

WILLIAM JAMES
EL SIGNIFICADO
DE LA VERDAD

Traducción del inglés
y prólogo de LUIS RODRÍGUEZ ARANDA

AGUILAR
Libera los Libros

El título original de esta obra de WILLIAM JAMES (1842-1910) es *THE MEANING OF TRUTH* y se publicó por primera vez en 1909

El presente volumen contiene solamente cuatro ensayos o capítulos de la obra original, íntimamente relacionados con el libro

Copyright © 1957, by M. Aguilar, Editor, Buenos Aires.

Indice

PROLOGO.....	4
EL SIGNIFICADO DE LA VERDAD	15
PREFACIO	15
LA FUNCIÓN DEL CONOCER.....	23
LOS TIGRES EN LA INDIA.....	41
HUMANISMO Y VERDAD	45

PROLOGO

El espíritu del pragmatismo norteamericano

¿Hay ya ante nosotros, en la actualidad, la suficiente perspectiva para lanzar una ojeada de conjunto sobre la filosofía pragmatista norteamericana e intentar comprenderla en su significado histórico? Creemos que sí. Aunque uno de sus epígonos —Dewey— ha muerto recientemente, no obstante la densidad polémica que obscurecía las cuestiones ha cedido en tan gran medida que ahora los problemas se nos ofrecen en una dimensión histórica propicia al análisis.

El motivo de ocuparnos en este estudio del pragmatismo en la filosofía de Estados Unidos, radica en que dicha doctrina significa su aportación más original a la historia de la filosofía occidental. Al mismo tiempo es la que mejor expresa el carácter norteamericano. La época en que apuntaron los primeros brotes del pragmatismo —hacia 1881, con Peirce— señala, quizá, el momento más vigoroso de Estados Unidos, ya que organizada la vida y corregidos en gran parte los tremendos abusos individuales, todas las fuerzas parecen concentrarse, en un gigantesco esfuerzo, para ocupar en el mundo un lugar central y dirigente. Con este background surge el pragmatismo.

No debe creerse, sin embargo, que el pragmatismo surgió espontáneamente en Norteamérica. No existe una filosofía autóctona en Estados Unidos. El pragmatismo se debe a la lenta y contradictoria difusión de la filosofía europea en aquel medio. Para comprender mínimamente lo ocurrido en el pensamiento norteamericano hay que tener en cuenta el espíritu y los problemas de la Ilustración europea. Norteamérica está formada por la Ilustración. Heredó de ésta el amor por el empirismo, la tolerancia religiosa y política y, sobre todo, la igualdad de derechos entre la sociedad burguesa, todo lo cual fue realidad en Norteamérica antes que en la propia Europa, predicadora de ellos.

Esta dependencia respecto de la Ilustración europea se manifiesta, sobre todo, más que en el planteamiento de los problemas mismos en la realización práctica de las soluciones. La fidelidad a Europa se acusó en que llevaron a cabo prácticamente la mayor parte de las teorías de filósofos ingleses, franceses y alemanes. Este interés por la realización, que se manifestó prontamente en la vida pública, comenzó a caracterizar al país. Empezó a justificarse y ensalzarse la acción y a ver en todo lo que contribuía al desenvolvimiento de la vida un bien estimulante, incluso ético. En su autobiografía,

Benjamín Franklin apuntaba la idea de que las acciones malas "están prohibidas porque nos hacen mal", o bien que las buenas están mandadas para que se obedezcan "porque nos benefician, en todas las circunstancias". Pero la realización importante que, sin proponérselo, originó la Ilustración europea en Norteamérica

fue algo más que la difusión de sus ideas: la creación de grandes tipos humanos con suficiente vigor para imponerlas en el ambiente en que vivían. Porque era aquélla una época en que se estructuraba una nación, las ideas importadas tenían doble valor que en Europa. Una vez aprendidas en los textos de los escritores contemporáneos, los hombres de Estados Unidos tendían a imponerlas como esquemas fácilmente adaptables a la realidad ambiente. Pero lo importante eran los hombres, la tremenda iniciativa con que combatían por ideas ya convertidas en lugares comunes, por principios que comenzaban a desvirtuarse. La facilidad con que tenían repercusión en la vida pública las ideas lanzadas al torbellino cotidiano hizo sentir pronto en todos los espíritus la importancia de la acción como elemento real.

La originalidad norteamericana

Mientras pululaban los sistemas filosóficos y hombres de distintas ideas y creencias se adherían con entusiasmo a doctrinas procedentes de Europa, se formaba lentamente un fondo del que había de emerger con enorme vigor la filosofía que nos ocupa. En tanto que privaron doctrinas éticas, el idealismo trascendental alemán o reminiscencias ya lejanas de la Ilustración, Norteamérica no hacía más que repetir a Europa. A partir del famoso artículo de Peirce How to do our ideas clear, el panorama cambió. Fue en este momento cuando comenzó a perfilarse la posibilidad de una doctrina original (aunque, como veremos más adelante, el pragmatismo nació como un método.)

Lo que hace ocupar al pragmatismo un puesto único en la historia de la filosofía son los grandes efectos que su aplicación práctica produjeron en la sociedad. En general, toda doctrina filosófica se mantiene en un plano teórico alejada de las preocupaciones y afanes de la vida cotidiana. La originalidad del pragmatismo reside ante todo en su tendencia a la acción y en su estrechísima relación con la experiencia humana. La configuración de la realidad fue el primer objetivo propuesto una vez que quedó más o menos delineada la doctrina pragmatista. "Este ideal fue aplicado por Dewey a la reforma educativa, por Jane Addams a la reforma de la sociedad urbana y a las relaciones internacionales, por Veblen y Ayres a la reforma de la organización industrial y de los intereses creados. La filosofía recibió una elaboración sistemática y más técnica como teoría del gobierno por parte de Arthur F. Bentley y la trinidad de

Chicago, Charles E. Merriam, H. D. Lasswell y T. V. Smith".¹.

