreciar de manera definitiva lo que significa la unidad absoluta que probablemente la mayoría de ustedes quedarán satisfechos con la sobria posición que hemos alcanzado. No obstante, acaso haya entre ustedes espíritus radicalmente monistas que no se contenten con poner 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 elementos no-conductores, la unión que va de lo más próximo a lo más próximo, y que en muchos

casos significa solamente proximidad externa y no un vínculo íntimo, la unión de concatenación, en resumen; toda esta clase de cosas parece a ustedes una fase intermedia de pensamiento. La unidad de las cosas, superior a su multiplicidad, ustedes piensan que debe ser más profundamente verdadera, el aspecto más real del mundo. Ustedes creen que la concepción pragmática nos da un universo imperfectamente racional. Que el universo real debe constituir una unidad incondicional de ser, algo consolidado, con todas sus partes vinculadas entre sí totalmente y que solamente entonces podríamos considerar nuestro estado completamente racional.

Sin duda, este modo ultramonista de pensar significa mucho para bastantes espíritus. *Una Vida, una Verdad, un Amor, un Principio, un Bien, un Dios* (copio de un folleto de la *Christian Science* que el correo acaba de poner en mis manos): está fuera de duda que tal profesión de fe tiene pragmáticamente un valor emocional, y sin duda la palabra *uno* contribuye a este valor tanto como todas las demás que la acompañan. Pero si intentamos comprender lo que intelectualmente puede significar semejante hartazgo de unidad, hemos de retomar otra vez a nuestras determinaciones pragmatistas. Significa, o el mero nombre Uno, la totalidad del razonamiento, o significa la suma total de las conjunciones y concatenaciones particulares que pueden ser indagadas; o finalmente, significa algún vehículo de conjunción considerado como incluyéndolo todo, como un origen, un propósito o un conocedor. De hecho siempre significa un conocedor para quienes lo consideran hoy intelectualmente. Piensan que un conocedor implica las otras formas de conjunción. Su mundo debe tener todas sus partes complicadas en la unidad del cuadro lógico-estético-teleológico que constituye su sueño eterno.

El carácter del cuadro del conocedor absoluto, sin embargo es tan imposible de representar para nosotros con claridad que podemos muy bien suponer que la autoridad que el monismo absoluto posee, sin duda alguna, y probablemente siempre poseerá sobre algunas personas, extrae su fuerza menos de razones intelectuales que de razones místicas. Para interpretar el monismo absoluto dignamente hay que ser un místico. La historia muestra que los estados de espíritu místicos, aunque no siempre, contribuyen corrientemente a la visión monista. No es ésta ocasión adecuada para ocuparse de 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 los Estados Unidos hace algunos años. El método de la filosofía vedanta es un método místico. No se razona, sino que después de haber seguido cierta disciplina se ve, y, habiendo visto, se puede hablar de la verdad. Vivekananda habló así de la verdad, en una de las conferencias que pronunció: *¿Qué mayor miseria para el que no ve esta Unidad del Universo, esta Unidad de la vida, esta Unidad de todo? ... Esta separación entre hombre y mujer, entre hombre y hombre, entre hombre y niño, entre nación y nación, entre tierra y luna, entre luna y sol, esta separación entre átomo y átomo es realmente la causa de toda***

*miseria, y el Vedanta dice que esta separación no existe, no es real. Es meramente aparente, superficial. En el corazón de las cosas persiste la unidad. Quien se adentre halla la unidad entre hombre y hombre, mujeres y niños, razas y razas, alto y bajo, rico y pobre, dioses y hombres. Todos son Uno, y los animales también, si se profundiza bastante, y el que lograrse esto no padecerá más engaño... ¿Dónde estaría para él el engaño? ¿Qué podría engañarle? Conoce la realidad de todo, el secreto de todo. ¿Dónde existirá ya más miseria para él? ¿Qué puede desear? Ha investigado la realidad de todo hacia el Señor, centro y unidad de todo, bienaventuranza eterna, eterno conocimiento, eterna existencia. Ni la muerte ni la enfermedad, ni el dolor, ni la miseria, ni el descontento residen allí ... En el Centro, la realidad, no hay nada de qué lamentarse, nada que lamentar. Ello ha penetrado todo, el Uno Puro, el Informe, el Incorpóreo, el Inmaculado, el Sabio, el gran Poeta, el que existe por sí mismo, el que da a cada uno lo que merece.*

**Nótese aquí el carácter radical del monismo. No es solamente que la separación sea superada por la Unidad, sino que se niega su existencia. No existe multiplicidad. No somos partes de lo Uno; lo Uno no tiene partes, y puesto que en cierto sentido innegablemente nosotros somos, debe ser que cada uno de nosotros es lo Uno, indivisible y totalmente. Un Uno absoluto, y yo este Uno: con seguridad nos hallamos en presencia de una religión que, emocionalmente considerada, tiene un alto valor pragmático; proporciona una seguridad perfecta y espléndida. Como nuestro Swami dice en otro lugar: *Cuando un hombre se ha visto a sí mismo como Uno con el Ser infinito del Universo, cuando todas las separaciones han cesado, cuando todos los hombres, todas las mujeres, todos los ángeles, todos los dioses, todos los animales, todas las plantas, todo el Universo se ha fundido en esta Unidad, entonces todo temor desaparece. ¿A quién temer? ¿Puedo herirme a mí mismo? ¿Puedo matarme a mí mismo? ¿Puedo dañarme a mí mismo? ¿Te temes a ti mismo? Entonces, todo dolor desaparecerá. ¿Qué puede causarme dolor? Yo soy la única Existencia del Universo. Entonces, todos los celos desaparecerán. ¿De quién estaré celoso; de mí mismo? Entonces, todos los malos sentimientos desaparecerán. ¿Contra quién tendré yo malos sentimientos; contra mí mismo? Nadie existe en el Universo excepto yo ... Destruid la diferenciación, destruid esa superstición de que existe lo múltiple. Quien en este mundo de lo múltiple vea lo Uno; quien en esta masa de consciencia vea al Único Ser Consciente; quien en este mundo de sombras perciba la Realidad gozará de la paz eterna y sólo el, solo el.***

**A todos nos gusta esta música monista: eleva y conforta. Todos tenemos en nosotros el germen del misticismo. Y cuando nuestros idealistas recitan sus argumentos en favor de lo Absoluto diciendo que la más leve unión admitida en cualquier cosa lógicamente implica la Unidad absoluta con ella, y que la más ligera separación admitida en cualquier cosa lleva consigo lógicamente inevitable y completa desunión, no puedo evitar la sospecha de que los puntos flacos en los razonamientos intelectuales que utilizan están protegidos de su propia crítica por un sentimiento místico que, lógico o no, debe hacer cierta la absoluta Unidad de algún**

modo y a toda costa. La unidad supera a la separación moral en todo caso. En la pasión del amor tenemos el germen místico de lo que podría significar una unión total de la vida sensible entera. Este germen místico despierta en nosotros al conjuro de las manifestaciones monistas, admite su autoridad y asigna a las consideraciones intelectuales un lugar secundario.

No insistiré más tiempo en estos aspectos religiosos y morales del tema de esta conferencia. Cuando llegue a la final diré algo más.

Dejando fuera de mi consideración, por el momento, la autoridad que la visión mística pueda poseer eventualmente, tratemos el problema de lo Uno y lo Múltiple de un modo puramente intelectual, y veremos con bastante claridad lo que sostiene el pragmatismo. Con su criterio de que son las diferencias prácticas las que hacen las teorías, vemos que ha de abjurar igualmente del monismo absoluto como del pluralismo absoluto. **El mundo es Uno en cuanto que sus partes se hallan vinculadas entre sí por alguna conexión definida. Es múltiple en cuanto esta conexión falla. Y finalmente, va haciéndose de un modo gradual más y más unificado mediante aquellos sistemas de conexión que la energía humana va estructurando a medida que el tiempo avanza.**

Es posible imaginar universos alternativos con el que conocemos, en los que se comprenderían los más variados tipos y grados de unión. Así el grado más bajo del Universo sería un mundo de simples eslabones, cuyas partes estuvieran solamente ligadas por la conjunción *y*. Tal Universo es aun ahora el conjunto de nuestras varias vidas interiores. Los espacios y tiempos de nuestra imaginación, los objetos y acontecimientos de nuestros sueños diarios no son solamente más o menos incoherentes *inter se*, sino que están absolutamente privados de una relación definida con los contenidos similares de cualquier otra mente. Nuestros diferentes ensueños de este momento se compenetran perezosamente sin influirse o interferirse. Coexisten, pero sin ningún orden ni en ningún receptáculo, siendo la aproximación más inmediata a un *múltiple* absoluto que nosotros podemos concebir. No podemos siquiera imaginar la razón por la que deberían ser conocidos todos conjuntamente, y menos todavía imaginar cómo podrían ser conocidos como un todo sistemático.

Pero añadid nuestras sensaciones y acciones corporales y la unión subirá a un grado más elevado. Nuestros *audita et visa* y nuestros actos caen en aquellos receptáculos de tiempo y espacio en los que cada acontecimiento encuentra su fecha y lugar. Forman cosas, pertenecen a géneros y pueden clasificarse. Sin embargo, podemos imaginar un mundo de cosas y de géneros en que la interacción causal con la que estamos familiarizados no exista. Todo aquí sería inerte respecto de todo lo demás y rehusaría propagar su influencia. Podrían trascender las influencias mecánicas, pero no la acción química. Tales mundos hallaríanse mucho menos unificados que los nuestros. Podría haber una interacción fisicoquímica completa, pero no mentes; o mentes, aunque exclusivamente privadas, sin ninguna vida de relación; o una vida social

limitada al conocimiento, sin amor; o con amor, pero sin costumbres ni instituciones que lo sistematizaran. Ninguno de estos grados del Universo sería absolutamente irracional o desintegrado, por inferior que pudiera aparecer cuando se contempla desde grados superiores. Por ejemplo, si nuestras mentes llegaran a estar conectadas telepáticamente, de forma que conociéramos inmediatamente o que bajo ciertas condiciones pudiéramos conocer inmediatamente cada uno de nosotros lo que el otro estaba pensando, el mundo en que ahora nosotros vivimos parecería de un grado inferior a los seres pensantes de este otro mundo.

Con todo el pasado de eternidad a nuestra disposición para hacer conjeturas, sería legítimo preguntarse si las varias clases de unión hasta ahora realizadas en el mundo que habitamos no habrían evolucionado sucesivamente, al modo que ahora vemos evolucionar a los sistemas humanos con arreglo a las necesidades humanas. Si tal hipótesis fuera legítima, la unidad total aparecería al fin de las cosas más bien que en su origen. En otras palabras, la noción de lo *Absoluto* habría de ser reemplazada por la de lo *Ultimo*. Ambas nociones tendrían el mismo contenido (a saber: el contenido de hecho máximamente unificado), pero sus relaciones temporales estarían positivamente invertidas (3).

Después de discutir la unidad del Universo de este modo pragmático, deberían ustedes examinar lo que dije en mi segunda conferencia tomando la palabra de mi amigo G. Papini, que el pragmatismo tiende a *suavizar* todas nuestras teorías. La unidad del mundo ha sido generalmente afirmada sólo de un modo abstracto y como si el que lo pusiera en duda fuera un idiota. El temperamento de los monistas ha sido tan vehemente, que a veces ha llegado a ser convulsivo; y tal modo de sostener una doctrina no se compagina con la discusión razonada y la obtención de distinciones. La teoría de lo Absoluto, en particular, ha sido un artículo de fe, afirmado dogmática y exclusivamente. Lo Uno y el Todo ocupando el primer puesto en el orden del ser y del conocer, lógicamente necesario, y uniendo todas las cosas menores en los lazos de la necesidad mutua, ¿cómo permitirían cualquier atenuación de su íntima rigidez? **La más leve sospecha de pluralismo, el más mínimo asomo de independencia de una de sus partes del control de la totalidad lo arruinaría. La unidad absoluta no tolera grados**, lo mismo que ustedes no osarían pretender que un vaso de agua sea de absoluta pureza, porque sólo contenga un pequeño germen del cólera. La independencia de una parte cualquiera, aunque fuera infinitesimal, sería tan fatal al Absoluto como un germen del cólera.

**El pluralismo, por otra parte, no tiene necesidad ninguna de este rigorismo dogmático. Con que se admita cierta separación entre las cosas, algún movimiento de independencia, algún libre juego de las partes entre sí, alguna novedad real o cambio, por poco que sea, se dará por muy satisfecho y nos concederá cualquier cuantía de unión real.** Cuánta será esta cuantía de unión es un problema que cree que sólo puede decidirse empíricamente. Puede ser enorme, colosal; pero el monismo absoluto quedaría hecho añicos si, junto con toda la unión, se



concediera el mas leve grado, el más incipiente comienzo, la más insignificante traza de una separación que no pudiera ser *superada*.

**El pragmatismo, al hacer depender la indagación empírica final de lo que pueda ser entre las cosas el equilibrio de la unión y desunión, se coloca claramente del lado pluralista. Y hasta admite que puede llegar un día en que la unión total con un concededor, un origen y un Universo consolidado en cada aspecto concebible sea la más aceptable de todas las hipótesis.**

Entretanto, la hipótesis opuesta, la de un mundo todavía imperfectamente unificado, y quizá destinado a permanecer siempre así, debe ser abrigada con toda sinceridad. Esta última hipótesis es la doctrina del pluralismo. Puesto que el monismo absoluto prohíbe que se la considere seriamente, estigmatizándola desde el comienzo como irracional, es claro que el pragmatismo habrá de volver la espalda al monismo absoluto y seguir la empírica senda del pluralismo.

Esto nos deja en el mundo del sentido común, en el que hallamos las cosas en parte unidas y en parte desunidas. Entonces, ¿qué significan pragmáticamente consideradas tales palabras como *cosas* y *conjunciones*? En mi próxima conferencia aplicaré el método pragmatista a la fase del filosofar conocida por *Sentido Común*.

---

## Notas

(1) Confróntese: **Le concepts de Cause, et l'activité intentionnelle de l'Esprit**, de A. Bellanger, París, Alcan, 1905, pág. 79.

(2) **The Conception of God**, Nueva York. 1897. pág. 292.

(3) Confróntese sobre lo *Último* el ensayo de Schiller: **Activity and Substance** en su libro titulado: **Humanism**, pág. 204.

# QUINTA CONFERENCIA

## EL PRAGMATISMO Y EL SENTIDO COMÚN

En la conferencia anterior, en lugar de tratar la unidad del universo según el modo usual, como un principio sublime en toda su vacuidad, nos volvimos al estudio de las clases especiales de unión que comprende el Universo. Hallamos que muchas de éstas coexisten con clases de separación igualmente reales. *¿Hasta dónde se confirma mi existencia?* He aquí la cuestión que cada clase de unión y de separación nos hacen.

Así, pues, como buenos pragmatistas, tendremos que orientamos hacia la experiencia, hacia los *hechos*.

La unidad absoluta permanece, aunque sólo como una hipótesis, y esta hipótesis se reduce en la actualidad a la de un conocedor omnisciente que ve todas las cosas sin excepción como constituyendo un solo hecho sistemático. Pero el conocedor en cuestión puede ser concebido ya como Absoluto o como Ultimo; y, en contraste con la hipótesis que lo concibe en una u otra forma, puede sostenerse legítimamente la contrahipótesis, esto es, que aun el más vasto campo de conocimiento que haya existido o pueda existir contiene todavía alguna ignorancia. Pues siempre cabe la posibilidad de que se escapen algunos detalles de información.

Esta es la hipótesis del *pluralismo noético* que los monistas consideran tan absurda. Puesto que nos hallamos obligados a tratarla tan respetuosamente como al monismo noético, hasta que los hechos traigan más luz sobre este punto, advertimos que nuestro pragmatismo aunque originariamente no es sino un método, nos ha obligado a considerar amistosamente el punto de vista pluralista. Puede ser que algunas partes del mundo estén tan flojamente conectadas con otras que sólo las una la conjunción copulativa *y*. Podrían incluso ir y venir sin que aquellas otras partes sufran ningún cambio interno. Esta concepción pluralista, de un mundo de constitución *aditiVa*, no puede excluirla el pragmatismo de una seria consideración. Pero esta concepción nos conduce a la hipótesis ulterior de que el mundo real, en lugar de ser completo *eternamente*, como nos aseguran los monistas, puede ser eternamente incompleto y en todo tiempo sujeto a adición o pérdida.

En cualquier caso, es incompleto en un aspecto, y de manera flagrante. El hecho mismo de que estemos debatiendo este problema muestra que nuestro conocimiento es incompleto en la actualidad y que está sujeto a adición. En cuanto al conocimiento que contiene, el mundo crece y cambia de modo genuino. Algunas observaciones generales sobre la forma en que nuestro conocimiento se completa (cuando esto ocurre) nos llevará de la mano al tema de esta conferencia, que es el Sentido Común.

Empecemos diciendo que nuestro conocimiento crece a trozos. Estos trozos pueden ser grandes o pequeños, pero el conocimiento nunca se da completo, sino que siempre queda algo de lo que era el antiguo. Permítanme suponer que el conocimiento que ustedes tienen del pragmatismo se halla creciendo ahora. Más adelante, su aumento implicará considerable modificación de opiniones que anteriormente consideraban verdaderas. Tales modificaciones se establecerán gradualmente. Tomemos el ejemplo más próximo posible, estas conferencias que pronuncio. Lo primero que ustedes obtendrán de ellas será una pequeña cantidad de nueva información, unas pocas nuevas distinciones, definiciones o puntos de vista. Pero, mientras se van sumando estas ideas especiales, el resto de su conocimiento permanece inmóvil, y sólo gradualmente *alinearan* ustedes sus opiniones previas con

las novedades que yo trato de infundirles, y modificarán en algún grado su masa.

Imagino que me están escuchando ahora con cierta favorable predisposición a mi competencia y esto afecta a la recepción de lo que digo; pero si interrumpiera súbitamente mi conferencia y empezara a cantar con una bella voz de barítono: *No volveremos a casa hasta la madrugada*, este nuevo hecho no sólo iría a sumarse a su *stock* sino que les obligaría a definirse de un modo distinto y alteraría su opinión acerca de la filosofía pragmática, y, en general, produciría el reajuste de cierto número de sus ideas. Sus mentes, en tales procesos, se sentirían sacudidas, y a veces dolorosamente, entre las antiguas creencias y las novedades que la experiencia aporta.

Nuestras mentes, pues, crecen a *trozos*; como manchas, diríamos, y se extienden como las manchas. Pero las dejamos extenderse lo menos posible; conservando inalterados tanto nuestro antiguo conocimiento como muchos de nuestros prejuicios y creencias. Más que renovar, lo que hacemos es zurcir y remendar. La novedad reblandece y tiñe la antigua masa que es a su vez teñida por lo que absorbe. Nuestro pasado se asimila y coopera a la masa de ideas; y, en el nuevo equilibrio en que termina cada paso en el proceso del conocimiento, pocas veces sucede que el nuevo hecho se añada *crudo*. Con más frecuencia queda cocinado, pudiéramos decir, o estofado en la salsa del pasado.

Las nuevas verdades son, pues, resultantes de nuevas experiencias y de viejas verdades combinadas que se modifican mutuamente. Y puesto que esto sucede en los cambios de opinión actualmente, no hay razón para presumir que no haya ocurrido así en todo tiempo. Se sigue que los antiguos modos de pensar pueden haber sobrevivido en las opiniones de los hombres a través de todos los cambios posteriores. Los modos más primitivos de pensar pueden no haber sido totalmente cancelados. Como nuestros cinco dedos, los huesecillos del oído, el rudimentario apéndice coccígeo y demás *vestigios*, pueden persistir como indelebles símbolos de acontecimientos en la historia de la especie. Nuestros antepasados pueden haber seguido en algunos momentos modos de pensar que nunca habrían imaginado encontrar. Pero una vez que lo hicieron así, y por la fuerza del hecho, la herencia continúa. Cuando se empieza una pieza de música con una clave determinada debe conservarse hasta el final. Podemos alterar nuestra casa *ad libitum*, excepto en lo que afecta a los cimientos trazados por el primer arquitecto. Se puede efectuar cambios, pero no se puede transformar Una iglesia gótica en un templo dórico. Por mucho que se enjuague una botella no se le puede quitar el gusto de la medicina o el whisky que la llenaba anteriormente.