No hubo un programa común, o un manifiesto, en la estructuración de las doctrinas pragmatistas. Más bien esto es algo que se ha visto a posteriori. En sus comienzos, los iniciadores diferían ampliamente unos de otros. A. O. Lovejoy señala trece significaciones diferentes de la palabra pragmatismo en el movimiento mismo. Parece ser, siguiendo las indicaciones que acerca de ello dió Peirce, que el pragmatismo surgió de las discusiones de un grupo de amigos que se reunían a charlar en Boston y Cambridge hacia 1870. El mismo Peirce bautizó a este grupo con el nombre de "Metaphysical Club". Las diferencias ideológicas entre ellos fueron tan amplias que cuando Peirce creyó que se desvirtuaban sus principios llamó a su filosofía "pragmaticism" en lugar de "pragmatism". Posteriormente, Dewey incorporó el método pragmático dentro de lo que él llama "experimental naturalism". Incluso para James el pragmatismo era un método que conducía a una filosofía más amplia.

Todo lo dicho parece acumular dificultades en lugar de aclarar conceptos acerca del tema que nos ocupa. ¿Qué hay, pues, de común en las doctrinas pragmatistas para que se pueda hablar de ellas y de sus hombres situándolos bajo un común denominador? ¿Y en qué medida representa el pensamiento norteamericano una amalgama semejante de variantes doctrinales de un movimiento que, sólo hasta cierto punto, se presenta unificado?

Como fundamento de todas las doctrinas se ofrece de común en el pragmatismo lo siguiente: el deseo de explicar en términos de experiencia el puesto que ocupan en el mundo el pensar y el conocimiento.² Como explicación, la respuesta de que el conocimiento es activo, y que nuestras ideas no son sólo una copia fiel de la realidad.

Presuposiciones del pragmatismo

Aparte de su base empírica, la teoría fundamental que el pragmatismo tiene siempre en perspectiva, y que a la vez subyace en todas sus doctrinas, es la de la evolución. La

¹ H. W. Schneider: *Historia de la Filosofía Norteamericana*. México, Fondo de Cultura. 1950, pág. 546.

² "Pragmatism is, then, an attempt to explain in empirical terms the place of thinking and of knowledge in the world without falling into the difficulties which beset other empiricisms". (J. L. Blau: *Men and Movements in American Philosophy*. New-York, 1952, pág. 233).

exposición de la famosa teoría por Darwin centró posteriormente la atención de los pragmatistas en la idea de que en el mundo no se dan seres inmutables sino procesos. Según el pensamiento de los pragmatistas, si esto era así, ocasionaba dos cosas: primero, que el inmutable mundo del ser que la metafísica tradicional estudiaba con tanto ahínco era algo ficticio; segundo, que el pensar no era algo dado al hombre definitivamente, sino que posiblemente consistía en un instrumento de adaptación al medio.

El pragmatismo no fue en sus comienzos una doctrina con una base dogmática, ni siquiera una filosofía compartida en sus creencias o demostraciones por todos sus adherentes. En Peirce comenzó como un método, concretamente como una máxima lógica para conducir nuestro pensamiento, con preferencia en cuestiones metafísicas. Partían de una creencia, más o menos explícita en cada uno de ellos: el tremendo incremento logrado por la ciencia experimental no tenía un paralelo semejante en filosofía. ¿No habría modo de que el pensamiento teórico alcanzara parecidas metas?

De aquí arrancó todo y aquí comenzaron a adquirir perfiles propios las ideas de cada uno de los pragmatistas.

Éste es el momento de deshacer un equívoco extraordinariamente vulgarizado en Europa. La creencia de que la filosofía pragmatista centra su atención en la acción —lo que es cierto— y de que la vida norteamericana es especialmente material, ambas creencias han llevado a admitir, como un dogma indiscutible, que dicha filosofía se originó como resultado de un culto hacia todo lo que es práctico y utilitario por hombres igualmente prácticos. Pero esta creencia no es cierta. El hecho de que se haya concedido primacía a la acción en el conocimiento y en la vida se debe a un pensamiento teórico. Peirce, fundador del pragmatismo, fue un teórico eminentemente y por su vida se asemeja más a un europeo que a la idea que tenemos del norteamericano medio. Mead y Dewey están muy influidos por Hegel y el mismo James no dejó de estudiarlo nunca. La formulación del pragmatismo partió de espíritus teóricos y la afirmación del valor instrumental de los conceptos —quizá la más abreviada síntesis que se puede hacer del pragmatismo— es ajena, por completo, al culto por la acción y la práctica.

Hemos dicho ya que el pragmatismo se concibió por sus fundadores como un método³. Lo que intentamos en este estudio es poner de relieve los problemas y soluciones comunes o semejantes que hacen posible hablar de una "filosofía pragmatista".

³ 1 Sobre el pragmatismo, exclusivamente considerado como método, puede consultarse *Peirce and Pragmatism*, de W. B. Gallie, Penguin Books, 1952.

El valor de las ideas

La cuestión central que se plantean nuestros filósofos es sencillamente ésta: ¿qué es una idea? Naturalmente esta pregunta se la habían hecho con anterioridad otras filosofías, pero la diferencia no está en la pregunta sino en la respuesta. Las dos grandes tendencias del pensamiento occidental habían expuesto así su opinión: una idea, decía el realismo, es el concepto que se forma en nuestra mente como consecuencia de mostrársenos la realidad. Con esta opinión el realismo acentuaba el absolutismo de la realidad y al mismo tiempo el carácter reflejo de la idea. Ésta era, por decirlo así, algo inmutable en cuanto que respondía a una realidad material. El idealismo insistía, con preferencia, en el carácter representativo y creador de la idea. El pragmatismo rechaza ambas concepciones, arguyendo que se basan en pruebas que no responden a la realidad. La idea no es una presentación, ni una representación; la idea no es, sino que se hace y "funciona en la vida como un plan de acción". Qué sea la idea carece de importancia, si es que esta frase tiene algún sentido. La idea que se tiene de algo no es, en modo alguno, una copia de ese algo. "Our idea of anything is our idea of its sensible effects", escribe Peirce. ("Nuestra idea de una cosa es nuestra idea de sus efectos sensibles")⁴. Para que adquiramos el conocimiento pleno de un objeto, necesitamos saber qué consecuencias de índole práctica se seguirán de la idea que tenemos de ese objeto.

James se adhiere a la doctrina de Peirce y hace suya su afirmación exponiéndola como el principio general del pragmatismo. "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"⁵.

*Dewey continúa dentro de la misma línea. Considera posible la existencia de un idealismo genuino y compatible con la ciencia tan pronto como la filosofía admita que las ideas no son enunciados de lo que es o de lo que ha sido sino de actos a realizar. En su libro *La reconstrucción de la filosofía* se expresa así: "La mente tenía totalmente un papel pasivo y conformista en el conocimiento... ..Los progresos realizados en la biología han vuelto el cuadro del revés. En todo lo que se manifiesta la vida hay actividad, hay un obrar... ..El conocimiento no es un algo aislado y cerrado dentro de sí mismo, sino que es algo que forma parte del proceso mediante el cual se sostiene y se desenvuelve la vida. Los sentidos pierden el lugar que ocupaban como puertas de*

⁴ *How to make our ideas clear.* En "Classic American Philosophers". Nueva York, 1951, pág. 78.

⁵ *Pragmatismo.* (Traducción y prólogo de Luis Rodríguez Aranda). Buenos Aires, Aguilar, 1954. Biblioteca de Iniciación Filosófica.

*entrada del conocimiento y toman el lugar que les corresponde como estímulos para la acción"*⁶. Dewey ataca, como lo hizo también James, el concepto del conocimiento como copia de la realidad. La misión del pensamiento no consiste en reproducir los caracteres que ya paseen los objetos —nos dice en su libro *The Quest for Certainty*— sino en juzgarlos como potencialidades de lo que ha de resultar mediante la operación que se indica. Este principio —sigue diciendo— se aplica a todos los casos, tanto al más sencillo como al más completo. Juzgar que este objeto determinado es dulce, por ejemplo, significa predecir que cuando sea gustado resultará la consecuencia de que, en efecto, es dulce.

La insistencia en el valor instrumental de las ideas se explica teniendo en cuenta la orientación científica de los pensadores pragmatistas. Peirce, además de filósofo, fue un físico que trabajó de modo oficial para el gobierno de su país en la U. S. Coast Survey. James llegó a la filosofía procedente de la medicina y su reputación mayor la consiguió como psicólogo. Las fuerzas que con mayor vigor influyeron en el pensamiento filosófico de Dewey proceden "from persons and from situations". No obstante, fue Dewey, precisamente por estar más dedicado a la filosofía, el que con mayor fuerza aplicó los métodos de la ciencia, a la investigación filosófica.

La misión de la filosofía

*Probablemente donde existen más diferencias entre los filósofos que agrupamos bajo el nombre de pragmatistas es en su concepción de la filosofía. Peirce cree firmemente en la posibilidad de considerar y resolver problemas metafísicos. El pragmatismo consituye tan sólo un método para ello, el pragmatismo no es, desde luego, una filosofía. "To describe the methods of scientific investigation is the object of this series of paper"*⁷. Los problemas suscitados hasta ahora en la metafísica se han originado debido a confusiones que pueden atribuirse a una diferencia de método lógico. Por consiguiente, si se emplea un método adecuado, los problemas se aclararán. Para demostrar que muchos de ellos son falsos problemas se vale del criterio del "significado" (meaning). ¿Qué significa un término filosófico que en un problema presenta dos soluciones posibles? Significa sencillamente las consecuencias prácticas que puede tener. Si, por consiguiente, los dos bandos que sostienen posiciones diversas en la cuestión se atienen a las consecuencias prácticas, el problema se esfuma, ya que entonces se comprende que

⁶ Dewey. *La reconstrucción de la filosofía*. (Traducción de A. Lázaro Ros. Prólogo de Luis Rodríguez Aranda). Buenos Aires, Aguilar, 1955. Biblioteca de Iniciación Filosófica. Págs. 148 y siguientes.

⁷ "The fixation of belief", en el libro citado, pág. 67.

ambos decían lo mismo. Diferían en las palabras, se equivocaban en el método. Si se aplicara el método pragmatista los problemas metafísicas se aclararían. El ideal de Peirce era convertir la filosofía en una especie de ciencia exacta. Este ideal es posible, creía, si se aplican sus conceptos de belief y meaning.