Mi tesis ahora es ésta: **nuestros modos fundamentales de pensar sobre las cosas son descubrimientos llevados a cabo por remotos antepasados que lograron conservarse a través de la experiencia de los tiempos ulteriores. Ellos constituyen una gran fase de equilibrio en el desarrollo de la mente humana, la fase del sentido común. Sobre ésta han ido**

**injerándose otras, que nunca han tenido éxito en desplazarla.** Consideremos ahora esta primera fase del sentido común como si fuera la final.

**En el lenguaje corriente, el sentido común de un hombre significa su buen juicio, su carencia de extravagancia, su espíritu práctico. En filosofía quiere decir algo enteramente diferente; significa el uso de determinadas formas intelectuales o categorías de pensamiento.**

Si fuéramos langostas o abejas, pudiera ser que nuestra organización nos condujera a usar modos completamente diferentes de éstos para aprehender nuestras experiencias. Pudiera ser también (no podemos negarlo dogmáticamente) que tales categorías, inimaginables para nosotros hoy, resultaran en su conjunto tan útiles para el manejo mental de nuestras experiencias como las que realmente usamos.

Si esto pareciera paradójico a alguien, que piense en la geometría analítica. Las mismas figuras que Euclides definió por sus relaciones intrínsecas fueron definidas por Descartes por las relaciones de sus puntos a coordenadas eventuales, lo que dio por resultado una manera diferente en absoluto y mucho más amplia de considerar las curvas. Todas nuestras concepciones son lo que los alemanes llaman *denkmittel*, medios por los cuales manejamos los hechos pensándolos. La experiencia simplemente como tal no nos llega marcada y etiquetada, tenemos primero que descubrir qué es. Kant dice de ella que en su primera intención es un *Gewühl der Erscheinungen*, una *Rhapsodie der Wahrnehmungen*, un simple caos que la mente tiene que ordenar (1). Lo que comúnmente hacemos es forjar un sistema de conceptos mentalmente clasificados, ordenados o conectados de algún modo intelectual, y entonces usarlo como un rótulo mediante el cual identificamos las impresiones que se nos presentan. Cuando cada una de éstas es referida a algún lugar posible en el sistema conceptual es, de ese modo, *comprendida*. Esta noción de *múltiplos* paralelos con sus elementos que se mantienen recíprocamente *en relaciones de uno a uno* ha resultado tan conveniente actualmente en matemáticas y lógica que ha reemplazado de un modo cada vez más acentuado a las antiguas concepciones clasificatorias. Existen muchos sistemas conceptuales de esta clase; la multiplicidad sensorial es también uno de ellos. Dondequiera que relacionamos una a una las impresiones sensoriales, entre los conceptos, se racionalizan las impresiones. Pero evidentemente para racionalizarlas podemos usar varios sistemas conceptuales.

El antiguo modo de racionalizarlos que utilizaba el sentido común se componía de una serie de conceptos, los más importantes de los cuales son éstos:

**Cosa**  
**Lo idéntico y lo diferente.**  
**Géneros.**  
**Cuerpos.**

Mentes.  
Tiempo.  
Espacio.  
Sujetos  
Influencias  
Lo  
Lo real.

y

atributos.  
causales.  
imaginario.

Nos hallamos tan familiarizados con el orden en que estas nociones han venido tejiéndose para nosotros desde tiempo inmemorial en nuestras percepciones, que hallamos difícil advertir lo poco que siguen el camino de la rutina las percepciones; cuando se consideran en sí mismas. Usemos aquí la palabra *tiempo*. En Boston, por ejemplo, el tiempo carece de rutina, siendo la única ley que, si permanece constante durante dos días seguidos, probablemente, aunque no con seguridad, cambiará al tercero. Así, pues, la experiencia del tiempo en Boston es discontinua y caótica. En cuanto a la temperatura, viento, lluvia o sol, éstas son cosas que pueden cambiar tres veces al día. Pero el Observatorio Meteorológico de Washington intelectualiza este desorden convirtiendo en episódica cada parte sucesiva del tiempo en Boston. Lo refiere a su lugar y momento en un ciclón continental en cuya historia los cambios locales se ensartan como las cuentas de un rosario.

Ahora bien: parece casi seguro que los niños y los animales inferiores consideran sus experiencias de un modo parecido a como los bostonianos incultos el tiempo que les hace. Saben del espacio y del tiempo, en cuanto receptáculos del mundo, o de los sujetos permanentes y de los predicados, cambiantes, o de las causas, géneros, pensamientos o cosas no mucho más que las personas corrientes saben de los ciclones continentales. Cuando al nene se le cae el sonajero de las manos, nada hace por buscarlo. Según él *se ha ido*, como se va la llama de una vela; y el sonajero vuelve cuando se le coloca de nuevo en la mano, como la llama cuando se enciende otra vez el pabilo. No se le ocurre la idea de que sea una cosa, cuya existencia permanente pueda ser interpolada entre sus apariciones sucesivas. Lo mismo les sucede a los perros. Lo que cae fuera de su vista cae fuera de su mente. Y está clarísimo que no tienen tendencia general alguna a interpolar cosas. A propósito de esto citaré un pasaje del libro de mi colega G. Santayana: *Si un perro, husmeando satisfecho, ve a su amo negar tras una larga ausencia ... no pedirá razones de por qué su amo se fue y por qué vuelve, por qué le acariciaba o por qué ahora, mientras está echado a sus pies gruñendo y soñando con la caza, su amo le olvida. Todo esto es un completo misterio que no le preocupa. Tal experiencia tiene su variedad, escenario y un determinado ritmo vital, y su descripción podría hacerse en versos ditirámicos. El perro se mueve solamente por inspiración; cada acontecimiento es providencial, cada acto impremeditado. Se han combinado la libertad absoluta con el desamparo absoluto. Dependemos enteramente del favor divino, aunque su acción insondable no es distinguible de nuestra propia vida ... Pero incluso las figuras de este drama desordenado tienen sus salidas y entradas y la señal que las*

*mueve puede ser gradualmente descubierta por un ser capaz de fijar su atención y retener el orden de los acontecimientos ... En la medida en que tal conocimiento avanza, cada momento de la experiencia llega a ser el resultado y la anticipación de los demás. Los lugares tranquilos en la vida están llenos de fuerza y sus paroxismos de recursos. No hay emoción que pueda anonadar a la mente, pues ninguna tiene su base o su consecuencia completamente escondida, ni puede ningún suceso desconcertarla del todo porque ve más allá. Se pueden buscar los medios para escapar de las peores dificultades; y puesto que cada momento estuvo lleno anteriormente con sus propias aventuras y sorprendente emoción, ahora deja lugar a la lección de lo que fue antes y conjetura lo que puede ser la trama del conjunto (2).*

Todavía hoy la ciencia y la filosofía están intentando laboriosamente separar lo real de lo fantástico en nuestras experiencias; en los tiempos primitivos sólo se hacían incipientes distinciones en este respecto. Los hombres creían lo que pensaban con mucha viveza, y mezclaron sus sueños con sus realidades de una manera inextricable. Las categorías de *pensamiento* y de *cosa* son aquí indispensables; pero, en lugar de ser realidades, nosotros llamamos ahora a determinadas experiencias *pensamientos*. No hay categorías, entre las enumeradas, cuyo uso no podamos imaginar que no se ha originado históricamente y extendido de un modo gradual.

**Ese Tiempo único en el que todos creemos y en el que cada suceso tiene su fecha definida, ese Espacio único en el que cada cosa tiene su posición, esas nociones abstractas unifican el mundo incomparablemente; pero en su forma acabada como conceptos ¡que diferentes son de las desordenadas experiencias de tiempo y espacio del hombre primitivo! Todo lo que nos ocurre trae su propia duración y extensión, y ambas están vagamente rodeadas de un *más* marginal que penetra en la duración y extensión de la próxima cosa que llega. Pero pronto perdemos todas nuestras conexiones definidas; y no solamente nuestros hijos no hacen distinción entre el ayer y el anteayer, batiendo a todo el pasado junto, sino que los adultos hacemos lo propio cuando se trata de tiempo dilatado. Lo propio ocurre con el espacio. En un mapa puedo advertir claramente la relación de Londres, Constantinopla y Pekín, con el lugar en que estoy. En realidad no puedo sentir los hechos que el mapa simboliza. Las direcciones y distancias son vagas, confusas y se hallan mezcladas. El espacio y el tiempo cósmicos, lejos de ser las instituciones que Kant dijo, son construcciones tan patentemente artificiales como cualesquiera otras que la ciencia pueda mostrar. La gran mayoría de los seres humanos nunca emplea estas nociones, sino que vive en tiempos y espacios plurales y (*durcheinander*) interpenetrantes.**

Consideremos ahora las cosas permanentes; la *misma* cosa y sus diferentes *apariencias* y *alteraciones*; los diferentes *géneros* de cosas, con el *género* empleado finalmente como predicado del cual la cosa queda como *sujeto* ... ¡Qué articulación de la maraña del flujo de nuestra experiencia inmediata y de la variedad sensible sugiere esta lista de

términos! Y eso que ello constituye sólo la parte más pequeña de ese flujo de la experiencia que cada cual ordena mediante la aplicación de estos instrumentos conceptuales. Dejandolos aparte, nuestros más inferiores antepasados probablemente usaban sólo, y de un modo vago e inadecuado, la noción de *otra vez lo mismo*. Pero, aun entonces, si se les hubiese presentado si *lo mismo* era una cosa que había permanecido a través del intervalo invisible, se habrían quedado perplejos y habrían dicho que nunca se les ocurrió tal cuestión ni la consideraron desde este punto de vista.

Los géneros y la igualdad de género, ¡qué *denkmittel* tan colosalmente útil para hallar nuestro camino entre lo múltiple! La multiplicidad podría haber sido absoluta, concebiblemente. Las experiencias podrían haber sido todas singulares, y ninguna de ellas ocurrir dos veces. En tal mundo la lógica no habría tenido aplicación, pues el género y la semejanza de género son tan sólo instrumentos lógicos. Una vez que sabemos que cuanto pertenece a un género pertenece también al género de ese género, podemos viajar a través del Universo como con botas de siete leguas.

Las bestias seguramente nunca usan estas distinciones y los hombres civilizados las utilizan en grados muy diversos.

¡Y volvemos otra vez a la influencia causal! Esta, de ser algo, parece haber sido una concepción antediluviana, pues encontramos a los hombres primitivos pensando que casi todo es significativo y puede ejercer influencia de algún modo. La búsqueda de más definidas influencias parece haber comenzado en la cuestión: *¿A quien o a qué inculpar?*, cualquier malestar, desastre o contrariedad. Desde este centro se ha extendido la búsqueda de influencias causales. Hume y la *ciencia*, a una, han tratado de eliminar toda noción de influencia, sustituyendo el totalmente diferente *denkmittel* de *ley*. Pero la ley es una invención relativamente reciente y su influencia reina suprema en la esfera más antigua del sentido común.

Lo *posible*, como algo menos que lo real y más que lo totalmente irreal, es otra de las magistrales nociones del sentido común. Por mucho que se las critique, persisten y volvemos a ellas en cuanto afloja la presión crítica. El *yo*, el *cuerpo*, en sentido sustancial o metafísico, no escapan a la sujeción de esas formas de pensamiento. En la práctica, los *denkmittel* del sentido común son uniformemente victoriosos. Todo hombre, aunque esté instruido, se inclina a pensar en una cosa según el dictado del sentido común, como en una unidad-sujeto permanente que *sustenta* sus atributos intercambiamente. Nadie utiliza o establece sinceramente esa otra noción más crítica de un grupo de cualidades sensoriales unidas por una ley. Disponiendo de estas categorías, forjamos planes y conectamos todas las remotas partes de experiencia que existen ante nuestros ojos. Nuestras últimas y más críticas filosofías son meras modas y fantasías comparadas con esta natural lengua madre del pensamiento.

Así, pues, aparece el sentido común como un estadio perfectamente definido de nuestra comprensión de las cosas; estadio que satisface de un modo extraordinariamente acertado los propósitos por los que pensamos. Las cosas existen, incluso cuando no las vemos. Sus *géneros* existen también; actúan por sus *cualidades* y sobre estas cualidades actuamos nosotros; y estas cualidades también existen. Las lámparas que hay aquí proyectan su cualidad luminosa sobre los objetos de esta habitación. La interceptamos en su camino cuando interponemos una pantalla opaca. Lo que llega a los oídos de ustedes es exactamente este sonido que emiten mis labios. Es el calor sensible del fuego lo que se transmite al agua en la que se cuece un huevo y podemos transformar el calor en frío, arrojando en ella un trozo de hielo. En este estadio de la filosofía han permanecido sin excepción todos los pueblos no europeos. Es suficiente para todos los fines prácticos necesarios de la vida; entre los de nuestra raza, sólo algunos temperamentos sofistas, espíritus pervertidos por el saber, como Berkeley los llama, han podido sospechar que el sentido común no es absolutamente cierto.

Pero, si volvemos la mirada atrás y especulamos respecto de cómo las categorías del sentido común pueden haber conseguido su maravillosa supremacía, no aparece ninguna razón por la que pueda no haber sido mediante un proceso exactamente igual a aquel por el que las concepciones de Demócrito, Berkeley o Darwin consiguieron iguales triunfos en tiempos más recientes. En otras palabras, pueden haber sido descubiertas con pleno éxito por genios prehistóricos cuyos nombres ha ocultado la noche de los tiempos; pueden haber sido demostradas por hechos inmediatos de experiencia, a los que se acomodaron desde el principio; y, después, de hecho en hecho, y de hombre a hombre, pueden haberse extendido hasta tal punto, que todo el lenguaje se ha apoyado en ellos, haciéndonos ya incapaces de pensar naturalmente en otros términos. Tal punto de vista está de acuerdo con esa regla, que tan fértil ha demostrado ser, al enunciar que lo vasto y lo remoto se adaptan a las leyes de formación que podemos advertir en operación en lo pequeño y en lo próximo.

Bastan ampliamente estas concepciones para todos los propósitos prácticos utilitarios. Pero parece probado, por los límites excesivamente dudosos de su aplicación actual, que ellos empezaron en puntos especiales del descubrimiento y que sólo gradualmente se extendieron de una cosa a otra. Nosotros asumimos para ciertos propósitos un tiempo *objetivo* que *aequabiliter fluit*, pero no creemos vivamente ni nos damos cuenta de tal tiempo de fluencia uniforme. La de *espacio* es una noción menos vaga; pero ¿qué son las cosas? Una constelación ¿es propiamente una cosa? ¿Lo es un ejército? ¿O es una cosa un *ens rationis* tal como el espacio o la justicia? ¿Es el *mismo* un cuchillo cuyo mango y hoja han cambiado? ¿Es de *género* humano el *changeling* del que discutio tan seriamente Locke? (3). Es la *telepatía* una *fantasía* o un *hecho*? En cuanto se trasciende del uso práctico de estas categorías (uso corrientemente sugerido de modo suficiente por las circunstancias de cada caso especial) a un modo de pensar meramente curioso o



especulativo, resulta imposible decir dentro de qué límites exactos de hecho se aplicará cualquiera de ellas.

La filosofía peripatética, obedeciendo a inclinaciones racionalistas, ha intentado eternizar las categorías del sentido común, tratándolas muy técnica y articuladamente. Una cosa, por ejemplo, es un ser, un *ens*. Un *ens* (o ente) es un sujeto al que *son inherentes* cualidades. Un sujeto es una sustancia. Las sustancias son genéricas y los géneros son definidos en número, y discretos. Estas distinciones son fundamentales y eternas. Como términos del discurso son, sin duda alguna, extraordinariamente útiles, pero lo que significan, aparte de su uso en el gobierno de nuestro discurso, eso no aparece. Si se presenta a un filósofo escolástico que puede ser en sí mismo una sustancia, aparte de ser portadora de atributos, responderá simplemente que nuestro intelecto conoce perfectamente lo que esa palabra significa.

Pero lo que el intelecto conoce claramente es sólo la palabra misma, y su función directora. Así ocurre que el intelecto *sibi permissi*, el intelecto excesivamente curioso y perezoso, haya abandonado el plano del sentido común por lo que en términos generales puede llamarse *el plano crítico del pensamiento*. No sólo los intelectos puros -como Hume, Berkeley y Hegel-, sino los observadores prácticos de hechos -como Galileo, Dalton, Faraday- han encontrado imposible tratar los ingenuos términos sensoriales del sentido común como algo definitivamente real. Así como el sentido común interpola sus cosas constantes entre nuestras intermitentes sensaciones, de igual forma la ciencia extrapola su mundo de las cualidades *primarias*, sus átomos, su éter, sus campos magnéticos, etcétera, más allá del mundo del sentido común. Las cosas son ahora cosas impalpables, invisibles, y las cosas visibles del antiguo sentido común se supone que son el resultado de la mezcla de las invisibles. O de otro modo: la total concepción ingenua de la cosa es reemplazada y el nombre de la cosa se interpreta como denotando solamente la ley o *rege der verbindung* por la que ciertas de nuestras sensaciones habitualmente se suceden o coexisten.

**La ciencia y la filosofía crítica rompen así los límites del sentido común. Con la ciencia, el realismo ingenuo cesa. Las cualidades secundarias se hacen irreales, y sólo permanecen las primarias. Con la filosofía crítica se entra a saco en todo. Las categorías del sentido común cesan de representar algo como ser. No son sino sublimes ardidés del pensamiento humano, nuestros medios de escapar al desconcierto en medio del irremediable flujo de la sensación.**

Pero la tendencia científica en el pensamiento crítico, aunque inspirada al principio por motivos puramente intelectuales, ha abierto un horizonte, delante de nuestra vista asombrada, enteramente insospechado de utilidades prácticas. A Galileo debemos los relojes exactos y un exacto sistema de artillería; los químicos nos inundan con nuevos medicamentos y sustancias colorantes; a Ampere y Faraday les somos deudores del *metropolitano* de Nueva York y a Marconi de la telegrafía. Las cosas

hipotéticas que tales hombres han inventado, definidas como ellos lo han hecho, están demostrando una fecundidad extraordinaria en consecuencias verificables por los sentidos. Nuestra lógica puede deducir de ellas una consecuencia legítima bajo ciertas condiciones; podemos después producir las condiciones y muy pronto la consecuencia está ante nuestros ojos. El alcance del control pragmático de la Naturaleza, puesto recientemente en nuestras manos por modos científicos de pensar, excede enormemente el alcance del viejo control fundado en el sentido común. Su aumento proporcional se produce de tal modo que no se le pueden trazar límites; cabe hasta temer que el ser del hombre llegue a ser destruido por sus propias fuerzas, que su naturaleza orgánica pudiera no adecuarse a soportar la tensión de sus funciones en incesante y formidable aumento, funciones creadoras casi divinas, para cuyo manejo su intelecto le capacitará mas cada día. Hasta podría ahogarse en su riqueza como un niño en una bañera que ha abierto el grifo del agua y no puede cerrarlo.