Para fijar el concepto de lo que Dewey considera que es la filosofía, expone primero lo que hasta entonces se había creído que era y su función en el mundo. Surgió la filosofía en el pasado como un intento de justificar, desde un punto de vista racional, el espíritu de las creencias y costumbres tradicionales. Y como sus problemas carecían de una racionalidad intrínseca concedieron gran importancia a la razón y a la demostración. De haber tenido la filosofía racionalidad ¿por qué no mostrar simplemente la realidad de la cuestión? En virtud de ese modo de obrar la filosofía se convirtió en una "exhibición de terminología complicada, de lógica sutilizadora, de falsa devoción a las formas simplemente externas de la demostración completa y minuciosa" ⁸. Además, la filosofía, hasta ahora, ha hecho una distinción entre dos reinos del existir. El religioso y sobrenatural se convirtió al ser tratado metafísicamente en el mundo de la realidad más elevada. La filosofía se creyó en el deber de demostrar la existencia de una realidad trascendente. Ahora bien, en la actualidad las creencias, las costumbres, la vida son distintas. La filosofía, por lo tanto, tiene que ser distinta. Hoy la misión de la filosofía consiste en aplicar los métodos científicos a todos los campos de la investigación. Tal es el medio adecuado para resolver los problemas planteados por la democracia industrial en que vivimos. En posesión de una gran técnica y con grandes resultados logrados por la ciencia, no podemos admitir los conceptos metafísicas del pasado que se basaban en realidades y presupuestos diferentes.

Las antiguas ideas sobre la filosofía se basaban en la creencia de que el conocimiento era algo pasivo, cuya misión consistía en copiar la realidad. Pero actualmente, en posesión de una gran técnica y después de los avances logrados en las ciencias, hay que destruir los obstáculos que se oponen al reconocimiento de esta verdad: que el conocimiento no es algo ajeno a la actividad social, sino que es uní forma de ella "como- la agricultura y los transportes". De este modo, cree Dewey, desaparece el dualismo, hasta entonces existente, entre mundo real e ideal. Las cosas tampoco tienen un "ser", no "son" realmente. Son lo que ellas pueden hacer y lo que con ellas puede hacerse; es decir, cosas que pueden descubrirse mediante ensayos deliberados.

Por un camino distinto, James llega a conclusiones parecidas sobre el objetivo y misión de la filosofía en el futuro. Para James, fisiólogo y psicólogo, el carácter de la filosofía que se profesa depende del temperamento que se posee. Todas las concepciones

⁸ ¹ La reconstrucción de la filosofía, pág. 84.

existentes son reflejos de temperamentos distintos. Tal diferencia particular — nos dice en la Conferencia primera de Pragmatismo — es la que priva en literatura, arte, gobierno y costumbres, e igualmente en filosofía. Así como en las costumbres hallamos ceremoniosos y despreocupados, en política dictatoriales y anarquistas y en arte clásicos y románticos, se nos ofrece un contraste semejante en filosofía en el par de términos "racionalista" y "empirista". En su pintoresca terminología James llama al racionalista "the tenderminded", espíritu delicado, y al empirista "the rough-minded", espíritu rudo. Entre otras cualidades, el primero es religioso e idealista, pero carece de sentido para los hechos; el segundo se atiene a los hechos, pero es irreligioso y escéptico. ¿Qué hacer ante este dilema? ¿Es posible sobreponerse al temperamento, ya que éste es en cada uno de nosotros algo poco definido, "una mezcla de ingredientes opuestos, cada uno de los cuales aparece muy moderadamente", y aceptar otro camino? Este tercer camino es la filosofía que con el nombre de pragmatismo ofrece James. Lo que el pragmatismo significa para él es solamente esto: empirismo y huida de abstracciones, soluciones verbales, razones a priori, principios inmutables y absolutos. No significa ningún resultado especial, sino que es exclusivamente un método.

Ahora estamos en condiciones de comprender que esta última afirmación no deja de ser discutible. Existen fuertes razones para creer, a la vista de los hechos, que, a pesar de las diferencias entre unos y otros pragmatistas, es posible estructurar sus doctrinas bajo el nombre general de "filosofía pragmatista".

El problema de la verdad

Tradicionalmente, el problema de la verdad se ha venido solucionando con la respuesta de que verdad es la adecuación de la cosa con el entendimiento: Una proposición es verdadera cuando lo que expresa concuerda con la cosa sobre la que juzga.

Este concepto sobre la verdad tenía que ser puesto en duda entre los pragmatistas, sencillamente a causa de su concepción de lo que es una creencia (Peirce), del carácter activo del conocer (James) y del valor instrumental de los conceptos (Dewey). En cualesquiera de los tres casos — que en realidad son tres modos diferentes de enunciar un pensamiento común — se planteaba una nueva alternativa al problema de la verdad. ¿Qué significa adecuación o concordancia entre una cosa y el entendimiento? Hay adecuación cuando una idea en el entendimiento reproduce a una cosa sensible. Podemos reproducir la esfera del reloj visto en la pared, en el sentido de que si cerramos los ojos tendremos una imagen de dicha esfera. Pero ¿qué ocurre cuando la idea no puede ser una reproducción? Si queremos saber "cómo anda" el reloj entonces es difícil lograr una reproducción semejante, ya que de ningún modo el entendimiento se enfrenta con la realidad. Reducido a sus términos más tajantes esto significa: ¿qué

ocurre cuando no existe medio alguno de comprobar la adecuación — representación — entre una cosa y el entendimiento? Si decimos que en la época antediluviana ocurrió cierto hecho, ¿podrá conocerse la verdad de este hecho? ¿Cómo verificar dicha verdad? Existen aquí dos problemas: uno el de la referencia de toda verdad al sujeto, y otro el de la necesidad de comprobar la proposición enunciada.

La verdad del hecho a que nos referimos no es una propiedad exclusiva de él, sino que la verdad es algo conocido, pensado o dicho sobre la realidad: tal es la opinión pragmatista. No obstante, si el hecho ocurrió en la época antediluviana, con independencia de que alguien lo observara, no puede dejar de ser cierto. La respuesta pragmatista a esta objeción dice que la verdad del hecho se halla predeterminada por su naturaleza. Es un conocimiento en forma de mera posibilidad, pero sólo adquiere la categoría de verdad en el momento en que se conoce. No existe la verdad cuando no hay conocedor, ideas ni actuación. Existe la verdad posible o virtualmente porque la existencia del hecho puede originar un cognoscente.