**La etapa filosófica del criticismo, mucho más profunda en sus negaciones que la científica, no nos ha dado hasta ahora un nuevo orden de poder práctico.** Locke, Hume, Berkeley, Hegel, han hecho un trabajo estéril en cuanto a iluminar los pormenores de la Naturaleza y creo que ninguna intervención o descubrimiento puede rastrearse en su pensamiento, pues ni el agua de alquitrán de Berkeley, ni la hipótesis nebular de Kant tienen nada que ver con sus respectivos principios filosóficos. Las satisfacciones que producen a sus discípulos son intelectuales, no prácticas, y aun así hemos de confesar que existe un considerable aspecto negativo en su explicación.

Hay, pues, por lo menos, tres planos bien caracterizados, tres etapas o tipos de pensamiento acerca del mundo en que vivimos y las nociones de una etapa poseen una clase de mérito y las de otra etapa otra clase diferente. Es imposible, no obstante, decir cuál de ellas es más verdadera que las restantes. El sentido común es la etapa más consolidada, porque fue el primero en el turno y convirtió el lenguaje en su aliado. Que éste o la ciencia sea la etapa más augusta es cosa que queda al juicio de cada uno. Pero ni la consolidación ni la majestad constituyen rasgos definitivos de la verdad. Si el sentido común estuviera en lo cierto, ¿por qué la ciencia tendría que considerar falsas las cualidades secundarias e inventar un mundo invisible de puntos, curvas y ecuaciones matemáticas en su lugar? ¿Por qué habría necesitado transformar las causas y las actividades en leyes de *variación funcional*? En vano el escolasticismo, el hermano más joven y adiestrado del sentido común, intentó estereotipar las formas con que la familia humana ha hablado siempre, haciéndolas definidas y fijándolas para la eternidad. Las formas sustanciales (en otras palabras, nuestras cualidades secundarias) sobrevivieron con dificultad al año 1600 de Nuestro Señor. La gente se había cansado ya de ellas, y Galileo y Descartes con su *nueva filosofía* le dieron un poco tarde el *coup de grâce*.

Ahora bien: si los nuevos géneros de la cosa científica, el mundo corpuscular y etéreo, fueran esencialmente más *verdaderos*, ¿por qué habrían excitado tanta crítica dentro del mismo cuerpo de la ciencia? Los lógicos científicos dicen a cada momento que estas entidades y sus determinaciones, a pesar de estar concebidas claramente, no deben ser consideradas como literalmente reales, sino como si existieran, pues en realidad son semejantes a coordenadas o logaritmos, vados artificiales para que pasemos de un lado al otro del flujo de la experiencia. Podemos calcular con ellas con éxito; nos sirven maravillosamente; pero no debemos dejarnos embaucar por ellas.

No hay conclusión aplastante posible cuando comparamos estos tipos de pensar, a fin de decidir cuál de ellos es el más absolutamente cierto. Su naturalidad, su economía intelectual, su fecundidad para la práctica, son pruebas distintas de su veracidad, y como consecuencia sobreviene confusión. El sentido común es mejor para una esfera de la vida, la ciencia para otra, el criticismo filosófico para una tercera, pero que alguna de ellas sea la más verdadera de un modo absoluto eso sólo el cielo lo sabe. Precisamente en estos años, si lo he entendido bien, estamos asistiendo, en la filosofía de la ciencia, a una curiosa vuelta al camino del sentido común en la consideración de la Naturaleza física, vuelta favorecida por hombres tales como Mach, Ostwald y Duhem. Según estos profesores, ninguna hipótesis es más cierta que otra en el sentido de ser una copia más literal de la realidad. Son sólo modos de hablar por nuestra parte, y comparables tan sólo 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. *Energía* es el nombre colectivo (según Ostwald) para las sensaciones tal como ellas se presentan (el movimiento, el calor, el impulso magnético, o la luz, o lo que fuere) cuando son medidas de cierta manera. Midiéndolas así, es como somos capaces de describir los cambios correlativos que nos muestran, en fórmulas incomparables por su simplicidad y utilidad para el uso humano. Son espléndidos triunfos de economía en el pensar.

Nadie puede dejar de admirar la filosofía *energética*. Pero las entidades hipersensibles, los corpúsculos y las vibraciones continúan vigentes para la mayor parte de los físicos y químicos, a pesar de la apelación indicada. Parece demasiado económica para satisfacer por completo. La profusión, y no la economía, puede ser, después de todo, la clave de la realidad.

Estoy ocupándome aquí con cuestiones altamente técnicas, apenas adecuadas para conferencias populares, y en las que mi propia competencia es pequeña. Tanto mejor, sin embargo, para mi conclusión, que en este punto es la siguiente: **toda la noción de la verdad, que de un modo natural y sin reflexiones consideramos como la simple duplicación por la mente de una realidad dada y ya elaborada, resulta difícil de comprender claramente. No existe un criterio simple para pronunciarse entre los diversos tipos de pensamiento que creen poseerla. El sentido común, la ciencia común o la filosofía corpuscular, la ciencia ultracrítica o**

energética, la filosofía crítica o idealista, todas parecen insuficientemente verdaderas en algunos aspectos y dejan alguna insatisfacción. Es evidente que el conflicto de estos sistemas, que tan ampliamente difieren, nos obligan a examinar la idea misma de verdad, pues actualmente carecemos de una noción definida de lo que la palabra significa. Afrontaré esta tarea en mi próxima conferencia y diré ahora tan sólo unas pocas palabras para finalizar ésta.

Existen dos puntos en esta conferencia que deseo retengan ustedes. El primero es relativo al sentido común. Hemos visto que tenemos razón para sospechar que a pesar de su venerabilidad, de su uso universal y de encontrarse en íntima compenetración con la estructura del lenguaje, sus categorías pueden ser, después de todo, una colección de hipótesis extraordinariamente fecundas (descubiertas históricamente o inventadas por individuos, pero gradualmente comunicadas y utilizadas por todo el mundo), y mediante las cuales nuestros antepasados, desde tiempo inmemorial, han unificado y puesto en orden la discontinuidad de sus experiencias inmediatas, poniéndose en equilibrio con la superficie de la Naturaleza, tan satisfactoria para los propósitos prácticos ordinarios que seguramente habrían durado siempre, a no ser por la excesiva vivacidad intelectual de Demócrito, Arquímedes, Galileo, Berkeley y de otros genios excéntricos a quienes inflamó el ejemplo de tales hombres. Ruego a ustedes que conserven esta sospecha acerca del sentido común.

El otro punto es éste: la existencia de los varios tipos de pensar que hemos examinado, cada uno tan espléndido para determinados propósitos, aunque todos antagónicos entre sí, y sin que ninguno de ellos pueda invocar el derecho de una veracidad absoluta, ¿no debería despertar una presunción favorable para la concepción pragmática de que todas nuestras teorías son instrumentales, son modos mentales de adaptación a la realidad más que revelaciones o respuestas gnósticas a los enigmas del mundo instituidos por obra 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 demás de un modo decisivo, sugiere esta concepción pragmática que espero que en las próximas conferencias haré enteramente convincente. ¿No puede haber, después de todo, una posible ambigüedad en la verdad?

---

## Notas

(1) *Un caos de fenómenos; una rapsodia de percepciones.*

(2) *The Life of Reason: Reason in Common Sense*, 1905, pág. 59.

(3) Se aplica a un niño sustituido por otro por las hadas.

## SEXTA CONFERENCIA

### CONCEPCIÓN DE LA VERDAD SEGUN EL PRAGMATISMO

Se cuenta que cuando Clerk-Maxwell era niño, tenía la manía de pedir que se lo explicasen todo, y si alguien evitaba hacerlo mediante una vaga explicación del fenómeno, lo interrumpía con impaciencia diciendo: *Sí, pero lo que yo necesito que me digas es el porqué de ello*. Si su pregunta hubiera versado sobre la verdad, sólo un pragmatista podría haberle respondido adecuadamente. Creo que nuestros pragmatistas contemporáneos, especialmente Schiller y Dewey, han dado la única explicación atendible sobre el asunto. Es una cuestión delicada, con muchos repliegues sutiles y difícil de tratar en la forma esquemática que es propia de una conferencia pública. Pero **el punto de vista de la verdad de Schiller y Dewey ha sido atacado tan ferozmente por los filósofos racionalistas, y tan abominablemente mal interpretado, que debe hacerse aquí, si ha de hacerse en algún sitio, una exposición clara y sencilla.**

Espero que la concepción pragmatista de la verdad recorrerá las etapas clásicas del curso de toda teoría. Como ustedes saben, en primer lugar toda teoría nueva es atacada por absurda; luego se la admite como cierta, aunque innecesaria e insignificante, y finalmente se la considera tan importante que son precisamente sus adversarios quienes pretenden haberla descubierto. Nuestra doctrina de la verdad se encuentra actualmente en el primero de estos tres estadios, con síntomas de haber entrado en ciertos sectores del segundo. Deseo que esta conferencia la conduzca a ojos de muchos de ustedes, más allá del estado correspondiente al primer estadio.

**La verdad, como dicen los diccionarios, es una propiedad de algunas de nuestras ideas. Significa adecuación con la realidad, así como la falsedad significa inadecuación con ella. Tanto el pragmatismo como el intelectualismo aceptan esta definición, y discuten sólo cuando surge la cuestión de qué ha de entenderse por los términos *adecuación y realidad*, cuando se juzga a la realidad como algo con lo que hayan de estar de acuerdo nuestras ideas.**

Al responder a estas cuestiones, los pragmatistas son analíticos y concienzudos, y los intelectualistas son ligeros e irreflexivos, la noción más popular es que una idea verdadera debe copiar su realidad. Como otros puntos de vista populares, éste sigue la analogía de la experiencia más corriente. Nuestras ideas verdaderas de las cosas sensibles reproducen a éstas, sin duda alguna. Cierren ustedes los ojos y piensen en ese reloj de pared y tendrán una verdadera imagen o reproducción de su esfera. Pero su idea acerca de como *anda* (a menos de que ustedes

sean relojeros) no llega a ser una reproducción, aunque pase por tal, pues de ningún modo se enfrenta con la realidad. Aun cuando nos atuviéramos sólo a la palabra *andar*, ésta tiene su utilidad; y cuando se habla de la función del reloj de *marcar la hora* o de la *elasticidad* de su cuerda, es difícil ver exactamente de qué son copias sus ideas.

Adviértese que aquí existe un problema. Donde nuestras ideas no pueden reproducir definitivamente a su objeto, ¿qué significa la adecuación con este objeto? Algunos idealistas parecen decir que son verdaderas cuando son lo que Dios entiende que debemos pensar sobre este objeto. Otros mantienen íntegramente la concepción de la reproducción y hablan como si nuestras ideas poseyeran la verdad en la medida en que se aproximan a ser copias del eterno modo de pensar de lo Absoluto.

Estas concepciones, como verán, invitan a una discusión pragmatista. Pero la gran suposición de los intelectualistas es que la verdad significa esencialmente una relación estática inerte. Cuando ustedes alcanzan la idea verdadera de algo, llegan al término de la cuestión. Están en posesión, conocen, han cumplido ustedes un destino del pensar. Están donde deberían estar mentalmente; han obedecido su imperativo categórico y no es necesario ir más allá de esta culminación de su destino racional. Epistemológicamente se encuentran ustedes en un estado de equilibrio.

El pragmatismo, por otra parte, hace su pregunta usual. *Admitida como cierta una idea o creencia -dice-, ¿qué diferencia concreta se deducirá de ello para la vida real de un individuo? ¿Cómo se realizará la verdad? ¿Qué experiencias serán diferentes de las que se obtendrían si estas creencias fueran falsas? En resumen, ¿cuál es, en términos de experiencia, el valor efectivo de la verdad?*

En el momento en que el pragmatismo pregunta esta cuestión comprende la respuesta: **Ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar y verificar; ideas falsas, son las que no.** Esta es la diferencia práctica que supone para nosotros tener ideas verdaderas; éste es, por lo tanto, el significado de la verdad, pues ello es todo lo que es conocido de la verdad.

Esta es la tesis que tengo que defender. **La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad acontece a una idea. Llega a ser cierta, se hace cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse, su verificación. Su validez es el proceso de su validación.**

Pero ¿cuál es el significado pragmático de las palabras *verificación* y *validación*? Insistimos otra vez en que significan determinadas consecuencias prácticas de la idea verificada y validada. Es difícil hallar una frase que caracterice estas consecuencias mejor que la fórmula corriente de la adecuación, siendo exactamente estas consecuencias lo que tenemos en la mente cuando decimos que nuestras ideas concuerdan

con la realidad. Nos guían, mediante los actos y las demás ideas que suscitan, a otros sectores de la experiencia con los que sentimos - estando este sentimiento entre nuestras posibilidades- que concuerdan las ideas originales, las conexiones y transiciones llegan a nosotros punto por punto de modo progresivo, armonioso y satisfactorio. Esta función de orientación agradable es la que denominamos *verificación de una idea*. Esta explicación es en un principio vago, y parece completamente trivial, pero ofrece resultados de los que me ocuparé a continuación.

Empezaré por recordarles el hecho de que la posesión de pensamientos verdaderos significa en todas partes la posesión de unos inestimables instrumentos de acción, y que nuestro deber para alcanzar la verdad, lejos de ser un mandamiento vacío del cielo o una *pirueta* impuesta a sí mismo por nuestro intelecto, puede explicarse por excelentes razones prácticas.

La importancia para la vida humana de poseer creencias verdaderas acerca de hechos, es algo demasiado evidente. Vivimos en un mundo de realidades que pueden ser infinitamente útiles o infinitamente perjudiciales. Las ideas que nos dicen cuáles de éstas pueden esperarse, se consideran como las ideas verdaderas en toda esta esfera primaria de verificación y la búsqueda de tales ideas constituye un deber primario humano. La posesión de la verdad, lejos de ser aquí un fin en sí mismo es solamente un medio preliminar hacia otras satisfacciones vitales. Si me hallo perdido en un bosque, y hambriento, y encuentro una senda de ganado, será de la mayor importancia que piense que existe un lugar con seres humanos al final del sendero, pues si lo hago así y sigo el sendero, salvaré mi vida. El pensamiento verdadero, en este caso, es útil, porque la casa, que es su objeto, es útil. **El valor práctico de las ideas verdaderas se deriva, pues, primariamente de la importancia práctica de sus objetos para nosotros.** Sus objetos no son, sin duda alguna, importantes en todo momento. En otra ocasión puede no tener utilidad alguna la casa para mí, y entonces mi idea de ella, aunque verificable, será prácticamente inadecuada y convendrá que permanezca latente. Pero puesto que casi todo objeto puede algún día llegar a ser temporalmente importante, es evidente la ventaja de poseer una reserva general de verdades extra, de ideas que serán verdaderas en situaciones meramente posibles. Almacenamos tales verdades en nuestra memoria y con el sobrante llenamos nuestros libros de consulta, y cuando una de estas ideas extra se hace prácticamente adecuada para uno de nuestros casos de necesidad, del frigorífico donde estaba, pasa a actuar en el mundo y nuestra creencia en ella se convierte en activa. Se puede decir de ella que *es útil porque es verdadera* o que *es verdadera porque es útil*. Ambas frases significan exactamente lo mismo, a saber: que se trata de una idea que se cumple y que puede verificarse. *Verdadera* es el nombre para la idea que inicia el proceso de verificación; *útil* es el calificativo de su completa función en la experiencia. Las ideas verdaderas nunca se habrían singularizado como tales, nunca habrían adquirido nombre de

clase, ni mucho menos un nombre que sugiere un valor, a menos que hubieran sido útiles desde un principio en este sentido.

De esta circunstancia el pragmatismo obtiene su noción general de la verdad como algo esencialmente ligado con el modo en el que un momento de nuestra experiencia puede conducirnos hacia otros momentos a los que vale la pena de ser conducidos. Primariamente, y en el plano del sentido común, la verdad de un estado de espíritu significa esta función de conducir a lo que vale la pena. Cuando un momento de nuestra experiencia, de cualquier clase que sea, nos inspira un pensamiento que es verdadero, esto quiere decir que más pronto o más tarde nos sumiremos de nuevo, mediante la guía de tal experiencia, en los hechos particulares, estableciendo así ventajosas conexiones con ellos. Esta es una explicación bastante vaga, pero es conveniente retenerla porque es esencial.

Entretanto, nuestra experiencia se halla acribillada de regularidades. Una partícula de ella puede ponernos sobre aviso para alcanzar pronto otra y puede *proponerse* o ser *significativa* de ese objeto más remoto. El advenimiento del objeto es la verificación del significado. La verdad, en estos casos, no significando sino la verificación eventual, es manifiestamente incompatible con la desobediencia por nuestra parte. ¡Ay de aquel cuyas creencias no se ajustan al orden que siguen las realidades en su experiencia! No le conducirán a parte alguna o le harán establecer falsas conexiones.

Por *realidades* u *objetos* entendemos aquí cosas del sentido común, sensiblemente presentes, o bien relaciones de sentido común tales como fechas, lugares, distancias, géneros, actividades. Siguiendo nuestra imagen mental de una casa a lo largo de una senda de ganado, llegamos ahora a ver la casa, obtenemos la verificación plena de la imagen. *Tales orientaciones simple y plenamente verificadas son, sin duda alguna, los originales y arquetipos en el proceso de la verdad.* La experiencia ofrece, indudablemente, otras formas del proceso de la verdad, pero todas son concebibles como verificaciones primariamente aprehendidas, multiplicadas o sustituidas unas por otras.

Consideren, por ejemplo, aquel objeto de la pared. Ustedes, como yo, consideran que es un reloj, aunque ninguno de ustedes ha visto la máquina escondida que le da la condición de tal. Admitamos que nuestra noción pasa por cierta sin intentar verificarla. Si las verdades significan esencialmente un proceso de verificación, ¿no deberíamos considerar las verdades que no se verifican como abortivas? No, pues constituyen el número abrumador de verdades con arreglo a las que vivimos. Se aceptan tanto las verificaciones directas como las indirectas. Donde la evidencia circunstancial basta, no necesitamos testimonio ocular. De la misma forma que asumimos aquí que el Japón existe, sin haber estado nunca en él, porque todo lo que conocemos nos induce a aceptar esta creencia, y nada a rechazarla, de igual forma asumimos que aquello es un reloj. Lo usamos como un reloj, al regular la duración de esta conferencia por él.



La verificación de esta suposición significa aquí que no nos conduce a negación o contradicción. La *verificabilidad* de las ruedas, las pesas y el péndulo, vale tanto como la verificación misma. Por un proceso de verdad que se verifique, existe un millón en nuestras vidas en estado de formación. Nos orientan hacia la verificación directa: nos conducen hacia los alrededores de los objetos con que se enfrentan; y entonces, si Lodo se desenvuelve armoniosamente, estamos tan seguros de que la verificación es posible que la omitimos quedando corrientemente justificada por todo cuanto sucede.

La verdad descansa, en efecto, en su mayor parte sobre su sistema de crédito. Nuestros pensamientos y creencias *pasan* en tanto que no haya nadie que los ponga a prueba, del mismo modo que pasa un billete de banco en tanto que nadie lo rehúse. Pero todo esto apunta a una verificación directa en alguna parte sin la que la estructura de la verdad se derrumba como un sistema financiero que carece de respaldo económico. Ustedes aceptan mi verificación de una cosa, yo la de otra de ustedes. Comerciamos uno con las verdades del otro, pero las creencias concretamente verificadas por alguien son los pilares de toda la superestructura.

Otra gran razón -además de la economía de tiempo- para renunciar a una verificación completa en los asuntos usuales de la vida, es que todas las cosas existen en géneros y no singularmente. Nuestro mundo, de una vez para siempre, hubo de mostrar tal peculiaridad. Así, una vez verificadas directamente nuestras ideas sobre el ejemplar de un género nos consideramos libres de aplicarlos a otros ejemplares sin verificación. Una mente que habitualmente discierne el género de una cosa que está ante ella y actúa inmediatamente por la ley del género sin detenerse a verificarla, será una mente *exacta* en el noventa y nueve por ciento de los casos, probado así por su conducta que se acomoda a todo lo que encuentra y no sufre refutación.