¿Cómo saber que un juicio es verdadero? Un juicio es verdadero, no por el hecho de afirmarlo sino por el hecho de su comprobación. Pues si, en efecto, concedemos que un juicio es verdadero antes de comprobarlo la situación para el pragmatista será embarazosa. Por eso se pregunta él mismo: "what concrete difference will its being true make in any one's actual life?" Tal es lo importante, y como antes de comprobar la verdad del juicio ésta no nos afecta para nada, ni tiene consecuencias para nosotros, de aquí que el pragmatista conteste: "ideas verdaderas son las que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Falsas las que no podemos" ⁹. Esto es debido a que la verdad de una idea, de un juicio, etc., no es una propiedad estática de aquélla o de éstas. La verdad no "es" sino que le "sucede" a una idea. La verdad del hecho mencionado anteriormente se hace cierta por su verificación. Naturalmente, no es necesario ni es posible recurrir a una comprobación experimental. Verificación significa, dice James, las consecuencias prácticas de una idea y éstas son, a su vez, las que tenemos en la mente siempre que decimos que nuestras ideas concuerdan con la realidad. Estas consecuencias nos conducen a otras partes de la experiencia con las que sentimos que están de acuerdo las ideas originales.

Tanto James como Dewey están de acuerdo en sostener que la prueba de la validez de la verdad radica en que realicen bien una función. Si lo hacen con éxito, las ideas son válidas, verdaderas. Si en su actuación aumentan la confusión, la incertidumbre, entonces son falsas.

⁹ ¹ Pragmatismo, pág. 166.

Esta opinión es, naturalmente, discutible, como toda cuestión filosófica. Pero, ante la torpe interpretación que se dio de la teoría —y desgraciadamente sigue dándose—, James y Dewey protestaron con calor. El éxito o la utilidad a que se refieren los pragmatistas cuando hablan de la verdad no se refieren a utilidad o satisfacción personal, como ocurriría si se planteara este caso: "es verdad que este cuadro es un Rembrandt auténtico, y no falso, porque me conviene venderlo a buen precio". La refutación de una afirmación semejante, cuyo único criterio de verdad reside en la conveniencia particular, es demasiado fácil para que se haga con seriedad. Ningún pragmatista, en efecto, ha sostenido tal concepto de la verdad. Dejemos expresarse a Dewey: "Un concepto de la verdad que hace de ella un simple instrumento de ambición y exaltación privada es tan repulsivo que causa asombro que haya habido críticos que han atribuido ese concepto a unos hombres en su sano juicio. En realidad, verdad como utilidad significa servicio para contribuir a la reorganización de la experiencia que la idea o la teoría proclama que es capaz de realizar. No se mide la utilidad de una carretera por el grado en que se presta a los designios de un salteador de caminos. Se mide por cómo funciona en la realidad como tal carretera, como medio fácil y eficaz de transporte y de comunicación pública. Lo mismo ocurre con la aprovechabilidad de una idea o de una hipótesis como medida de su verdad" ¹⁰.

Consideración final

Una lectura atenta de los epígrafes anteriores muestra que es posible hablar de una filosofía pragmatista norteamericana. Los pragmatistas han acentuado mucho el carácter metódico de esta filosofía, pero nosotros podemos decir hoy que las investigaciones de todos ellos, encaminadas en una misma dirección, han originado una doctrina peculiar con soluciones comunes a los problemas. Las diferencias entre ellos son meramente personales, así como pueden diferir, por ejemplo, filósofos de una misma tendencia idealista o materialista. Que el pragmatismo sea sólo un método no obsta a que sea también una filosofía.

El mayor mérito del pragmatismo, quizá, estriba en el vigor con que ha afirmado el íntimo enlace entre el hombre y el mundo. Naturalmente, sus propósitos no han sido tan sólo una afirmación. La labor educativa de Dewey, basada totalmente en sus principios pragmatistas, es algo sin precedentes en la historia de la educación americana. "Huida de abstracciones" ha significado en ellos amor y preocupación por el hombre y sus problemas. En ocasiones su buen deseo los ha hecho exagerados. Lo que debido a su estructura y función requería una consideración especial, los pragmatistas

¹⁰ ¹ La reconstrucción de la filosofía, pág. 220.

lo han juzgado a su modo: así, Dewey dice que el conocimiento es una forma de actividad social "como la agricultura y los transportes".

La actitud antimetafísica de los pragmatistas no es común a todos, aunque de los que nos hemos ocupado únicamente podemos exceptuar a Peirce. Este rasgo, por muy acentuado que sea, no es privativo del pragmatismo. Las raíces de esta incomprensión hay que buscarlas en el empirismo anglosajón, del que proceden ideológicamente.

Luis RODRÍGUEZ ARANDA

EL SIGNIFICADO DE LA VERDAD

PREFACIO

La parte fundamental de mi libro titulado *Pragmatismo* es la explicación de la relación llamada "verdad" que puede obtenerse entre una idea (opinión, creencia, enunciación o lo que sea) y su objeto. "La verdad – digo allí – es una propiedad de algunas de nuestras ideas. Significa adecuación con la realidad, así como la falsedad significa inadecuación. Pragmatistas e intelectualistas aceptan esta definición como algo evidente".

Cuando nuestras ideas no copian con precisión su objeto, ¿qué significa adecuación con aquel objeto?... El pragmatismo 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 diversas de las que se obtendrían si la creencia fuera falsa? En resumen, ¿cuál es, en términos de experiencia, el valor efectivo de la verdad?"

En el mismo momento que el pragmatismo hace esta pregunta comprende la respuesta: *ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar y verificar; ideas falsas son las que no*. Ésta 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 como verdad.

"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 ¹¹.

"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

¹¹ ¹ Pero *verificabilidad*, añado yo, vale tanto como verificación. Frente a un proceso-verdad completo, hay millones en nuestras vidas que actúan en embrión. Éstos nos conducen hacia la verificación directa, hacia las proximidades del objeto que contemplan; y luego, si todo se desenvuelve armónicamente, estamos tan seguros de que su verificación es posible que la omitimos, y corrientemente nos justificamos por todo lo que sucede.

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... Cualquier idea que nos ayude a tratar, práctica o intelectualmente, la realidad o sus conexiones, que no complique nuestro progreso con fracasos, que se adecúe, 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.

"*Lo verdadero, dicho brevemente, es sólo lo ventajoso en nuestro modo de pensar, de igual forma que lo justo es sólo lo ventajoso en el modo de conducirnos. Ventajoso 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 hacernos corregir nuestras actuales fórmulas.*"

Esta explicación de la verdad, que sigue las similares dadas por Dewey y Schiller, ha originado una vivísima discusión. Pocos críticos la han defendido, la mayoría la han rechazado. Parece evidente que el tema es difícil de entender bajo su aparente sencillez; y creo que es también evidente que el establecerla definitivamente significará un viraje en la historia de la epistemología y, por consiguiente, en la de la filosofía.

Con objeto de hacer más comprensible mi pensamiento a quienes quieran estudiar la cuestión, he reunido en este volumen todo lo que he escrito relativo al problema de la verdad. Mi primer trabajo apareció en 1884, y es el artículo que encabeza este libro. Los demás siguen el orden de su publicación. Dos o tres salen ahora a luz por vez primera.

Una de las acusaciones con que, más a menudo, he tenido que enfrentarme es la de que hago consistir la verdad de nuestras creencias religiosas en que nos "hacen felices" y en nada más. Lamento haber dado motivo para esta acusación a causa del léxico descuidado que empleé, en el libro *Pragmatismo*, al hablar de la verdad de la creencia en lo absoluto de determinados filósofos. Explicando por qué no creo en lo absoluto, e incluso reconociendo que puede asegurar unas "vacaciones morales" a quienes las necesitan, y esto es cierto (si ganar unas vacaciones morales fuera un bien), fue por ello por lo que ofrecí a mis enemigos una conciliadora rama de olivo¹². Pero ellos, como ocurre, por lo

¹² 1 Cf. "El Significado del Pragmatismo", capítulo II del libro de James *Pragmatismo* en

general, en tales casos, pisotearon mi ofrecimiento con desprecio. Confiaba mucho en su buena voluntad, pero ¡ oh, qué rara es la caridad cristiana bajo el sol y qué rara es también la inteligencia! Yo había supuesto que era una cuestión de observación vulgar que de dos concepciones diferentes sobre el Universo, iguales en todos los aspectos pero con la diferencia de que la primera niega alguna necesidad vital mientras que la segunda la satisface, la segunda sería la favorita entre los hombres cuerdos, por la sencilla razón de que así el mundo parece más racional. Elegir la primera concepción en tales circunstancias sería un acto ascético, un acto de autonegación filosófica del que ningún ser humano normal sería culpable. Usando la prueba pragmática del significado de los conceptos, he mostrado que el concepto de lo absoluto no *significa* nada, a no ser el dador de unas vacaciones morales, el desvanecedor del miedo cósmico. La liberación objetiva de uno mismo cuando se dice "el absoluto existe" quiere decir esto, a mi entender: que existe alguna justificación de un sentimiento de seguridad en presencia del Universo, y que rehusar sistemáticamente el cultivo de un sentimiento de seguridad sería violentar una tendencia en nuestra vida emotiva que debería considerarse como profética.

Por lo que parece, mis críticos absolutistas no aciertan a ver la actuación de sus propios espíritus en tal cuadro, de manera que lo único que puedo hacer es disculparme y retirar mi ofrecimiento. ¡ Lo absoluto "no" es, pues, verdadero, y mucho menos por veredicto de los críticos del modo que he indicado!

De un modo parecido me ocupé de "Dios", "la libertad" y "el designio". Reduciendo, mediante la prueba pragmática, el significado de cada uno de estos conceptos a su operación positiva experimental hice ver que todos significan lo mismo, a saber: la presencia de una "promesa" en el mundo. "¿Dios" o no "Dios?", significa ¿promesa o no promesa?" Me parece que la alternativa es bastante objetiva, quedando en cuestión si el cosmos tiene uno u otro carácter, incluso aunque nuestra propia respuesta provisional se haga sobre fundamentos subjetivos. Sin embargo, críticos cristianos y no cristianos me acusan por igual de inducir al pueblo a que diga "Dios existe", *aun cuando no existe*, porque en mi filosofía, ciertamente, la "verdad" del aserto no significa en realidad que exista en modo alguno sino sólo que decirlo así sienta bien.