**Los procesos que se verifican indirectamente o sólo potencialmente, pueden, pues, ser tan verdaderos como los procesos plenamente verificados.** Actúan como actuarían los procesos verdaderos, nos proporcionan las mismas ventajas y solicitan nuestro reconocimiento por las mismas razones. Todo esto en el plano del sentido común de los hechos, que es lo único que ahora estamos considerando.

Pero no son los hechos los únicos artículos de nuestro comercio. Las relaciones entre ideas puramente mentales forman otra esfera donde se obtienen creencias verdaderas y falsas, y aquí las creencias son absolutas o incondicionadas. Cuando son verdaderas llevan el nombre o de definiciones o de principios. Es definición o principio que 1 y 1 sumen 2, que 2 y 1 sumen 3, etcétera; que lo blanco difiera menos de lo gris que de lo negro; que cuando las causas comiencen a actuar, los efectos comiencen también. Tales proposiciones se sostienen de todos los *unos* posibles, de todos los *blancos* concebibles, y de los *grises* y de las *causas*. Los objetos aquí son objetos mentales. Sus relaciones son

perceptivamente obvias a la primera mirada y no es necesaria una verificación sensorial. Además, lo que una vez es verdadero lo es siempre de aquellos mismos objetos mentales. La verdad aquí posee un carácter *eterno*. Si se halla una cosa concreta en cualquier parte que es *una o blanca o gris* o un *efecto*, entonces los principios indicados se aplicarán eternamente a ellas. Se trata sólo de cerciorarse del género y después aplicar la ley de su género al objeto particular. Se tendrá la certeza de haber alcanzado la verdad sólo con poder nombrar el género adecuadamente, pues las relaciones mentales se aplicarán a todo lo relativo a aquel género sin excepción. Si entonces, no obstante, se falla en alcanzar la verdad concretamente, podría decirse que se habían clasificado inadecuadamente los objetos reales.

En este reino de las relaciones mentales, la verdad es además una cuestión de orientación. Nosotros relacionamos unas ideas abstractas con otras, formando al fin grandes sistemas de verdad lógica y matemática bajo cuyos respectivos términos los hechos sensibles de la experiencia se ordenan eventualmente entre sí, de forma que nuestras verdades eternas se aplican también a las realidades. Este maridaje entre hecho y teoría es ilimitadamente fecundo. Lo que decimos aquí es ya verdad antes de su verificación especial si hemos incluido nuestros objetos rectamente. Nuestra armazón ideal libremente construida para toda clase de objetos posibles es determinada por la propia estructura de nuestro pensar. Y así como no podemos jugar con las experiencias sensibles, mucho menos podemos hacerlo con las relaciones abstractas. Nos obligan y debemos tratarlas en forma consecuente, nos gusten o no los resultados. Las reglas de la suma se aplican tan rigurosamente a nuestras deudas como a nuestros haberes. La centésima cifra decimal de pi, razón de la circunferencia al diámetro, se halla idealmente predeterminada, aunque nadie la haya computado. Si necesitaráramos esa cifra cuando nos ocupamos de un círculo, la necesitaríamos tal como es, según las reglas usuales, pues es el mismo género de verdad el que esas reglas calculan en todas partes.

Nuestro espíritu está así firmemente encajado entre las limitaciones coercitivas del orden sensible y las del orden ideal. Nuestras ideas deben conformarse a la realidad, sean tales realidades concretas o abstractas, hechos o principios, so pena de inconsistencia y frustración ilimitadas.

Hasta ahora los intelectualistas no tienen por qué protestar. Solamente pueden decir que hemos tocado la superficie de la cuestión.

**Las realidades significan, pues, o hechos concretos o géneros abstractos de cosas y relaciones intuitivamente percibidas entre ellos. Además significan, en tercer término, como cosas que nuestras nuevas ideas no deben dejar de tener en cuenta, todo el cuerpo de verdades que ya poseemos. Pero, ¿qué significa ahora adecuación con estas triples realidades, utilizando de nuevo la definición corriente?**

Aquí es donde empiezan a separarse el pragmatismo y el intelectualismo. Primariamente, sin duda, *adecuar* significa *copiar*, aunque vemos que la palabra *reloj* hace el mismo papel que la representación mental de su mecanismo y que de muchas realidades nuestras ideas pueden ser solamente símbolos y no copias. *Tiempo pasado, fuerza, espontaneidad*, ¿cómo podrá nuestra mente copiar tales realidades?

**En su más amplio sentido, *adecuar* con una realidad, sólo puede significar ser guiado ya directamente hacia ella o bien a sus alrededores, o ser colocado en tal activo contacto con ella que se la maneje, a ella o a algo relacionado con ella, mejor que si no estuviéramos conformes con ella.** Mejor, ya sea en sentido intelectual o práctico. Y a menudo adecuación significará exclusivamente el hecho negativo de que nada contradictorio del sector de esa realidad habrá de interferir el camino por el que nuestras ideas nos conduzcan. Copiar una realidad es, indudablemente, un modo muy importante de estar de acuerdo con ella, pero está lejos de ser esencial. Lo esencial es el proceso de ser conducido. Cualquier idea que nos ayude a tratar, práctica o intelectualmente, la realidad o sus conexiones, que no complique nuestro progreso con fracasos, que se adecue, de hecho, y adapte nuestra vida al marco de la realidad, estará de acuerdo suficientemente como para satisfacer la exigencia. Mantendrá la verdad de aquella realidad.

Así, pues, los nombres son tan verdaderos o falsos como lo son los cuadros mentales que son. Suscitan procesos de verificación y conducen a resultados prácticos totalmente equivalentes.

**Todo pensamiento humano es discursivo; cambiamos ideas; prestamos y pedimos prestadas verificaciones, obteniéndolas unos de otros por medio de intercambio social. Todas las verdades llegan a ser así construcciones verbales que se almacenan y se hallan disponibles para todos. De aquí que debemos hablar consistentemente de igual forma que debemos pensar consistentemente: pues tanto en el lenguaje como en el pensamiento tratamos con géneros. Los nombres son arbitrarios, pero una vez entendidos se deben mantener. No debemos llamar Abel a Caín o Caín a Abel, pues si lo hacemos así nos desligaríamos de todo el libro del Génesis y de todas sus conexiones con el Universo del lenguaje y los hechos hasta la actualidad. Nos apartaríamos de cualquier verdad que pudiera contener ese entero sistema de lenguaje y hechos.**

La abrumadora mayoría de nuestras ideas verdaderas no admite un careo directo con la realidad: por ejemplo, las históricas, tales como las de Caín y Abel. La corriente del tiempo sólo puede ser remontada verbalmente, o verificada de modo indirecto por las prolongaciones presentes o efectos de lo que albergaba el pasado. Si no obstante concuerdan con estas palabras y efectos podremos conocer que nuestras ideas del pasado son verdaderas. Tan cierto como que hubo un tiempo pasado, fueron verdad Julio César y los monstruos antediluvianos cada uno en su propia fecha y circunstancias. El mismo tiempo pasado existió, lo garantiza su coherencia con todo lo presente. Tan cierto como el presente es, lo fue el

pasado. La adecuación, así, pasa a ser esencialmente cuestión de orientación, orientación que es útil, pues se ejerce en dominios que contienen objetos importantes. Las ideas verdaderas nos conducen a regiones verbales y conceptuales útiles a la vez que nos relacionan directamente con términos sensibles útiles. Nos llevan a la congruencia, a la estabilidad y al fluyente intercambio humano. Nos alejan de la excentricidad y del aislamiento, del pensar estéril e infructuoso. El libre flujo del proceso de dirección, su libertad general de choque y contradicción pasa por su verificación indirecta; pero todos los caminos van a Roma y al final y eventualmente todos los procesos ciertos deben conducir a experiencias sensibles directamente verificables en alguna parte, que han copiado las ideas de algún individuo.

Tal es el amplio y holgado camino que el pragmatista sigue para interpretar la palabra *adecuación*. La trata de un modo enteramente práctico. Le permite abarcar cualquier proceso de conducción de una idea presente a un término futuro, a condición de que se desenvuelva prósperamente. Solamente así puede decirse que las ideas científicas, yendo como lo hacen más allá del sentido común, se adecuan a sus realidades. Es, como ya he dicho, como si la realidad estuviera hecha de éter, átomos o electrones, pero no lo debemos pensar tan literalmente. El término *energía* no ha pretendido nunca representar nada *objetivo*. Es solamente un medio de medir la superficie de los fenómenos, con el fin de registrar sus cambios en una fórmula sencilla.

Pero en la elección de estas fórmulas de fabricación humana no podemos ser caprichosos impunemente, como no lo somos en el plano práctico del sentido común. Debemos hallar una teoría que actúe, y esto significa algo extremadamente difícil. pues nuestra teoría debe mediar entre todas las verdades previas y determinadas experiencias nuevas. Debe perturbar lo menos posible al sentido común y a las creencias previas, y debe conducir a algún término sensible que pueda verificarse exactamente. *Actuar* significa estas dos cosas y la ligadura es tan estrecha que casi no deja lugar a ninguna hipótesis. Nuestras teorías están cercadas y controladas como ninguna otra cosa lo está. Sin embargo, algunas veces las fórmulas teóricas alternativas son igualmente compatibles con todas las verdades que conocemos, y entonces elegimos entre ellas por razones subjetivas. Escogemos el género de teoría del cual somos ya partidarios; seguimos la *elegancia* o la *economía*. Clerk-Maxwell dice en alguna parte que sería un *precario gusto científico* elegir la más complicada de dos concepciones igualmente demostradas, y creo que estarán ustedes de acuerdo con él. La verdad en la ciencia es lo que nos da la máxima suma posible de satisfacciones, incluso de agrado, pero la congruencia con la verdad previa y con el hecho nuevo es siempre el requisito más imperioso.

Les he conducido por un desierto arenoso. Pero ahora, si se me permite una expresión tan vulgar, empezaremos a paladear la leche del coco. Aquí nuestros críticos racionalistas descargarán sus baterías sobre nosotros y

para contestarles saldremos de esta aridez a la visión total de una importanté alternativa filosófica.

**Nuestra interpretación de la verdad es una interpretación de verdades, en plural, de procesos de conducción realizados *in rebus*, con esta única cualidad en común, la de que pagan. Pagan conduciéndonos en o hacia alguna parte de un sistema que penetra en numerosos puntos de lo percibido por los sentidos, que podemos copiar o no mentalmente, pero con los que en cualquier caso nos hallamos en una clase de relación vagamente designada como verificación. La verdad para nosotros es simplemente un nombre colectivo para los procesos de verificación, igual que la salud, la riqueza, la fuerza, etcétera, son nombres para otros procesos conectados con la vida, y también proseguidos porque su prosecución retribuye. La verdad se hace lo mismo que se hacen la salud, la riqueza y la fuerza en el curso de la experiencia.**

En este punto el racionalismo se levanta instantáneamente en armas contra nosotros. Imagino que un racionalista nos hablaría como sigue:

*La verdad -dirá- no se hace, se obtiene absolutamente, siendo una relación única que no depende de ningún proceso, sino que marcha a la cabeza de la experiencia indicando su realidad en todo momento. Nuestra creencia de que aquello que hay en la pared es un reloj es ya verdadera, aunque nadie en toda la historia del mundo lo venficara. La simple cualidad de estar en esa relación trascendente es lo que hace verdadero cualquier pensamiento que la posea, independientemente de su verificación. Vosotros, los pragmatistas, tergiversáis la cuestión -dirá-, haciendo que la existencia de la verdad resida en los procesos de verificación. Estos procesos son meramente signos de su existencia, nuestros imperfectos medios de comprobar después el hecho del cual nuestras ideas poseían ya la maravillosa cualidad. La cualidad misma es intemporal, como todas las esencias y naturalezas. Los pensamientos participan de ellas directamente, como participan de la falsedad o de la incongruencia. No puede ser analizada con arreglo a las consecuencias pragmáticas.*

Toda la plausibilidad de esta argumentación racionalista se debe al hecho a que hemos prestado ya tanta atención. En nuestro mundo, abundante como es en cosas de géneros similares y asociadas similarmente, una verificación sirve para otras de su género, y una de las grandes utilidades de conocer las cosas es no tanto conducirnos a ellas como a sus asociados, especialmente a lo que los hombres dicen de ellas. La cualidad de la verdad, obtenida *ante rem*, significa pragmáticamente el hecho de que en un mundo tal, innumerables ideas actúan mejor por su verificación indirecta o posible que por la directa y real. Así, pues, verdad *ante rem* significa solamente *verificabilidad*; pues no es sino un ardid racionalista tratar el nombre de una realidad concreta fenoménica como una entidad independiente y previa, colocándola tras la realidad como su explicación.

He aquí un epigrama de Lessing que el profesor Mach cita:

Sagt            Hänschen            Schlau            zu            Vetter            Fritz,  
Wie            kommt            es,            Vetter            Fritzen,  
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 la circunstancia de ser rico el hombre. Anterior a ellos, los hechos llegan a ser solamente una especie de coincidencia secundaria con la naturaleza esencial del hombre rico.

En el caso de la *riqueza*, a nadie se le oculta la falacia. Sabemos que la riqueza no es sino un nombre para el proceso concreto que se efectúa en la vida de determinados hombres y no una excelencia natural que se encuentra en los señores Rockefeller y Carnegie, y no en el resto de los mortales.

Como la riqueza, también la salud vive *in rebus*. Es un nombre para determinados procesos, como la digestión, la circulación, el sueño, etcétera, que se desenvuelven felizmente, aunque en este caso nos inclinamos más a imaginarlo como un principio y a decir que el hombre digiere y duerme bien porque él está sano.

Respecto de la *fuerza*, creo que somos todavía más racionalistas, y nos inclinamos decididamente a tratarla como una excelencia preexistente en el hombre y que explica las hazañas hercúleas de sus músculos.

En cuanto a la *verdad*, la mayoría de las personas se excede, considerando la explicación racionalista como evidente por sí misma. Pero lo cierto es que todas estas palabras son semejantes. La verdad existe *ante rem* ni más ni menos que las otras cosas.

Los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, usaron mucho la distinción entre hábito y acto. La salud *in actu* significa, entre otras cosas, dormir y digerir bien. Pero un hombre saludable no necesita estar siempre durmiendo y digiriendo, como el hombre rico no necesita estar siempre manejando dinero o el hombre fuerte levantando pesas. Tales cualidades caen en estado de *hábitos* entre sus tiempos de ejercicio; e igualmente la verdad llega a ser un hábito de ciertas de nuestras ideas y creencias en los intervalos de reposo de sus actividades de verificación. Tales actividades constituyen la raíz de toda la cuestión y la condición de la existencia de cualquier hábito en los intervalos.

**Lo verdadero, dicho brevemente, es sólo el expediente de nuestro modo de pensar, de igual forma que lo justo es sólo el expediente del modo de conducirnos.** Expediente en casi todos los órdenes y en general, por supuesto, pues lo que responde satisfactoriamente a la experiencia en perspectiva no responderá de modo necesario a todas las ulteriores

experiencias tan satisfactoriamente. La experiencia, como sabemos, tiene modos de salirse y de hacemos corregir nuestras actuales fórmulas.

Lo *absolutamente* verdadero, es decir, lo que ninguna experiencia ulterior alterará nunca, es ese punto ideal hacia el que nos imaginamos que convergerán algún día todas nuestras verdades temporales. Equivale al hombre perfectamente sabio y a la experiencia absolutamente completa; y si estos ideales se realizan algún día, se realizarán conjuntamente. Entretanto, tendremos que vivir hoy con arreglo a la verdad que podamos obtener hoy y estar dispuestos a llamarla falsedad mañana.

La astronomía ptolomeica, el espacio euclidiano, la lógica aristotélica, la metafísica escolástica fueron expedientes durante siglos, pero la experiencia humana se ha salido de aquellos límites y ahora consideramos que estas cosas son sólo relativamente verdaderas o ciertas dentro de aquellos límites de experiencia. *Absolutamente*, son falsas, pues sabemos que aquellos límites eran casuales y podrían haber sido trascendidos por teóricos de aquel tiempo lo mismo que lo han sido por teóricos del presente.

Cuando nuevas experiencias nos conduzcan a juicios retrospectivos, podremos decir, usando el pretérito indefinido, que lo que estos juicios expresan fue cierto, aun cuando ningún pensador pasado lo formulara. Vivimos hacia adelante, dice un pensador danés, pero comprendemos hacia atrás. El presente proyecta una luz retrospectiva sobre los procesos previos del mundo. Pueden éstos haber sido procesos verdaderos para los que participaron en ellos. No lo son para quien conoce las ulteriores revelaciones de la historia.

Esta noción reguladora de una verdad potencial mejor, se establecerá más tarde, posiblemente se establecerá algún día, con carácter absoluto y con poderes de legislación retroactiva, y volverá su rostro, como todas las nociones pragmatistas, hacia los hechos concretos y hacia el futuro. Como todas las verdades a medias, la verdad absoluta tendrá que hacerse, y ha de ser hecha como una relación incidental al desarrollo de una masa de experiencias de verificación a las que contribuyen con su cuota las ideas semiverdaderas.

Ya he insistido en el hecho de que la verdad está hecha en gran parte de otras verdades previas. Las creencias de los hombres en cualquier tiempo constituyen una experiencia fundada. Pues las creencias son, en sí mismas, partes de la suma total de la experiencia del mundo y llegan a ser, por lo tanto, la materia sobre la que se asientan o fundan para las operaciones del día siguiente. En cuanto la realidad significa realidad experimentable, tanto ella como las verdades que el hombre obtiene acerca de ella están continuamente en proceso de mutación, mutación acaso hacia una meta definitiva, pero mutación al fin y al cabo.

Los matemáticos pueden resolver problemas con dos variables. En la teoría newtoniana, por ejemplo, la aceleración varía con la distancia, pero

la distancia también varía con la aceleración. En el reino de los procesos de la verdad, los hechos se dan independientemente y determinan provisionalmente a nuestras creencias. Pero estas creencias nos hacen actuar y, tan pronto como lo hacen, descubren u originan nuevos hechos que, consiguientemente, vuelven a determinar las creencias. Así, todo el ovillo de la verdad, a medida que se desenrolla, es el producto de una doble influencia. Las verdades emergen de los hechos, pero vuelven a sumirse en ellos de nuevo y los aumentan: esos hechos, otra vez, crean o revelan una nueva verdad (la palabra es indiferente) y así indefinidamente. Los hechos mismos, mientras tanto, no son verdaderos. Son, simplemente. **La verdad es la función de las creencias que comienzan y acaban entre ellos.**

Se trata de un caso semejante al crecimiento de una bola de nieve, que se debe, por una parte, a la acumulación de la nieve, y, de otra, a los sucesivos empujones de los muchachos, codeterminándose estos factores entre sí incesantemente.

Hallámonos ahora ante el punto decisivo de la diferencia que existe entre ser racionalista y ser pragmatista. La experiencia está en mutacion, y en igual estado hállanse nuestras indagaciones psicológicas de la verdad; el racionalismo nos lo concederá, pero no que la realidad o la verdad misma es mutable. La realidad permanece completa y ya hecha desde la eternidad, insiste el racionalismo, y la adecuación de nuestras ideas con ella es aquella única e inanalizable virtud que existe en ella y de la que nos ha hablado. Como aquella excelencia intrínseca, su verdad nada tiene que ver con nuestras experiencias. No añade nada al contenido de la experiencia. Es indiferente a la realidad misma; es superveniente, inerte, estática, una reflexión meramente. No existe, se mantiene u obtiene, pertenece a otra dimensión distinta a la de los hechos o a la de las relaciones de hechos, pertenece, en resumen, a la dimensión epistemológica, y he aquí que con esta palabra altisonante el racionalismo cierra la discusión.