La contienda entre pragmatistas y antipragmatistas versa en su mayor parte

sobre el significado que deba tener la palabra "verdad" y no sobre ninguno de los hechos implicados en situaciones afectadas por la verdad; ambos, pragmatistas y antipragmatistas, creen en los objetos existentes, del mismo modo que creen en nuestras ideas de ellos. La diferencia está en que cuando los pragmatistas hablan de la verdad, quieren decir exclusivamente algo sobre las ideas, a saber su actuabilidad; en cambio, cuando los antipragmatistas hablan de la verdad quieren decir, más bien, algo sobre los objetos. Puesto que el pragmatista al conceder que una idea es "realmente" verdadera concede también cuanto se diga sobre su objeto; y puesto que la mayoría de los antipragmatistas están ya por completo de acuerdo en que si el objeto existe la idea correspondiente actúa de igual modo, parece que poco quedaría ya por discutir, y se me podría muy bien preguntar por qué en vez de reimprimir mi aportación a esta disputa verbal no demuestro mi sentido de los "valores" arrojándola al cesto de los papeles.

Comprendo la objeción y daré mi respuesta. Estoy interesado en otra doctrina filosófica a la que doy el nombre de empirismo radical, y me parece que el establecimiento de la teoría pragmatista de la verdad es un paso de primordial importancia para hacer prevalecer el empiricismo radical. Éste consta, en primer lugar, de un postulado, después de la enunciación de un hecho y, por último, de una conclusión generalizada.

El postulado dice que las únicas cosas que se debatirán entre filósofos serán cosas definibles en términos obtenidos de la experiencia. (Cosas de naturaleza inexperimentable pueden existir *ad libitum*, pero no forman parte de temas para debates filosóficos.)

La enunciación de un hecho consiste en que las relaciones entre las cosas, tanto las copulativas como las disyuntivas, son un asunto de tan particular y directa experiencia, ni más ni menos, como las cosas mismas.

La conclusión generalizada se refiere a que, por lo tanto, las partes de la experiencia se mantienen unidas entre sí por relaciones que en sí mismas son partes de la experiencia. El universo directamente apprehendido no necesita, en suma, ningún apoyo extraño metaempírico porque posee en sí mismo una estructura concatenada o continua.

El gran obstáculo para el empirismo radical en el espíritu contemporáneo es la arraigada creencia racionalista de que la experiencia, como inmediatamente dada, es totalmente disyuntiva y no copulativa y que debe existir una acción

unificadora más alta para construir un mundo a partir de esta separación. Según el idealismo dominante, esta acción se representa como un testimonio absoluto que "relaciona" las cosas conjuntamente lanzando "categorías" sobre ellas como si fuera una red. La más peculiar y única, quizá, de todas estas categorías se supone que es la relación-verdad, que une a pares partes de la realidad, haciendo de una de ellas un cognoscente y de la otra una cosa conocida, aunque ella misma carezca de un contenido de experiencia, ni sea descriptible, explicable ni reducible a términos inferiores, y sólo se pueda denotar mediante el nombre "verdad".

El punto de vista pragmatista, por el contrario, de la relación-verdad considera que ésta tiene un contenido definido y que todo en ella es experimentable. Toda su naturaleza se puede expresar en términos positivos. Las "actuabilidades" que deben tener las ideas, para ser verdaderas, significan actuaciones individuales, físicas o intelectuales, actuales o posibles que pueden surgir una tras otra dentro de la experiencia concreta. Si se admitiera este argumento pragmatista se marcaría un gran tanto en favor del empirismo radical, pues la relación entre un objeto y la idea que lo conoce fielmente no es, según los racionalistas, nada descriptible de tal clase sino existente fuera de toda experiencia posible temporal; y sobre la relación así interpretada es sobre lo que más se obstina el racionalismo.

Ahora bien, las impugnaciones antipragmatistas a las que he tratado de responder en este volumen pueden ser tan fácilmente empleadas por los racionalistas como armas de resistencia, no sólo contra el pragmatismo sino también contra el empirismo radical (pues si la relación-verdad fuera trascendente, podrían serlo otras también), que siento claramente la importancia estratégica de haberlas refutado y puesto fuera de combate. Lo que con más convicción afirman nuestros críticos es, que aunque la actuabilidad va junta con la verdad, sin embargo no la constituye. Nos dicen incesantemente que es numéricamente adicional a ella, anterior a ella, explicativa *de* ella y de ningún modo explicativa *por* ella. El primer punto que establecen nuestros adversarios, por lo tanto, es que *algo* numéricamente adicional y anterior a la actuabilidad se halla implicado en la verdad de una idea. Puesto que el *objeto* es adicional, y generalmente anterior, la mayoría de los racionalistas lo defienden y nos acusan osadamente de negarlo. Esto deja en los espectadores la impresión — puesto que razonablemente no podemos negar la existencia del objeto — de que nuestra explicación de la verdad se desmorona, y que nuestros críticos nos han ganado la batalla. Aunque en varios pasajes de este volumen intento refutar la maliciosa imputación que se

nos hace de que negamos la existencia real, diré aquí otra vez, sólo por el placer de insistir, que la existencia del objeto, siempre que la idea lo afirma "fielmente", es la única razón, en innumerables casos, por la que la idea actúa con éxito, si es que actúa; y que parece un abuso del lenguaje transferir la palabra "verdad" desde la idea a la existencia del objeto cuando la falsedad de las ideas que no actúan se explica por aquella existencia, así como la verdad de las que actúan.

Encuentro que este abuso prevalece mucho entre mis más cumplidos adversarios. Pero una vez establecida la cuestión verbal adecuada, que la palabra "verdad" representa una propiedad de la idea, cesa de hacerseles algo misteriosamente relacionado con el objeto conocido y el camino se abre amplio y bello, como yo creo, a la discusión del empirismo radical sobre sus méritos. La verdad de una idea significará, pues, únicamente su actuación, o lo que en ella, por las leyes psicológicas ordinarias, susciten aquellas actuaciones; no significará ni el objeto de la idea ni algo "saltarín" dentro de la idea que no pueda describirse en términos extraídos de la experiencia.