**Así, tal como el pragmatismo mira hacia el futuro, el racionalismo se orienta de nuevo a una eternidad pasada. Fiel a su inveterado hábito, el racionalismo se vuelve a los *principios* y estima que, una vez que una abstracción ha sido nombrada, poseemos una solución de oráculo.**

La extraordinaria fecundidad de consecuencias para la vida de esta radical diferencia de perspectiva aparecerá claramente en mis últimas conferencias. Deseo, entretanto, acabar ésta demostrando que la sublimidad del racionalismo no lo salva de la inanidad.

Cuando se pide a los racionalistas que, en lugar de acusar al pragmatismo de profanar la noción de verdad, la definan diciendo exactamente lo que ellos entienden por tal, se obtienen estas respuestas:

**1. La verdad es un sistema de proposiciones que ofrecen la pretensión incondicional de ser reconocidas como válidas (2).**



**2. Verdad es el nombre que damos a todos aquellos juicios que nos hallamos en la obligación de llevar a cabo por una especie de deber imperativo (3).**

La primera cosa que nos sorprende en tales definiciones es su enorme trivialidad. Son absolutamente ciertas, por supuesto, pero absolutamente insignificantes hasta que se las considera pragmáticamente. ¿Qué significa aquí *pretensión* y qué se quiere decir con la palabra *deber*? Es perfectamente correcto hablar de pretensiones por parte de la realidad, con la que ha de existir adecuación, y de obligaciones por nuestra parte con respecto a la adecuación, entendiendo las palabras *pretensión* y *deber* como nombres resumidos para las razones concretas del porqué pensar con arreglo a normas verdaderas es conveniente para los mortales. Sentimos las pretensiones y las obligaciones, y las sentimos precisamente por las razones enunciadas.

Pero los racionalistas que hablan de pretensión y obligación dicen expresamente que éstas nada tienen que ver con nuestros intereses prácticos o razones personales. Nuestras razones para la adecuación son hechos psicológicos, dicen, relativos a cada pensador y a los accidentes de su vida. Son meramente su evidencia, no parte de la vida de la verdad misma. Esta vida se lleva a cabo en una dimensión puramente lógica o epistemológica, distinta de la psicológica, y sus pretensiones anteceden y exceden a toda motivación personal. Aunque ni el hombre ni Dios llegaran a conocer la verdad, habría que definir la palabra como lo que *debe* ser comprobado y reconocido.

Nunca hubo más excelente ejemplo de una idea abstraída de los hechos concretos de la experiencia y usada luego para oponerse y negar a aquello de que fue abstraída.

En la filosofía y en la vida corriente abundan ejemplos análogos. La falacia sentimentalista consiste en derramar lágrimas ante la justicia en abstracto; la generosidad, la belleza, etcetera, y no conocer estas cualidades cuando se las encuentra en la calle, porque las circunstancias las hacen vulgares. Leo en la biografía de un eminente racionalista editada privadamente: *Era extraño que con tal admiración por la belleza en abstracto. mi hermano no sintiera entusiasmo por la arquitectura bella. los buenos cuadros o las flores.* Y en casi la última obra filosófica que he leído encuentro pasajes como los siguientes: *La justicia es ideal. únicamente ideal. La razón concibe que debe existir. pero la experiencia demuestra que no puede ... La verdad que debiera existir, no puede ser ... La razón está deformada por la experiencia. Tan pronto como la razón entra en contacto con la experiencia, ésta se vuelve contra aquélla.*

La falacia racionalista es aquí exactamente análoga a la sentimentalista. Ambas extraen una cualidad de los cenagosos hechos de la experiencia y la encuentran tan pura cuando la han extraído que la comparan con todos y cada uno de sus cenagosos ejemplos, como si fuera de una naturaleza opuesta y mas elevada. Tal es su naturaleza. Es la naturaleza de las

verdades que han de ser validadas, verificadas. Nuestra obligación de buscar la verdad es parte de nuestra obligación general de hacer lo que vale la pena. La retribución que aportan las ideas verdaderas es la única razón para seguirlas. Idénticas razones existen con respecto a la riqueza y a la salud.

La verdad no formula otra clase de pretensiones ni impone otra clase de deberes que el que formulan e imponen la riqueza y la salud. Todas estas pretensiones son condicionales; los beneficios concretos que ganamos se reducen a lo que llamamos *la prosecución de un deber*. En el caso de la verdad, las creencias falsas actúan a la larga tan perniciosamente como beneficiosamente actúan las creencias verdaderas. Hablando abstractamente, la cualidad *verdadera* puede decirse que es absolutamente valiosa y la cualidad *falsa* absolutamente condenable: se puede llamar a la una buena y a la otra mala, de modo incondicional. Imperativamente, debemos pensar lo verdadero y rechazar lo falso.

Pero si tratamos literalmente toda esta abstracción, y la oponemos a su suelo materno de la experiencia, considérese cuán absurda es la posición en que nos habremos colocado.

No podemos, pues, dar un paso adelante en nuestro pensamiento real. ¿Cuándo reconoceré esta verdad y cuándo aquella? El conocimiento ¿será en alta voz o silencioso? Si a veces es ruidoso y a veces silencioso, ¿cómo será ahora? ¿Cuándo una verdad se incorporará en el casillero de nuestra enciclopedia; y cuándo saldrá al combate? ¿Debo estar repitiendo constantemente la verdad *dos veces dos hacen cuatro* a causa de su eterna pretensión al reconocimiento? ¿O será algunas veces inadecuado? ¿Debe mi pensamiento preocuparse noche y día con mis pecados y faltas porque los tengo realmente o puedo ocultarlos e ignorarlos para ser un miembro social decoroso y no una masa mórbida de melancolía y disculpas?

Es completamente evidente que nuestra obligación de reconocer la verdad, lejos de ser incondicional, es sumamente condicionada. **La Verdad, en singular y con mayúscula, exige abstractamente ser reconocida, pero las verdades concretas en plural, necesitan ser reconocidas sólo cuando su reconocimiento es conveniente. Debe preferirse siempre una verdad a una falsedad cuando se relacionan ambas con una situación dada, pero cuando no ocurre así la verdad no constituye más deber que la mentira.** Si se me pregunta qué hora es, y contesto diciendo que vivo en el número 95 de *Irving Street*, mi respuesta es, sin duda alguna, verdadera, pero no se comprenderá por qué tengo que darla. Lo mismo sería dar una dirección equivocada.

Admitiendo que existen condiciones que limitan la aplicación del imperativo abstracto la consideración pragmatista de la verdad se nos impone en toda su plenitud. Se comprende que nuestro deber de conformarnos con la realidad está fundado en una trama perfecta de conveniencias concretas.

Cuando Berkeley explicó lo que la gente entiende por materia, la gente penso que él negaba la existencia de la materia. Cuando Schiller y Dewey explican ahora lo que la gente entiende por verdad, se les acusa de negar su existencia. **Los críticos dicen que los pragmatistas destruyen todas las reglas objetivas y que sitúan la estupidez y la sabiduría en un mismo plano. Una fórmula favorita para describir las doctrinas de Schiller y las mías consiste en decir que nosotros creemos que al considerar como verdad cualquier cosa que nos agrada llenamos todos los requisitos pragmatistas.**

Dejo a la consideración de ustedes el juzgar si esto es o no una insolente calumnia. Atenido el pragmatista más que ningún otro, a todo el cuerpo de verdades fundamentales acumuladas desde el pasado y a las coacciones que el mundo de los sentidos ejerce sobre él, ¿quién tan bien como él siente presión inmensa del control objetivo bajo el cual nuestras mentes realizan sus operaciones? Si alguien imagina que esta ley es laxa, dejadle que se abstenga de su mandamiento un solo día, dice Emerson. Mucho menos he oído hablar recientemente del uso de la imaginación en la ciencia. **Es tiempo de recomendar el empleo de un poco de imaginación en filosofía.** La mala gana de nuestros críticos para no leer sino el más necio de todos los significados posibles en nuestros argumentos, hace tan poco honor a su imaginación, que apenas descubro algo parecido en la filosofía contemporánea. Schiller dice que la verdad es aquello que *actúa*. Por la tanto, se le reprocha que limita la verificación al más bajo utilitarismo material. Dewey dice que la verdad es lo que proporciona *satisfacción*. Se le reprocha que subordina la verdad a lo agradable.

Nuestros críticos necesitan, ciertamente, más imaginación de las realidades. He tratado honestamente de forzar mi propia imaginación y de leer el mejor significado posible en la concepción racionalista, pero confieso que ello me desconcierta. La noción de una realidad que nos exige adecuarnos a ella, y por ninguna otra razón sino simplemente porque su propósito es *incondicionado o trascendente*, es algo en lo que yo no veo ni pies ni cabeza. Pruebo a imaginarme a mí mismo como la única realidad en el mundo, y luego qué más *pretendería* si se me permitiera. De admitirse la posibilidad de mi pretensión de que de la nada surgiera un espíritu y me copiara, indudablemente puedo imaginar lo que significaría la copia, pero no puedo hacer conjeturas sobre el motivo. No puedo explicarme qué bien me haría ser copiado, o qué bien le haría a aquel espíritu copiarme si las consecuencias ulteriores se excluyen expresamente y en principio como motivos de la pretensión (como lo son por nuestras autoridades racionalistas). Cuando los admiradores del irlandés del cuento lo llevaron al lugar del banquete en una silla de manos sin asiento, él dijo: *En verdad, si no fuera por el honor que supone, podría haber venido a pie*. Así me sucede en este caso: si no fuera por el honor que supone, podría muy bien haber prescindido de la copia. Copiar es un modo genuino de conocer (lo que por alguna extraña razón nuestros trascendentalistas contemporáneos se disputan por repudiar), pero cuando vamos más allá del acto de copiar y recurrimos a las formas innominadas de adecuación que se han negado expresamente ser copias,

orientaciones o acomodaciones, o cualquier otro proceso pragmáticamente definible, el qué de la *adecuación* reclamada se hace tan ininteligible como el porqué de ella. No se puede imaginar para ella ni motivo ni contenido. Es una abstracción absolutamente carente de significado (4).

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

---

## Notas

(1) Juanito *el Astuto* dice a su primo Fritz: *¿Cómo te explicas que los mis ricos en el mundo tengan la mayor cantidad de dinero?*

(2) A. E. Taylor: *Philosophical Review*, XIV, p. 298.

(3) H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Cap. sobre *Die Urtheilsnothwendigkeit*.

(4) No olvido que el profesor Rickert renunció hace ya algún tiempo a toda noción de verdad, como fundada en su adecuación con la realidad, Realidad, según él, es cuanto se adecua con la verdad, y la verdad está fundada únicamente en nuestro deber fundamental. Esta evasión fantástica, junto con la cándida confesión de fracaso de Joachim en su libro *The Nature of Truth*, me parece indicar la bancarrota del racionalismo en este asunto, Rickert se ocupa de parte de la posición pragmatista con la denominación de lo que él llama *relativismus*. No puedo discutir aquí este texto, Baste decir que su argumentación en aquel capítulo es tan endeble, que no parece corresponder al talento de su autor.

# SÉPTIMA CONFERENCIA

## PRAGMATISMO Y HUMANISMO

Lo que endurece el corazón de todos a quienes me acerco con la concepción de la verdad bosquejada en mi última conferencia, es ese típico ídolo de la tribu (1), la noción de la Verdad concebida como la única respuesta, determinada y completa, al único enigma fijo que se cree propuesto por el mundo. La tradición popular prefiere una respuesta de oráculo, que lo presenta así como un enigma de segundo orden, velando más que revelando lo que se supone que contienen sus profundidades. Todas las grandes palabras que se han dado como solución al enigma del mundo -Dios, lo Uno, Razón, Ley, Materia, Espíritu, Naturaleza, Polaridad, Proceso dialéctico, Idea, Yo, *Super-alma* derivan de la admiración que los hombres prodigaron a dichas palabras, a causa de su papel oracular. A los aficionados a la filosofía, y también a sus profesionales, el Universo se les representa como una especie curiosa de esfinge petrificada, cuyo

atractivo para los hombres consiste en el monótono desafío a sus poderes de adivinación.

La Verdad. ¡Qué ídolo perfecto del espíritu racionalista. Leí en una antigua carta -de un amigo de talento que murió demasiado joven estas palabras: *En todo, en ciencia, arte, moral y religión, debe haber un sistema correcto, siendo todos los demás erróneos.* ¡Qué característico es el entusiasmo en un cierto período de la juventud! A los veintiún años abrigamos tal pretensión y esperamos hallar ese sistema. Nunca se nos ocurre, a la mayoría de nosotros, ni aun pasados los años, que la cuestión *¿qué es la verdad?* no es una cuestión real (ya que no es relativa a ninguna condición) y que toda la noción de la verdad es una abstracción del hecho de las verdades, en plural, una simple frase sumaria y útil, como la lengua latina o la Ley.

Sobre la ley, los jueces, y sobre la lengua latina, los profesores, suelen hablar de un modo que hace pensar a sus oyentes que significan entidades preexistentes a las decisiones o a las palabras y sintaxis, determinándolas inequívocamente y exigiéndoles obediencia. Pero el más ligero ejercicio de reflexión nos hace ver que, en lugar de ser principios de esta clase, la ley y 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, se han desarrollado incidentalmente entre las interacciones de las experiencias humanas en detalle; no de otro modo se han desarrollado las distinciones entre lo verdadero y lo falso en las creencias. La verdad se injerta en otra verdad previa, modificándola en el proceso, de la misma forma que un idioma se injerta en otro previo y una ley en otra ley anterior. Dada una ley previa y un caso nuevo, el juez elaborará con ambos elementos una nueva ley. Dado un idioma previo, surge una nueva jerga, metáforas o rarezas que agradan al gusto público, y muy pronto se forma un nuevo idioma. Frente a la verdad previa aparecerán nuevos hechos y entonces nuestro espíritu halla una nueva verdad.

Entretanto, no obstante, pretendemos que lo eterno está sin desarrollar, que la justicia previa, la gramática o la verdad no hacen más que iluminar, sin que se lleven a efecto. Pero imaginen a un joven en un juzgado administrando justicia con su noción abstracta de la ley, o a un purista del lenguaje lanzado sobre los teatros con su idea de la lengua madre, o a un profesor comenzando su conferencia sobre el Universo real con su noción racionalista de *la Verdad*, con mayúscula. ¿Conseguirían algo? La verdad, la ley y el lenguaje se les evaporaría al menor contacto con el nuevo hecho. Estas cosas se hacen a sí mismas a medida que caminamos. Nuestros aciertos, desaciertos, prohibiciones, castigos, palabras, idiomas, creencias, son otras tantas nuevas creaciones que se añaden a sí mismas tan rápidamente como la historia prosigue. Lejos de ser principios que anteceden y animan el proceso, la ley, el lenguaje, la verdad, no son sino nombres abstractos de sus resultados.

Así, pues, las leyes y los idiomas han de considerarse como elaboraciones humanas. **Schiller aplica la analogía a las creencias y propone el nombre de *humanismo* para la doctrina de que, hasta un punto indeterminado, nuestras verdades son también productos de elaboración humana.** Motivos humanos son los que aguzan todas nuestras cuestiones, satisfacciones humanas hay en acecho en todas nuestras respuestas, todas nuestras fórmulas tienen una marca humana. Tan inextricable es este elemento en los productos, que Schiller algunas veces casi parece dejar abierta la cuestión de si existe alguna otra cosa. Dice: *El mundo es esencialmente (vocablo griego que nos resulta imposible colocar); es lo que hacemos. Es infructuoso definirlo por lo que fue originariamente o por lo que es aparte de nosotros; es lo que se hace de él. De aquí que ... el mundo es plástico (2)* . Añade que podemos aprender los límites de la plasticidad solamente intentándolo, y que debemos comenzar como si fuera totalmente plástico, actuando metódicamente con arreglo a tal presunción, y deteniéndonos sólo cuando hallemos una oposición decisiva.

Esta es la más notable y extrema afirmación de la posición humanista de Schiller, y la que le ha expuesto a severos ataques. Intento defender la posición humanista en esta conferencia, de manera que insinuaré previamente algunas observaciones sobre este punto.

Schiller admite, tan resueltamente como cualquiera, la presencia de factores de resistencia en cada experiencia real de construcción de la verdad, a los cuales factores ha de tener en cuenta la verdad especial recién hecha, y con los cuales tiene forzosamente que *adecuarse*. 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. Recordaré algo de lo que dije en mi conferencia anterior.

***Realidad es, en general, lo que la verdad ha de tener en cuenta (3)***. 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 sepamos de dónde vienen. No tenemos ningún control sobre su naturaleza, orden y cantidad. No son ellas ni verdaderas ni falsas; simplemente son, esto es lo único que podemos decir de ellas: los nombres que les damos; nuestras teorías acerca de su origen, naturaleza y relaciones remotas; que pueden ser verdaderas o falsas.

La segunda parte de la realidad, como algo que nuestras creencias deben tener en cuenta obedientemente, la constituyen las relaciones que se obtienen entre nuestras sensaciones o entre sus copias en nuestras mentes. Esta parte se subdivide en dos subpartes:

**1) las relaciones que son mutables y accidentales, como las de fecha y lugar;**

2) las que son fijas y esenciales porque están fundadas en la naturaleza interna de sus términos.

Ambas clases de relaciones son objeto de percepción inmediata. Ambas son *hechos*. Pero es el último género de hechos el que constituye la subparte más importante de la realidad para nuestras teorías del conocimiento. Así, pues, las relaciones internas son *eternas*, son percibidas siempre que se comparan sus términos sensibles; ha de tenerlas en cuenta eternamente nuestro pensamiento, el llamado pensamiento matemático y lógico.

La tercera parte de la realidad, adicional a esas percepciones (aunque en gran parte basada sobre ellas), la constituyen las verdades previas que siempre tiene en cuenta toda nueva investigación.

Esta tercera parte es un factor de resistencia mucho menos obstructivo: a menudo acaba por dejar libre el paso. Al hablar de estas tres porciones de la realidad que en todo tiempo regulan la formación de nuestras creencias, les estoy recordando algo que ya dije en mi conferencia anterior.

Ahora bien, no obstante lo fijos que puedan ser estos elementos de la realidad, todavía nos queda una cierta libertad en nuestros contactos con ellos. Tomemos como ejemplo nuestras sensaciones. Es indudable que se hallan fuera de nuestro control, pero depende de nuestros intereses atenderlas, advertirlas, acentuarlas en nuestras conclusiones. Según la acentuación recaiga aquí o allá, resultarán fórmulas sobre la verdad completamente diferentes. Leemos los mismos hechos de un modo diferente. *Waterloo*, con los mismos detalles fijos, significa una *victoria* para un inglés; para un francés, una *derrota*. Así, también, para un filósofo optimista, el Universo indica victoria; para un pesimista, derrota.

Lo que decimos acerca de la realidad depende de la perspectiva en que la coloquemos. El eso de ello es lo suyo propio, pero el qué depende del cuál, y éste de nosotros. Las partes de la realidad correspondientes a la sensación y a la relación son mudas. No dicen absolutamente nada sobre sí mismas; somos nosotros los que tenemos que hablar por ellas. Este mutismo de las sensaciones ha conducido a intelectualistas tales como T. H. Green y Edward Caird a expulsarlas casi de la esfera del conocimiento filosófico, pero el pragmatismo rehúsa ir tan lejos. **Una sensación es como un cliente que ha dejado su caso en manos de un abogado y después tiene que escuchar pasivamente en la audiencia la exposición de sus asuntos, séale o no agradable, de la manera que el abogado entiende más favorable.**

De aquí que hasta en el campo de la sensación nuestras mentes ejerzan una determinada elección arbitraria. Con nuestras inclusiones y omisiones trazamos la extensión del campo; con nuestro empeño marcamos su primer plano y su fondo; por nuestra orden lo leemos en

este o en aquel sentido. En suma, recibimos el bloque de mármol, pero somos nosotros los que tenemos que esculpir la estatua.

Esto se aplica también a las partes *eternas* de la realidad. Mezclamos nuestras percepciones de relación intrínseca y las colocamos libremente. Las leemos en un orden o en otro, las clasificamos de este o aquel modo, tratamos a una o a la otra como más fundamental hasta que nuestras creencias sobre ellas forman esos cuerpos de verdad que se conocen por lógica, geometría, o aritmética en todos, en cada uno de los cuales la forma y el orden en que se modela el conjunto es claramente obra humana.

Así, sin decir nada de los nuevos hechos que los hombres agregan a la materia de la realidad mediante los actos de sus propias vidas, han impreso ya sus formas mentales en esa parte tercera de la realidad que he llamado *verdades previas*. Cada hora nos trae sus nuevos objetos de percepción, sus propios hechos de sensación y relación que hemos de tener en cuenta; pero el conjunto de nuestras pasadas relaciones con tales hechos está ya acumulado en las verdades previas. Es sólo, por lo tanto, la más insignificante y reciente fracción de las dos primeras partes de la realidad la que nos llega sin toque humano, y la fracción tiene inmediatamente que humanizarse en el sentido de cuadrarse, asimilarse o adaptarse a la masa existente ya humanizada. De hecho, difícilmente podemos percibir una impresión sin preconcebir lo que las impresiones puedan ser.

Cuando hablamos de realidad *independiente* del pensar humano, nos parece, pues, una cosa muy difícil de hallar. Se reduce a la noción de lo que acaba de entrar en la experiencia y aún ha de ser nombrado, o bien a alguna imaginada presencia aborígen en la experiencia, antes que se haya suscitado creencia alguna sobre tal presencia, antes que se haya aplicado cualquier concepción humana. El límite meramente ideal de nuestras mentes es lo que es evanescente y mudo. Podemos vislumbrarlo, pero nunca aprehenderlo; lo que aprehendemos es siempre un sustituto de ella que el pensar humano ha peptonizado y cocido previamente para nuestro consumo. Si se me permite una expresión vulgar diría que dondequiera la hallamos ha sido ya *hecha presentable*. Esto es lo que piensa Schiller cuando llama *realidad independiente* a una dócil y mera (**palabra en griego que no podemos reproducir**), la cual es sólo para ser rehecha por nosotros.

Tal es la creencia de Schiller sobre el núcleo sensible de la realidad. Nosotros la *topamos* (son palabras de Bradley) pero no la poseemos. Aparentemente esto recuerda el punto de vista kantiano; pero entre las categorías anteriores a la Naturaleza y las categorías que se forman gradualmente a sí mismas en presencia de la Naturaleza, se abre todo el abismo que existe entre el racionalismo y el empirismo. Para un genuino kantiano, Schiller será siempre con respecto a Kant lo que un sátiro a Hiperion.



Otros pragmatistas pueden alcanzar más positivas creencias sobre el núcleo de la realidad sensible. Pueden pensar que la descubren en su naturaleza independiente, al descortezar las sucesivas envolturas fabricadas por el hombre. Pueden inventar teorías que nos digan de dónde viene y nos den otras noticias sobre ellas y si estas teorías actúan satisfactoriamente serán verdaderas. **El idealista trascendental dice que no existe tal núcleo, que la envoltura completa es la realidad y la verdad a la vez.** Los escolásticos nos enseñan que el núcleo es la *materia*. El profesor Bergson, Heymans, Strong y otros, creen en el núcleo e intentan audazmente definirlo. Dewey y Schiller lo tratan como un *límite*. ¿Cuál es la más cierta de todas estas diversas explicaciones, o de las otras comparables a ellas, sino la que resulta más satisfactoria? De una parte estará la realidad, de otra una explicación de ésta que ha de demostrar que es imposible mejorar o alterar. Si esta imposibilidad prueba ser permanente, la verdad de la explicación será absoluta. No puedo hallar en parte alguna otro contenido de la verdad que éste. Si los antipragmatistas poseen alguna otra explicación ¡que nos la revelen, vive el cielo, que nos concedan acceso a ella!

**No existiendo la realidad, sino solamente nuestra creencia acerca de la realidad, contendrá ésta elementos humanos, pero éstos conocerán el elemento no humano en el sentido exclusivo en que puede existir conocimiento de algo.** ¿Hace el río sus orillas, o por el contrario las orillas hacen al río? ¿Anda un hombre más esencialmente con su pierna derecha que con la izquierda? Igualmente imposible será separar los factores humanos de los reales en el desarrollo de nuestras experiencias cognoscitivas. ¿No parece paradójica la breve indicación expuesta de la posición humanística? Si es así, probaré a hacerla plausible con unas pocas ilustraciones que nos conducirán a un conocimiento más completo de la cuestión.

Todo el mundo reconocerá el elemento humano en muchos objetos familiares. Concebimos una realidad dada en este o aquel modo, para acomodarla a nuestro propósito, y la realidad se somete pasivamente a la concepción. Se puede tomar el número 27 como el cubo de 3, o como el producto de 3 y 9, o como 26 más 1, o 100 menos 73, o de mil modos distintos, de los que será tan cierto uno como otro. Asimismo, se puede considerar un tablero de ajedrez como cuadrados negros sobre fondo blanco o como cuadrados blancos sobre fondo negro, sin que ninguna de estas concepciones sea falsa.

Se puede considerar la figura adjunta como una estrella, como dos triángulos que se cruzan, como un exágono con apéndice añadido a sus lados, como seis triángulos iguales unidos por las bases, etcétera. Todas estas cosas son igualmente ciertas. Lo sensible es que sobre el papel no resiste ninguna de ellas. Se puede decir de una línea que está orientada hacia el Este o hacia el Oeste y la línea *per se* acepta ambas descripciones sin rebelarse ante la contradicción.

Formamos grupos de estrellas en los cielos y las llamamos constelaciones, y las estrellas pacientemente sufren que lo hagamos así, aunque si supieran lo que estamos haciendo algunas de ellas se sorprenderían mucho de las compañeras que les damos. Nombramos diversamente a la misma constelación, como la Osa Mayor, el Cazo, el Carro. Ninguno de estos nombres es falso y ninguno será más cierto que el otro, pues todos ellos le son aplicables.

En todos estos casos hacemos humanamente una adición a una realidad sensible, y la realidad tolera tal adición. Todas las adiciones concuerdan con la realidad, se adaptan a ella mientras que la construyen. Ninguna de ellas es falsa. Cuál de ellas puede considerarse más cierta, depende enteramente del uso humano que se haga de la realidad. Si es 27 el número de dólares que encuentro en un armario donde había dejado 28, son 28 menos 1. Si es 27 el número de pulgadas de una tabla que deseo añadir a mi aparador que tiene 2 pulgadas de ancho, será 26 más 1. Si deseo ennoblecer a los cielos por las constelaciones que veo en ellos, será más acertado decir la *Osa Mayor* que el *Cazo*. Mi amigo Frederick Myers se indignaba humorísticamente de que a este prodigioso grupo de estrellas los estadounidenses le hayan dado el nombre de un utensilio culinario.

De todos modos, ¿cómo nombrar una cosa? Parece completamente arbitrario, pues disponemos de todo, como disponemos de las constelaciones, para satisfacer nuestros propósitos humanos. Para mí este auditorio es una cosa que ahora permanece atenta, otras distraída. Como en este instante carece de utilidad para mí por sus unidades individuales, no las considero. Lo mismo cabe decir de un ejército o de una nación. Pero llamar *auditorio* a mis oyentes es un modo accidental de considerarlo. Las cosas permanentemente reales para ustedes son sus personas individuales. Para un anatomista, por otra parte, las personas no son sino organismos y las cosas reales son los órganos. Los histólogos dirán que no son los órganos sino sus células constituyentes, y los químicos dirán que no son las células sino las moléculas.

Así, pues, rompemos en cosas el flujo de la realidad sensible, según nuestra voluntad. Creamos los sujetos tanto de nuestras proposiciones verdaderas como los de las falsas.

Creamos también los predicados. Muchos de los predicados de cosas expresan solamente las relaciones de las cosas con nosotros y nuestros sentimientos. Tales predicados, por supuesto, son adiciones humanas. César cruzó el Rubicón y fue una amenaza para la libertad de Roma. Aparte de un hecho histórico, es una plaga de nuestras escuelas por el abuso que han hecho de ella los escolares en sus cuadernos. Y este predicado añadido es tan cierto como los anteriores.

Adviértase lo naturalmente que se llega a los principios humanísticos: no se puede eliminar la contribución humana. Nuestros sustantivos y adjetivos son todos bienes hereditarios humanizados y en las teorías en

que los ordenamos, el orden interno y la disposición es dictada totalmente por consideraciones humanas, siendo una de ellas la conciencia intelectual. Las matemáticas y la lógica mismas fermentan en reordenaciones humanas; la física, la astronomía y la biología, para actuar, siguen con preferencia sugerencias masivas. Nos lanzamos impetuosamente al campo de la nueva experiencia con las creencias que nuestros antepasados y nosotros hemos construido; éstas determinan lo que observamos; lo que observamos determina lo que hacemos; lo que hacemos determina de nuevo lo que experimentamos; así, pues, de una cosa en otra aunque permanezca el hecho bruto de que existe un flujo sensible lo que es cierto de ello parece, desde el principio al fin, una exclusiva creación nuestra.

Inevitablemente, creamos el flujo. La gran cuestión es: ¿aumenta o disminuye de valor con nuestras adiciones? ¿Son las adiciones valiosas o no valiosas? Supongamos un Universo compuesto de siete estrellas, tres espectadores humanos y un crítico de éstos. Un espectador llama a las estrellas *la Osa Mayor*; otro, *el Carro*; un tercero, *el Cazo*. ¿Qué adición humana ha hecho el mejor Universo con el material estelar dado? Si Frederick Myers fuera el crítico, no dudaría en recusar al espectador estadounidense.

Lotze ha hecho en varios lugares una profunda sugestión. Asumimos ingenuamente, dice, una relación entre la realidad y nuestras mentes que puede ser exactamente la opuesta de la verdadera. La realidad, pensamos con naturalidad, se halla ya hecha y completa y a nuestros entendimientos le sobreviene el deber de describirla como es ya. Lotze se pregunta: *¿pero no pueden ser nuestras descripciones en sí mismas importantes adiciones a la realidad?* Puede no estar allí la previa realidad misma, menos con el propósito de reaparecer inalterada en nuestro conocimiento que con el propósito mismo de estimular nuestras mentes a adiciones que realcen el valor total del Universo. *Die erhöhung des vorgefundenen daseins* (4) es una frase que emplea el profesor Eucken y que recuerda la sugestión del gran Lotze.

Idéntica es nuestra concepción pragmatista. 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 es realmente maleable, está esperando recibir su toque final de nuestras manos. Como el reino de los cielos, sufre voluntariamente la violencia humana. El hombre engendra verdades acerca de él.

Nadie puede negar que tal papel aumenta nuestra dignidad y nuestra responsabilidad como pensadores. Para algunos de nosotros demuestra ser una noción inspiradora. Papini, jefe del pragmatismo italiano, se muestra ditirámico con la concepción que tal papel abre a las funciones divinamente creadoras del hombre. La importancia de la diferencia entre el pragmatismo y el racionalismo se descubre ahora en toda su extensión. El contraste esencial es que para el racionalismo la realidad está ya hecha y completa desde la eternidad, en tanto que para el pragmatismo está aún

haciéndose y espera del futuro parte de su estructura. De un lado se ve al Universo como absolutamente seguro, de otro como prosiguiendo todavía sus aventuras.

Nos hemos sumergido en aguas más profundas con esta concepción humanística, y no es de maravillar que la aceche la incompreensión. Se le acusa de ser una doctrina caprichosa. Bradley, por ejemplo, dice que un humanista, si comprendiera su propia doctrina, tendría que *mantener como racional cualquier fin, por perverso que fuera, si se insiste sobre él personalmente, y cualquier idea por mala que fuera, como la verdad, si así se le antojaba a alguien*. La concepción humanista de la *realidad* como algo resistente, pero maleable, que como una energía que debe tenerse *en cuenta* controla nuestro pensar, es evidentemente difícil de entender por los profanos. La situación me recuerda una por la que pasé personalmente. Escribí una vez un ensayo sobre el derecho a creer, que tuve la mala ocurrencia de titular **La voluntad de creer**. Todas las críticas, desdeñando el ensayo, se ensañaron con el título. Psicológicamente era imposible, decían, moralmente era inicuo. Me propusieron chistosamente como sustitutos de él **la voluntad de engañar, la voluntad de hacer creer**.

**La alternativa entre pragmatismo y racionalismo, en la forma en que ahora se nos presenta, ya no es por más tiempo una cuestión de teoría del conocimiento, sino que concierne a la estructura del Universo mismo.**

Del lado pragmatista tenemos solamente una edición del Universo inacabada, creciendo en toda clase de lugares, especialmente en aquellos en que actúan seres pensantes.

Del lado racionalista tenemos un Universo con muchas ediciones, una edición real, o edición de lujo eternamente completa; y luego las varias ediciones finitas llenas de erratas, falseadas y mutiladas cada una a su manera.

Así, pues, vuelven a nosotros las hipótesis metafísicas rivales del pluralismo y el monismo. Desarrollaré estas diferencias durante el tiempo que queda.

Diré primero que es imposible no ver una diferencia temperamental actuando en la elección de una de las partes. El espíritu racionalista, considerado radicalmente, es de naturaleza doctrinaria y autoritaria: la frase *debe ser* está siempre en sus labios. El cinturón de su Universo debe estar bien ajustado. Por otro lado, **un pragmatista radical es una especie de anarquista que camina feliz a la buena de Dios**. Si, como Diógenes, tuviera que vivir en un tonel, no se preocuparía de si los aros estaban flojos y las duelas dejaban entrar el sol.

Ahora bien; la idea de este Universo asistemático, afecta a los racionalistas típicos del mismo modo que la *libertad de prensa* afectaría a un funcionario veterano de la censura rusa, o como la *ortografía simplificada* a una antigua maestra. Le afecta como el enjambre de las

sectas protestantes afecta a un espectador católico romano. Parece tan invertebrado y falto de principios como el *oportunismo* en política le parece a un antiguo legitimista francés o a un creyente fanático en el derecho divino del pueblo.

Para el pragmatismo pluralista la verdad se desenvuelve dentro de toda experiencia finita. Se apoyan unas en otras, pero el conjunto de ellas, si existe tal conjunto, no se apoya en nada. Todos los *hogares* están en la experiencia finita; la experiencia finita como tal, carece de hogar. Nada fuera del flujo asegura su existencia. Sólo espera la salvación de sus propias e intrínsecas promesas y potencias.

Para los racionalistas esto representa un mundo vagabundo y errante, flotando en el espacio, sin ningún elefante ni tortuga en que apoyar sus pies (5). Es una serie de estrellas clavadas en el cielo, incluso sin centro de gravedad hacia el que tender. En otras esferas de la vida, es cierto que nos hemos acostumbrado a vivir en un estado de relativa inseguridad. La autoridad del Estado y la de una *ley moral* absoluta se han convertido en meras palabras y la Santa Iglesia en un lugar de reunión. Sin embargo, no ha ocurrido otro tanto dentro de las aulas de filosofía. ¡Un Universo con seres como nosotros contribuyendo a crear su verdad, un mundo entregado a nuestros oportunismos y a nuestros juicios privados! El *home rule* para Irlanda equivaldría a un paraíso, en comparación. No estamos más capacitados para ello que los filipinos lo están para gobernarse a sí mismos (6). Tal mundo no sería respetable filosóficamente. A los ojos de la mayoría de los profesores de filosofía, sería como un baúl sin etiqueta o un perro sin collar.

¿Qué mantendría, pues, en cohesión este vago universo, según estos profesores?

Algo que mantenga la multiplicidad finita, que la ate, la unifique y la fije. Algo que no se halle expuesto a accidentes, algo eterno e inalterable. Lo mutable en la experiencia debe estar fundado en la inmutabilidad. Detrás de nuestro mundo *de facto*, nuestro mundo en acto, debe existir un duplicado fijo y previo de *jure* con todo cuanto pueda acontecer aquí o allí *in posse*; cada gota de sangre, el más mínimo detalle señalado, estipulado, marcado sin posibilidad de variación. Las negativas que rondan nuestros ideales aquí habrán de ser también negadas en lo absolutamente real. Sólo esto hace al Universo sólido. Esta es la profundidad en reposo. Vivimos sobre una superficie tormentosa, pero nos sostenemos porque nuestra ancla se agarra al fondo rocoso. Esta es, en frase de Wordsworth, *la paz entera que se arraiga en el corazón de la agitación infinita*. Es el Uno místico de Vivekananda, del que ya hablé. Es la Realidad, con mayúscula, la realidad que clama eternamente, la realidad en la que no cabe derrota. Es la que los hombres de principios, y en general todos aquellos a los que llamé en mi primera conferencia *espíritus delicados*, se creen obligados a postular.

Y esto, exactamente esto, es lo que los *rudos mentales* de dicha conferencia se sienten movidos a considerar una pieza del culto perverso de la abstracción. Los *rudos mentales* tienen su alfa y omega en los hechos. Detrás de los simples hechos fenoménicos, como acostumbraba decir mi viejo amigo *rudo mental* Chauncey Wright, el gran empirista de Harvard de mi juventud, no hay nada. **Cuando un racionalista insiste en que detrás de los hechos existe el fundamento de los hechos, la posibilidad de los hechos, el empirista más rudo lo acusa de tomar el simple nombre y naturaleza de un hecho y de agitarlo detrás del hecho como una entidad duplicada que lo hace posible.** Es notorio que tales fundamentos supuestos se invoquen a menudo. En una operación quirúrgica, oí una vez preguntar a un espectador a un medico por qué el paciente respiraba tan profundamente. *Porque el eter es un excitante respiratorio*, contestó el doctor. ¡Ah!, exclamó el interpelante, como si hubiera alcanzado una explicación satisfactoria. Pero esto es como decir que el cianuro de potasio mata porque es un veneno, o que la noche es tan fría porque es invierno, o que tenemos cinco dedos porque somos pentadáctilos. Estos no son sino nombres para hechos, tomados de los hechos, y luego considerados como previos y explicativos. La noción del *delicado mental* sobre la realidad absoluta está formada, según el *rudo mental*, con arreglo a este modelo. No es sino el nombre con que compendiamos toda la dispersa masa de fenómenos, tratados como si fueran una entidad diferente, una y previa.

Pero la gente considera las cosas de un modo distinto. El mundo en que vivimos existe difundido y distribuido en forma de una indefinida cantidad de cada uno coherente en toda suerte de modos y grados; el *rudo mental* está perfectamente dispuesto a conservarlos en aquella valuación. Puede permanecer en aquella clase de mundo, su temperamento se adapta bien a su inseguridad. No ocurre así con el bando del *delicado mental*. Estos deben respaldar el mundo en que hemos nacido con otro mundo mejor en el que los *cada uno* formen un Todo y el Todo un Uno que lógicamente presuponga, co-implique y asegure a todos los *cada* sin excepción.

Como pragmatistas, ¿debemos ser radicalmente *rudos mentales* o podemos tratar la edición absoluta del mundo como una hipótesis legítima? Es ciertamente legítima, pues es pensable, ya la consideremos en su forma abstracta o concreta.

Entiendo por consideración abstracta colocarla detrás de nuestra vida finita como colocamos la palabra *invierno* detrás del tiempo frío de esta noche. *Invierno* es el nombre único para un cierto número de días que hallamos generalmente caracterizados por el tiempo frío, aunque no garantiza nada en tal sentido, pues nuestro termómetro puede registrar mañana una temperatura primaveral. No obstante, la palabra es útil para lanzamos con ella a la corriente de nuestra experiencia. Impide ciertas probabilidades y establece otras. Habrá que dejar el sombrero de paja y sacar el abrigo. Es un resumen de las cosas que se esperan. Nombra a una parte de los hábitos de la Naturaleza y nos deja dispuestos para su continuación, Es un instrumento definido abstraído de la experiencia, una

realidad conceptual que se debe tener en cuenta y que nos vuelve a las realidades sensibles. El pragmatista será la última persona en negar la realidad de tales abstracciones. Ellas son la experiencia pasada fundamentada.

Pero tomar la edición absoluta del mundo concretamente, significa una hipótesis distinta. Los racionalistas la toman concretamente y la oponen a las ediciones finitas del mundo. Le dan una naturaleza particular, considerándolo perfecto, acabado. Cuanto es conocido lo es con todo lo demás; aquí, donde reina la ignorancia, es de otro modo. Si allí tenemos necesidades, son atendidas. Aquí todo es proceso; aquel mundo es eterno. En nuestro mundo se obtienen posibilidades; en el mundo absoluto donde todo lo que no es es imposible desde la eternidad y todo lo que es es necesario, la categoría de la posibilidad no tiene aplicación. En este mundo los crímenes y los horrores son lamentables; en aquel mundo totalizado la pesadumbre no se obtiene *pues la existencia del mal en el orden temporal es la misma condición de la perfección del orden eterno.*

Una vez más, cualquier hipótesis es legítima a los ojos del pragmatista, pues tiene sus usos. Abstractamente, o tomada como la palabra invierno, a modo de un memorándum de pasadas experiencias que nos orientan hacia el futuro, la noción del mundo absoluto es indispensable. Concretamente considerada es también indispensable, al menos para ciertos espíritus, pues los determina religiosamente, siendo, a menudo, algo que cambia sus vidas, y que, al cambiar sus vidas, cambia cuanto en el orden exterior depende de ellos.

**No podemos, por lo tanto, asociamos metódicamente a los espíritus rudos cuando rechazan toda noción de un mundo que queda fuera de nuestras experiencias finitas. Una mala interpretación del pragmatismo es identificarlo con la ruda mentalidad positivista, suponer que desprecia toda noción racionalista como una simple jerigonza y gesticulación, que ama la anarquía intelectual y que prefiere una especie de mundo de lobos acorralados y salvajes, sin un amo o collar para cualquier producto filosófico escolar.** He hablado tanto en estas conferencias contra las superdelicadas formas del racionalismo que soy susceptible de alguna mala comprensión; pero confieso que la comprensión que he encontrado en este mismo auditorio me sorprende, pues he defendido simultáneamente la hipótesis racionalista en cuanto orienta de nuevo fructuosamente en la experiencia.

Así, por ejemplo, he recibido esta mañana una tarjeta postal donde se me pregunta: *¿Es un pragmatista necesariamente un completo materialista y agnóstico?* Uno de mis más viejos amigos, que debía conocerme mejor, me escribe una carta en la que acusa al pragmatismo que estoy recomendando de cerrar las amplias concepciones metafísicas y condenarnos al naturalismo más *terre-à-terre*. Permítanme que lea unos pasajes de ella:

**Me parece -escribe mi amigo- que la objeción pragmática al pragmatismo descansa en el hecho de que podría acentuar la estrechez de los espíritus estrechos.**

**Rechazar, como usted pide, lo empalagoso y lo sucio es, desde luego, estimulante. Pero aunque es saludable y estimulante decir que se deben a ser responsable de los resultados y relaciones inmediatas de las propias palabras y pensamientos, declino ser privado del placer y la ventaja de considerar también las relaciones y resultados más remotos, aunque la tendencia del pragmatismo es rehusar este privilegio.**

**En resumen, me parece que las limitaciones, o más bien, los peligros de la tendencia pragmática son análogos a los que acosan a los incautos seguidores de las ciencias naturales. La química y la física son eminentemente pragmáticas, y muchos de sus devotos se satisfacen con los datos que les proporcionan sus pesos y medidas, y sienten una infinita piedad y desdén por todos los estudiantes de filosofía y metafísica. Y, por supuesto, todo puede expresarse -no muy bien, y teóricamente- en términos de química y física, esto es todo, excepto el principio vital del conjunto y que, según dicen ellos, carecería de uso pragmático expresar: no tiene relaciones ... para ellos. Por mi parte me niego a dejarme persuadir de que no podamos mirar más allá del obvio pluralismo del naturalista y del pragmatista hacia una unidad lógica en la que ellos no tienen interés.**

**¿Cómo es posible tal concepción del pragmatismo, por el que estoy abogando, después de mi primera y segunda conferencia? Lo he estado presentando expresamente como un mediador entre el espíritu rudo y el espíritu delicado. Si la noción de un mundo *ante rem*, ya tomada en abstracto, como la palabra *invierno*, o en concreto, como la hipótesis de un Absoluto, puede ofrecer consecuencias para nuestras vidas, tiene un significado. Si el significado actúa, habrá alguna verdad en el pragmatismo que deberá ser mantenida a través de todas las reformulaciones posibles.**

**La hipótesis absolutista de que la perfección es eterna, prístina y muy real, tiene un significado perfectamente definido y actúa religiosamente. Examinar cómo ocurre esto, será el objeto de mi próxima y última conferencia.**

---

## **Notas**

**(1) *Ídola tribu*.** Con esta denominación clasificó Bacon los sofismas fundados en prejuicios que radican en la constitución de nuestro espíritu.

**(2) *Personal Idealism*,** pág. 60.



(3) Taylor en sus **Elements of Metaphysics** emplea esta excelente definición pragmática.

(4) *La sublimación de la existencia dada.*

(5) Alude el autor a una anécdota que cuenta Locke en su **Essay concerning Human Understanding**. Un indio afirmaba que el mundo descansaba sobre un elefante; se le preguntó en qué estaba apoyado el elefante y repuso que sobre una gran tortuga; cuando se le preguntó de nuevo en qué descansaba la tortuga. repuso que en algo, *no sabía qué*. Locke la cita en apoyo de su teoría acerca de la sustancia.

(6) En esta época no eran aún independientes Irlanda ni Filipinas.

## OCTAVA CONFERENCIA

### PRAGMATISMO Y RELIGIÓN

Al terminar la conferencia anterior les recordé lo que dije en la primera, cuando oponía el espíritu rudo al espíritu delicado y recomendaba al pragmatismo como mediador entre ellos. El espíritu rudo rechaza positivamente la hipótesis del espíritu delicado de una edición perfecta y eterna del Universo coexistiendo con nuestra experiencia finita.

**Según los principios pragmatistas, no podemos rechazar hipótesis alguna si de ella se desprenden consecuencias útiles para la vida. Las concepciones universales, como cosas que se deben tener en cuenta, pueden ser tan reales para el pragmatismo como lo son las sensaciones particulares. Carecen, indudablemente, de sentido y realidad si carecen de utilidad, pero si tienen alguna aplicación tienen también una significación equivalente. El significado será verdadero, si la aplicación cuadra bien con otras aplicaciones a la vida.**

Ahora bien: la utilidad de lo Absoluto está demostrada 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*, uso que no es indudablemente científico, pues no podemos hacer deducciones particulares de él. Es enteramente espiritual y emocional.

Siempre es mejor discutir las cosas con ayuda de ejemplos concretos. Permítanme leerles algunos versos de Walt Whitman titulados **A ti**, es decir, por supuesto, al lector u oyente del poema, quienquiera que él o ella pueda ser:

*Whoever you are, now I place my hand upon you  
that you be my poem;  
I whisper with my lips close to your ear,  
I have loved many men and women and men, but,  
I love none better than you.  
O I have been dilatory and dum;  
I should have made my way to you long ago;*

I should have blabbed nothing but you, I should  
have chanted nothing but you.  
I will leave all and come and make the hymns of  
you;  
None have understood you, but I understand you;  
None have done justice to you - you have not  
done justice to yourself;  
None but have found you imperfect -I only find  
no imperfection in you.

O I could sing such glories and grandeurs about  
you;  
You have not known what you are -you have  
slumbered upon yourself all your life;  
What you have done returns already in mockeries.  
But the mockeries are not you;  
Undemeath them and within them, I see you  
lurk;  
I pursue you where none else has pursued you.  
Silence, the desk, the flippant expression, the  
night, the accustomed routine, if these conceal  
you from others, or from yourself, they do not  
conceal you from me;  
The shaved face, the unsteady eye, the impure  
complexion, if these balk others, they do not  
balk me;  
The pert apparel, the deformed attitude,  
drunkenness, greed, premature death,  
all these I part aside.

There is no endowment in man or woman that is  
not tollied in you;  
There is no virtue, no beauty, in man or woman,  
but as good is in you;  
No pluck nor endurance in others, but as good is  
in you;  
No pleasure waiting for others, but an equal  
pleasure waits for you.

Whoever you are! claim your own at any  
hazard!  
These shows of the east and west are tame,  
compared with you;  
These immense meadows -these interminable rivers-  
you are immense and interminable as  
they;  
You are he or she who is master or mistress over  
them,  
Master or mistress in your own right over Nature,  
elements, pain, passion, dissolution.

*The hobbles fall from your ankles -you find an  
unfailing sufficiency;  
Old or young, male or female, rode, low, rejected  
by he rest whatever you are promulges itself;  
Through birth, life, death, burlal, the means are  
provided, nothing is scanted;  
Through angers, losses, ambition, ignorance,  
ennui, what you are picks its way (1).*

Verdaderamente es un bello y conmovedor poema, de cualquier forma que se le considere, pero hay dos modos de hacerlo, ambos útiles.

Uno es el modo monista, el camino místico de la pura emoción cómica. Las glorias y grandezas son absolutamente nuestras, aun en medio de nuestros desfallecimientos. Cualquier cosa que nos pueda suceder, por adversa que sea, interiormente estamos a salvo. ¡Apoyémonos en el verdadero principio del ser! Esta es la famosa vía del quietismo, del indiferentismo, al que sus enemigos llaman opio espiritual. Sin embargo, el pragmatismo debe respetar esta vía, pues tiene una gran vindicación histórica.

Pero el pragmatismo advierte también otra vía que debe respetarse, el modo pluralista de interpretar el poema. El *tú* así glorificado, al que está dedicado el himno, puede significar nuestras mejores posibilidades tomadas fenoménicamente, o incluso los específicos efectos redentores de nuestros fracasos, sobre nosotros mismos o sobre los demás. Puede significar nuestra lealtad a las posibilidades de los demás a quienes admiramos y amamos hasta tal punto que estamos deseando aceptar nuestra propia pobre vida porque es la compañera de esa gloria. Podemos al menos, apreciar, aplaudir, formar el auditorio de un mundo tan magnífico. Olvidad, pues, lo bajo que hay en vosotros, pensad sólo en lo elevado. Identificad vuestra vida con esto; luego, a través de iras, perplejidades, ignorancias, debilidades, como quiera que os hayais forjado, lo que seáis más profundamente, encontrará su camino.

De cualquier modo que lo consideremos, el poema aumenta la fidelidad a nosotros mismos. Ambos modos satisfacen, ambos santifican el desarrollo humano. Ambos pintan el retrato del *tú* sobre un fondo dorado. Pero el fondo del primer modo es el Uno estático, mientras que, del segundo modo, significa los posibles, en plural, los posibles genuinos, y tiene toda la inquietud de aquella concepción.

Cualquier modo de leer el poema es bastante noble, pero evidentemente el modo pluralista está más de acuerdo con el temperamento pragmático, pues sugiere inmediatamente un número infinitamente mayor de pormenores de futura experiencia a nuestra mente. Pone en función para nosotros actividades definidas. Aunque este segundo modo parece prosaico y terrestre en comparación con el primero, sin embargo, nadie puede acusarlo de grosería mental en el sentido brutal del término. Pero si, como pragmatistas, tuvieran ustedes que defender el segundo modo

contra el primero, posiblemente serían mal comprendidos. Se les acusaría de negar las más nobles concepciones y de ser aliados de la mentalidad ruda en el peor sentido.

Recuerden la carta que uno de los oyentes me envió y de la que leí algunos pasajes en mi anterior conferencia. Permítanme leerles ahora un extracto adicional. Aprecia muy vagamente las alternativas que se ofrecen ante nosotros, vaguedad que considero muy generalizada.

Escribe mi amigo y corresponsal:

*Creo en el pluralismo; creo que, en nuestra búsqueda de la verdad, saltamos de un témpano flotante a otro sobre un mar infinito y que por cada uno de nuestros actos hacemos posibles nuevas verdades e imposibles otras viejas; creo que cada hombre es responsable de mejorar el Universo y que si él no lo hace quedará sin hacer.*

*Pero, al mismo tiempo, si me avengo a admitir que mis hijos sean enfermos incurables y sufran (y no es éste el caso), y que yo mismo sea estúpido (con bastante cerebro, sin embargo, para advertir mi estupidez), es sólo con una condición, a saber: que por la construcción, en la imaginación y mediante la razón, de una unidad racional de todas las cosas, pueda concebir mis actos, mis pensamientos y mis inquietudes como suplementados por todos los demás fenómenos del mundo, y como formando -así suplementados- un esquema que apruebo y adopto como mío. Y, por mi parte, me niego a admitir que no podamos mirar, mas allá del obvio pluralismo del naturalismo y del pragmatista, hacia una unidad lógica en la que éstos no creen ni se interesan.*

Tan bella expresión de fe personal conforta el corazón del oyente. ¿Pero en cuánto aclara su postura filosófica? ¿se inclina en favor de la interpretación monista del poema del mundo, o de la interpretación pluralista? Sus inquietudes se calman cuando son así suplementadas, dice, suplementadas, esto es, por todos los remedios que los demás fenómenos pueden aportar. Claramente adviértese aquí que mi corresponsal afronta los hechos particulares de la experiencia, que interpreta de modo meliorista-pluralista.

Pero él mismo cree que no se desliga de la tradición. Habla de todo lo que llama *la unidad racional de las cosas*, cuando lo que realmente quiere significar es su posible unificación empírica. Supone, al mismo tiempo, que el pragmatista, porque critica el Uno abstracto del racionalismo, se halla privado del consuelo de creer en las salvadoras posibilidades de los muchos concretos. No acierta, en suma, a distinguir entre considerar la perfección del mundo como un principio necesario y considerarlo solamente como un posible *terminus ad quem*.

Considero al autor de la carta como un genuino pragmatista, pero pragmatista *sans le savoir*. Se me aparece como uno de esos aficionados a la filosofía a los que me refería en mi primera conferencia, partidario de

conciliar todas las buenas cosas sin cuidar demasiado de si realmente son conciliables entre sí. *La unidad racional de todas las cosas* es una fórmula tan inspiradora que la admite a ojos cerrados, y acusa abstractamente al pluralismo de chocar con ella (pues los mismos nombres chocan), aunque concretamente quiera en realidad significar con aquélla un mundo mejorado y unificado pragmáticamente. La mayoría de nosotros permanece en esta esencial vaguedad y bueno es que así sea; pero en interés de la claridad de entendimiento está bien que alguno de nosotros vaya más lejos, de forma que trataré ahora de enfocar con más precisión este punto religioso particular.

¿Se ha de considerar de un modo monista o pluralista este tú de los tú, este mundo absolutamente real, esta unidad que proporciona la inspiración moral y que entraña el valor religioso? Es *ante rem* o *in rebus*? ¿Es un principio o un fin, un absoluto o un fundamento, un primero o un último? ¿Nos hace mirar hacia adelante o hacia atrás? Vale la pena no apiñar ambas cosas, pues si se analizan se verá que tienen decididamente diversos significados para la vida.

Adviértase que todo el dilema gira pragmáticamente sobre la noción de las posibilidades del mundo. **Intelectualmente, el racionalismo invoca su absoluto principio de unidad como fundamento de la posibilidad de los hechos múltiples. Emocionalmente, lo considera como continente y limitador de posibilidades, una garantía de que el resultado será bueno.** Tomado de este modo, lo Absoluto hace ciertas todas las cosas buenas, e imposibles todas las malas (en lo eterno) y puede decirse que transmuta la categoría entera de posibilidad en categorías más seguras. Se advierte en este punto que la gran diferencia religiosa reside entre los hombres que insisten en que el mundo debe y será salvado y los que se contentan con creer que puede ser salvado. Todo el choque de la religión racionalista y empirista está, pues, en la validez de esta posibilidad. Es necesario, por lo tanto, comenzar por enfocar esta palabra. ¿Cuál puede ser el significado de la palabra *posible*? Para los hombres irreflexivos significa una especie de tercer estado del ser, menos real que la existencia, más real que la no-existencia, un reino crepuscular, un estado híbrido, un limbo al cual y fuera del cual se hacen pasar de vez en cuando las realidades.

Tal concepción es, desde luego, demasiado vaga y poco descriptiva para satisfacernos. Aquí, como en todo, el único modo de extraer el sentido de un término es aplicarle el método pragmático. **Cuando ustedes dicen que una cosa es posible, ¿qué diferencia establecen? Establecen al menos esta diferencia: que si alguien la considera imposible, le pueden contradecir, e igualmente se le puede contradecir, si la consideran real y necesaria.**

Pero estos privilegios de contradicción no tienen mucha importancia. Cuando ustedes dicen que una cosa es posible, ¿no se establece alguna diferencia ulterior en términos de hecho real?

Establece al menos la diferencia negativa de que si la afirmación es cierta, se sigue: nada existente habría capaz de evitar la cosa posible. La ausencia de fundamentos reales de interferencia puede así decirse que hace las cosas no imposibles, posibles, por lo tanto, en sentido simple o abstracto.

Pero la mayoría de los posibles no son simples, están concretamente fundados, bien fundados, como se suele decir. ¿Qué significa esto pragmáticamente? Quiere decir no sólo que no existen condiciones preventivas actuales, sino que algunas de las condiciones de producción de la cosa posible se dan aquí realmente. Así, un pollo *concretamente posible* significa: 1) que la idea del pollo no contiene contradicción esencial en sí misma; 2) que no hay cerca ningún muchacho, ni zorra ni otros enemigos; y 3) que existe, al menos, un huevo real. El pollo significa un huevo real, además de una gallina empolladora, o una máquina incubadora o lo que sea. A medida que las condiciones reales se completan, el pollo se convierte en una posibilidad cada vez mejor fundada. Cuando las condiciones están totalmente satisfechas, cesa de ser una posibilidad y se convierte en un hecho real. Apliquemos esta noción a la salvación del mundo. ¿Qué significa pragmáticamente decir que es posible? Significa que algunas de las condiciones de la liberación del mundo existen realmente. Cuantas más de ellas existan menor será el número de las condiciones preventivas que se puedan hallar, mejor fundada estará la posibilidad de la salvación y llegará a ser más probable el hecho de la deliberación.

Esto es suficiente como una ojeada preliminar a la posibilidad.

Ahora bien: sería contradictorio con el mismo espíritu de la vida decir que nuestras mentes deben permanecer indiferentes y neutrales en cuestiones como la de la salvación del mundo. Cualquiera que pretenda ser neutral se clasifica como necio y farsante. Todos nosotros deseamos reducir al mínimo la inseguridad del Universo; somos y tenemos que sentirnos desgraciados cuando lo consideramos expuesto a toda clase de enemigos y a todo vendaval destructor de la vida. No obstante, existen hombres infelices que creen imposible la salvación del mundo. Su doctrina es conocida con el nombre de *pesimismo*.

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

Entre ambos hállese lo que puede llamarse *la doctrina del meliorismo*, aunque hasta aquí ha figurado menos como una doctrina que como una actitud en los asuntos humanos. El optimismo ha sido siempre la doctrina reinante en la filosofía europea. El pesimismo fue introducido recientemente por Schopenhauer y cuenta todavía con unos pocos defensores sistemáticos. El meliorismo no considera la salvación necesaria ni imposible, sino una posibilidad que se hace tanto más probable a medida que se hacen más numerosas las condiciones reales de salvación.

Es evidente que el pragmatismo debe inclinarse hacia el meliorismo. Algunas condiciones relativas a la salvación del mundo existen realmente, hecho ante el que no se pueden cerrar los ojos: de presentarse las condiciones restantes la salvación llegaría a ser una cumplida realidad. Naturalmente, los términos que aquí empleo son muy esquemáticos. Ustedes pueden interpretar la palabra *salvación* como gusten y considerarla un fenómeno tan difuso y amplio o tan crítico e integral como les plazca.

Piense cualquiera de ustedes en los ideales que acaricia y por los que quiere vivir y luchar. Cada uno de estos ideales realizados constituirá un momento en la salvación del mundo. Pero estos ideales particulares no son meras posibilidades abstractas. Están fundados, son posibilidades vivas, puesto que nosotros somos sus campeones y garantías, y si las condiciones complementarias se presentan y se añaden por sí mismas, nuestros ideales se convertirán en cosas reales. Ahora bien: ¿cuáles son las condiciones complementarias? En primer término, un compuesto de cosas que nos darán en la plenitud del tiempo una posibilidad, una brecha por la que podamos lanzarnos, y finalmente nuestro acto.

¿Nuestro acto, pues, crea la salvación del mundo en cuanto se abre paso por sí mismo, en cuanto salta a la brecha? ¿Crea, no toda la salvación del mundo, por supuesto, pero al menos una parte considerable que abarque la extensión del mundo?

Aquí agarro el toro por los cuernos y a pesar de toda la grey de racionalistas y monistas, cualquiera que sea su rótulo, pregunto: ¿Por qué no? **Nuestros actos, nuestras crisis, en que al parecer nos hacemos y desarrollamos, son las partes del mundo que tenemos más cerca, las partes con las cuales nuestro conocimiento es más íntimo y completo. ¿Por qué no aceptarlas en su valor nominal? ¿Por qué no pueden ser las crisis reales y de crecimiento del mundo lo que parecen ser? ¿Por qué no es el taller del ser, donde percibimos él hecho en su formación, de tal modo que en ninguna parte pueda desenvolverse el mundo de cualquier otra forma que de ésta?**

¡Irracional! , se nos dice. ¿Cómo puede darse el nuevo ser en partículas y además en zonas y parches que se sumen o permanezcan al azar, independientes del resto? ¿Debe existir una razón para nuestros actos y dónde, en último término, podemos buscar alguna razón excepto en la presión material o compulsión lógica de la naturaleza total del mundo? No puede haber sino un agente real de desarrollo, o de aparente desarrollo, en cualquier parte, y este agente es el mundo integral mismo. Puede haberse desarrollado todo él, de existir desarrollo, pero que aquellas partes singulares se desarrollaran *per se* es irracional.

Pero si se habla de racionalidad y de razón para las cosas y se insiste en que no pueden darse en zonas, ¿qué clase de razón puede haber para que algo acontezca? Invóquese como se quiera la lógica, la necesidad, las categorías, lo absoluto y el contenido de toda la fábrica filosófica; la única

razón real que se me ocurre de que pueda suceder algo es que haya alguien que lo desee. Es *requerida*, requerida, puede ser, para proporcionar alivio a no importa qué fracción de la masa del mundo. Es ésta una razón viva, y comparadas con ellas, las causas materiales y las necesidades lógicas son cosas espectrales.

**En suma, el único mundo totalmente racional sería el mundo de la varita mágica, el mundo de la telepatía, donde cada deseo se cumple instantáneamente sin tener que considerar o apaciguar fuerzas intermediarias o circundantes. Este es el mundo propio de lo Absoluto. Hace que el mundo fenoménico sea, y es, exactamente como lo deseó, no requiriéndose ninguna otra condición. En nuestro mundo los deseos del individuo son sólo una condición. Existen otros individuos con otros deseos a los que hay que aplacar primero. Así el Ser se desenvuelve bajo toda clase de resistencias en este mundo de lo múltiple, y de transacción en transacción sólo llega a organizarse gradualmente en lo que se puede llamar secundariamente *forma racional*. Nos aproximamos al tipo de organización mágica sólo en unos pocos sectores de la vida. Necesitamos agua y abrimos el grifo. Queremos una fotografía y oprimimos el resorte de una máquina fotográfica. Deseamos información y telefoneamos. Queremos viajar y compramos un billete. En estos casos y en otros semejantes, difícilmente necesitamos hacer otra cosa que *desear*; el mundo está racionalmente organizado y hace lo demás.**

Pero esta charla acerca de la racionalidad es un paréntesis y una digresión. Lo que estábamos discutiendo era la idea de un mundo que se desarrolla no íntegramente, sino a trozos, mediante las contribuciones de sus varias partes. Tómese la hipótesis seriamente, como una hipótesis viva. Supongamos que el autor del mundo presentara el caso antes de la creación diciendo: *Voy a hacer un mundo no ciertamente para ser salvado, sino un mundo cuya perfección será meramente condicional, siendo la condición que cada uno de sus agentes obre lo mejor que pueda. Os ofrezco la oportunidad de vivir en tal mundo. Su seguridad, como veís, carece de garantía. Es una aventura real, con un peligro real y, sin embargo, puede ser vencido. Es un esquema social por realizar de genuina labor cooperadora. ¿Os uniréis a la procesión? ¿Os confiaréis y prestaréis vuestra confianza a cuantos con vosotros afronten el riesgo?*

Si les fuera propuesta a ustedes una oferta de participación en tal mundo, ¿la rechazarían seriamente por razones de inseguridad? ¿Dirían que, antes que ser una parte de un Universo, tan fundamentalmente pluralista e irracional, preferirían caer en el sueño de la nada, del que les había despertado la voz tentadora? Por supuesto, si están normalmente constituidos, no harían nada semejante. Hay en la mayoría de nosotros una sana salud mental que se ajustaría a tal Universo. Aceptaríamos la oferta: *Top, und schlag auf schlag!* (2). Sería justamente como el mundo en que vivimos: la lealtad a nuestra vieja nodriza la Naturaleza nos prohibiría decir que no. El mundo propuesto nos parecería racional en el aspecto más vivo.



La mayoría de nosotros daría la bienvenida a la proposición y añadiría su *fiat* al *fiat* del creador. No obstante, algunos no lo harían, pues siempre hay espíritus enfermizos en toda colectividad humana, a los que no atraería probablemente la perspectiva de un Universo con sólo una probabilidad de salvación. **Existen momentos de desánimo en todos nosotros cuando estamos hastiados o cansados de luchar en vano. Resquebrajada nuestra propia vida, caemos en la situación del hijo pródigo. Desconfiamos de los cambios de las cosas. Queremos un universo al que podamos abandonarnos, enlazarnos al cuello de nuestro padre, ser absorbidos en la vida absoluta como una gota de agua que cae en el río o en el mar.**

La paz y el reposo, la seguridad deseada en tales momentos es seguridad contra los accidentes imprevistos de una experiencia tan finita. El nirvana significa la seguridad contra esta eterna serie de aventuras de que consiste el mundo sensorial. El hindú y el budista, pues ésta es su actitud, son simplemente miedosos, miedosos de más experiencia, miedosos de la vida.

A los hombres de este temperamento, el monismo religioso llega y les dice estas consoladoras palabras: *Todo es necesario y esencial, incluso tú con tu alma y tu corazón enfermos. Todo es uno en Dios y en Dios todo es bueno. Sus brazos eternos están detrás, triunfes o fracasos en el mundo de la apariencia finita.* No hay duda de que cuando los hombres son llevados al último extremo morboso, el absolutismo es el único plan salvador. El moralismo pluralista hace castañetear sus dientes, les hiela el corazón en el pecho.

Vemos, pues, concretamente, dos tipos de religión en abierto contraste. Empleando nuestros viejos términos de comparación, podemos decir que el esquema absolutista atrae al espíritu delicado, mientras que el esquema pluralista atrae al espíritu rudo. Muchas personas rehusarán llamar al esquema pluralista, religioso. Lo llamarían *moralista* y aplicarían tan sólo la palabra *religiosa* al esquema monista. **La religión, en el sentido de autorrenunciación, y el moralismo, en el sentido de autosuficiencia, han sido enfrentados el uno contra el otro como incompatibles con mucha frecuencia en la historia del pensamiento humano.** Nos encontramos ahora ante la cuestión suprema de la filosofía. Dije en mi cuarta conferencia que creía que la alternativa monismo-pluralismo es la cuestión más profunda y pregnante que puede forjar nuestra mente. ¿Es posible que la disyunción sea final y que sólo un aspecto sea el verdadero? ¿Son el pluralismo y el monismo genuinamente incompatibles? Así, si el mundo estuviera constituido pluralísticamente, si en realidad existiera distributivamente y estuviera formado por partes individuales, ¿podría ser salvado en partes y de facto como resultado de su conducta, y su épica historia en modo alguno podría ser interrumpida por alguna unidad esencial en la que la variedad estuviera ya *incluida* de antemano y eternamente *vencida*? Si esto fuera así, deberíamos elegir una o la otra filosofía. No podríamos asentir a ambas alternativas. Tendría que haber un *no* en nuestras relaciones con lo posible. Debemos confesar

un último contratiempo: no permaneceríamos en acto indivisible sanos y enfermos mentales.

Por supuesto, que como seres humanos podemos estar un día bien de la cabeza y no tan bien al día siguiente; como meros aficionados a la filosofía podemos quizá permitirnos llamarnos monistas-pluralistas, o libreatribuistas-deterministas o cualquier otro término de conciliación que se nos ocurra. Pero como filósofos amantes de la claridad y de la consecuencia, y sintiendo la necesidad pragmatista de poner de acuerdo una verdad con otra, se nos presenta con urgencia el problema de adoptar el tipo de pensamiento del espíritu rudo o el del delicado. Siempre me ha asaltado esta pregunta: ¿No van demasiado lejos las demandas de los espíritus delicados? ¿No será demasiado empalagosa la noción de un mundo ya salvado *in toto* para perseverar? ¿No es demasiado idílico el optimismo religioso? ¿Deberá todo ser salvado? ¿No hay precio para pagar el precio de la salvación? ¿La última palabra será de consuelo? ¿Es toda afirmativa en el Universo? ¿No reside el hecho negativo en el mismo centro de la vida? La misma seriedad que atribuimos a la vida, ¿no significa que los ineluctables *no* y los fracasos forman parte de ella, que existen sacrificios auténticos en alguna parte y que siempre queda en el fondo de la capa algo acerbo y amargo?

No puedo hablar aquí oficialmente como pragmatista; todo lo que pueda decir es que mi propio pragmatismo no ofrece objeción que me impida adoptar partido por esta concepción moralista y renunciar a la esperanza de una total reconciliación. La posibilidad de esta se halla implicada en la aquiescencia pragmatista de considerar al pluralismo como una hipótesis seria. Al fin y al cabo es nuestra fe y no nuestra lógica la que decide tales cuestiones y niega el derecho de cualquier supuesta lógica a poner veto a mi propia fe. Me hallo dispuesto a considerar el mundo como realmente arriesgado y azaroso, sin por esto volverme atrás y exclamar: *no juego*. Estoy dispuesto a pensar que la actitud del hijo pródigo, abierta a nosotros como lo está en muchas vicisitudes, no es la actitud más adecuada y definitiva hacia la vida en su conjunto. Admito que deben existir pérdidas reales y reales perdedores y no la total conservación de cuanto existe. Puedo creer en el ideal como algo último, no como origen, y como un extracto, no como el todo. Cuando la copa ha sido apurada quedan las heces, pero basta aceptar la posibilidad de que lo escanciado sea dulce.

Realmente existen innumerables seres imaginativos en este Universo de tipo épico y moral que hallan en sus éxitos diseminados y ocasionales suficiente satisfacción para sus necesidades racionales. Hay un epigrama de la **Antología griega** que expresa admirablemente este estado de espíritu, esta aceptación como expiación, aunque el elemento perdido sea el propio yo:

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

Aunque nosotros perecimos, muchos bravos veleros capearon el temporal.

Los puritanos que respondieran *sí* a la pregunta *¿Querriáis condenaros por la gloria de Dios?*, se hallarían en este estado de espíritu objetivo y magnánimo. El modo de eludir el mal en este sistema no es dejándolo *aufgehoben* o conservado en conjunto como un elemento esencial, pero *vencido*. **Es dejándolo caer enteramente, arrojándolo por la borda y dejándolo atrás, ayudando a construir un Universo que olvide su mismo lugar y nombre.**

Es, pues, perfectamente posible aceptar con sinceridad una drástica especie de Universo del que no haya que expurgar el elemento de *seriedad*". Quien lo haga así me parece un verdadero pragmatista deseoso de vivir dentro de un esquema de posibilidades no garantizadas, en las que confía, deseoso de pagar con su propia persona, si fuera necesario, la realización de los ideales que él forja.

¿Cuáles son ahora realmente las otras fuerzas en las que confía que habrán de cooperar con él en un Universo semejante? Son, al menos, los hombres con quienes colabora en la fase de existencia que nuestro Universo real ha alcanzado. ¿Pero no existen también fuerzas sobrehumanas en las que han creído siempre los hombres religiosos del tipo pluralista que hemos estado considerando? Sus palabras pueden haber parecido monistas cuando dijeron: *no hay más Dios que Dios*; pero el politeísmo original de la humanidad se sublimó sólo imperfecta y vagamente en el monoteísmo, y el monoteísmo mismo mientras fue una religión y no un esquema puramente académico para metafísicos, siempre ha concebido a Dios como protector, *primus inter pares* en medio de todos los modeladores del gran destino del mundo.

Temo que mis anteriores conferencias, limitadas como han estado a los aspectos humanos y humanísticos, hayan dejado la impresión en ustedes de que el pragmatismo significa abandonar metódicamente lo sobrehumano. He mostrado, indudablemente, poco respeto por lo Absoluto, y hasta este momento no he hablado de otra hipótesis sobrehumana que de ésta. Pero yo confío en que habrán advertido suficientemente que lo Absoluto sólo tiene en común con el Dios teísta su sobrehumanidad. **Según los principios pragmatistas, si la hipótesis de Dios actúa satisfactoriamente, en el más amplio sentido de la palabra, es verdadera.**

Ahora bien: cualesquiera que puedan ser sus dificultades restantes, la experiencia muestra que ciertamente actúa y que el problema estriba en constituirla y determinarla de modo que se combine satisfactoriamente con todas las otras verdades operantes. No puedo exponer toda una teología al final de esta última conferencia; pero si les digo que he escrito un libro sobre la experiencia religiosa de los hombres, que ha sido en general considerado como que admite la realidad de Dios, quizá eximirán a mi propio pragmatismo de la acusación de ser un sistema ateo.

**Personalmente no creo en modo alguno que nuestra experiencia humana sea la más alta forma de experiencia que exista en el Universo. Creo más bien que estamos en la misma relación con la totalidad del Universo que nuestros perros y gatos lo están con la totalidad de la vida humana.** Estos andan por nuestros recibimientos y bibliotecas. Toman parte en escenas cuya significación no comprenden; son tan sólo tangentes a curvas de historia cuyos comienzos, fines y formas caen fuera de su comprensión. De igual forma nosotros somos tangentes con respecto a la más vasta vida de las cosas. Pero, así como muchos de los ideales del perro y el gato coinciden y los perros y los gatos tienen diariamente una prueba viviente del hecho, así también podemos creer, por las pruebas que la experiencia religiosa nos ofrece, que existen poderes superiores y que actúan para salvar al mundo con arreglo a líneas ideales semejantes a las nuestras.

Como ustedes ven, el pragmatismo puede ser llamado *religioso*, admitiendo que la religión pueda ser de tipo pluralista o simplemente meliorista. Pero el que se adopte o no a un tipo de religión es cosa que sólo uno mismo puede decidir. El pragmatismo ha de aplazar toda respuesta dogmática, pues no sabemos con seguridad qué clase de religión será mejor a la larga. Lo que se necesita para poseer evidencia en estos casos, son las varias supercreencias de los hombres, con sus aventuras de fe. Cada uno correrá distintamente su propia aventura. Al espíritu radicalmente rudo le bastará con el tumulto de los hechos de la Naturaleza y no necesitará religión. El espíritu radicalmente delicado adoptará la forma más monística de religión; la pluralista, con su confianza en posibilidades que no son necesidades, no parece ofrecerle bastante seguridad.

Pero si ustedes no son espíritus rudos ni delicados, en un sentido radical y extremo, sino de complejión mixta, como la mayoría de nosotros, tal vez les parezca que el tipo de religión pluralista y moralista que les he ofrecido constituye una síntesis religiosa tan buena como cualquier otra. Entre los dos extremos, de crudo naturalismo de un lado, y absolutismo trascendental de otro, advertirán que lo que me tomo la libertad de llamar *tipo de teísmo pragmatista o meliorista* es exactamente lo que ustedes necesitan.

---

## Notas

(1) Quienquiera que seas, yo pongo mi mano sobre ti, que eres mi poema; - susurran mis labios en tus oídos, - he amado a muchos hombres y mujeres y hombres pero a ninguno más que a ti. ¡Ah!, he sido muy lento y he estado mudo; - hace mucho tiempo que debería haber venido a ti; - no debería haber charlado sino contigo, a nadie debería haber cantado sino a ti. Lo dejaré todo, vendré y te cantaré himnos; - nadie te ha comprendido, pero yo te comprendo: -nadie te ha hecho justicia, ni tú mismo te hiciste justicia; nadie que no te

hallara imperfecto; sólo yo no encuentro imperfección en ti. ¡Ah! Yo podría cantar tantas glorias y grandezas sobre ti: - tú no has sabido lo que eres: has dormitado sobre ti mismo toda tu vida: - lo que has hecho se convierte en burlas. Pero las burlas no eres tú; - en ellas y bajo ellas yo te veo agazapado; - te sigo donde ningún otro te ha seguido. - El silencio, la oficina, la expresión petulante, la rutina diaria, la noche, si estas cosas te ocultan 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 me repele a mí: - el traje desaliñado, el ademán grosero, la embriaguez, la gula, la muerte prematura, nada de esto me importa. No hay, don en hombre o mujer que no esté en ti: - no hay virtud ni belleza en hombre o mujer que no exista en ti: - ni valor, ni constancia en otros que no tengas en ti: - ni a ninguno espera placer que no te aguarde a ti. ¡Quienquiera que seas! ¡Reclama a cualquier riesgo lo que te pertenece! - Estos esplendores de saliente y poniente son pálidos comparados contigo; - estas praderas inmensas, estos ríos interminables no son más inmensos e interminables que tú. - Tú, hombre o mujer, eres dueño o señora de todos ellos, - dUeño o señora por derecho propio de la Naturaleza, los elementos, el dolor, el amor y la muerte. Las trabas caen de tus tobillos: has encontrado una libertad sin límites; - viejo o joven, macho o hembra, tosco, vil, rechazado por los demás lo que quiera que sean se promulga a sí mismo; - a través del nacimiento, la vida, la muerte, el sepulcro te son dados los medios, nada se te escatima; - a través de la ira, el desaliento, la ambición, la ignorancia, el hastío, lo que tú eres sigue su camino.

**(2) ¡De acuerdo y manos a la obra!**