Una palabra más para terminar este prefacio. Suele hacerse una distinción entre Dewey, Schiller y yo, como si yo, al suponer la existencia del objeto hiciera una concesión al prejuicio popular que ellos, como pragmatistas más radicales, se negaran a hacer. Tal como entiendo a estos autores los tres estamos de perfecto acuerdo en admitir la trascendencia del objeto (supuesto que aquél sea un objeto experimentable) respecto del sujeto en la relación-verdad. Dewey, especialmente, ha insistido hasta el cansancio que todo el significado de nuestros estados y procesos cognoscitivos reside en que intervienen en el control y revalorización de existencias o hechos independientes. La explicación del conocimiento es no sólo absurda sino carente de significación, a no ser que haya existencias independientes de las que nuestras ideas sean una explicación y por cuya transformación actúen. Pero porque él y Schiller rehusan discutir objetos y relaciones "trascendentes" en el sentido de ser *enteramente trans-experimentales*, sus críticos acotan sentencias en sus escritos con objeto de mostrar que niegan *dentro de la esfera de la experiencia* la existencia de objetos externos a las ideas cuya presencia allí declaran¹³. Parece increíble que críticos correctos y, en apariencia, sinceros

¹³ ¹ Me complazco en dar al profesor Carveth Read, la bienvenida a la iglesia pragmatista, en lo que concierne a su epistemología. Véase su vigoroso libro *The Metaphysics of Nature*, 2^a (1908). La obra de Francis Howe Johnson *What is Reality?* (Bostón, 1891), que he conocido sólo mientras corregía estas pruebas, contiene sorprendentes anticipaciones de la indicada visión pragmatista. *The Psychology of Thinking*, por Irving E. Miller (Nueva York, Macmillan

fracasen de este modo en comprender el punto de vista de su adversario.

Lo que extravía a muchos de ellos es, quizá, el hecho de que los universos a que nos referimos Schiller, Dewey y yo, son panoramas de extensión diferente y que lo que uno postula explícitamente el otro lo deja, provisionalmente tan sólo, en estado de implicación, lo que induce al lector, por consiguiente, a considerarlos negados. El universo de Schiller es el más pequeño, siendo esencialmente un universo psicológico. Parte sólo de una clase de cosas: demandas de verdad, pero en último término es conducido a los hechos objetivos independientes que ellos afirman, en tanto que la demanda más satisfactoriamente aceptada es, que tales hechos están allí. Mi universo es más esencialmente epistemológico. Parto de cosas, los hechos objetivos y las demandas, e indico qué demandas, dada la existencia de los hechos, actuarán satisfactoriamente como los sustitutos de los últimos y cuáles no. A las primeras demandas las llamo verdaderas. El panorama de Dewey, si comprendo bien su pensamiento, es el más extenso de los edición, Apéndice A (Londres, Black, tres, pero me abstengo de dar una explicación de su complejidad. Baste saber que él sostiene tan firmemente como yo la existencia de objetos independientes de nuestros juicios. Si estoy equivocado al decir esto, debe él corregirme. En este asunto declino ser corregido por alguna otra persona.

No he pretendido en las páginas siguientes examinar todas las críticas hechas a mi explicación de la verdad, tales como las de los señores Taylor, Lovejoy, Gardiner, Bakewell, Creighton, Hibben, Parodi, Salter, Carus, Lalande, Mentré, McTaggart, G. E. Moore, Ladd y otros; en especial no me ocupo del profesor Schinz que ha publicado bajo el título de *Anti-Pragmatismo* una divertida novela sociológica. Me parece que algunos de estos críticos sufren mucho debido a su incapacidad casi patética para comprender las tesis que intentan refutar. Creo que la mayoría de sus dificultades están ya contestadas con anticipación en este volumen, y estoy seguro de que mis lectores me agradecerán no añadir más repeticiones a la temible cantidad de lo ya dicho.

95 Irving St., Cambridge (Mass.) Agosto, 1909

Co., 1909), que acaba de aparecer, es uno de los documentos pragmatistas publicados más convincentes, aunque no use la palabra "pragmatismo". Al hacer estas referencias no puedo abstenerme de citar un extraordinario y agudo artículo por H. V. Knox en la *Quarterly Review*, abril, 1909.

LA FUNCIÓN DEL CONOCER¹⁴

La investigación siguiente (usando una distinción familiar a los lectores de Shadworth Hodgson) no es una investigación acerca de "cómo sucede" sino de "lo que es" el conocer. Los que llamamos actos de conocer, son realizados evidentemente por lo que llamamos cerebro y sus procesos, existan o no "almas" unidas dinámicamente con los cerebros. Pero este ensayo no ha de ocuparse ni del cerebro ni de las almas. Daremos por sentado que el conocer *se* produce de algún modo, y nos limitaremos a preguntar qué elementos contiene y qué factores implica.

Conocer es una función de conciencia. Por lo tanto, el primer factor que implica, es un estado de conciencia en el que tendrá lugar el conocer. Como ya otras veces he usado la palabra "sensación" ¹⁵ para designar genéricamente todos los estados de conciencia subjetivamente considerados, o sin respecto a su función posible, diré, pues, que, además de cualesquiera elementos que puedan implicar un acto de conocer, implican por lo menos la existencia de una *sensación*. (Si el lector comparte la antipatía común hacia la palabra "sensación", puede sustituirla, cuando yo la use, por la palabra "idea", en el viejo y amplio sentido lockeano, o puede usar en su lugar la imprecisa frase "estado de conciencia" o en último término, la palabra "pensamiento").

Ahora bien, hay que observar que el consentimiento común de la humanidad ha admitido que unas "sensaciones" son cognoscitivas y otras simples actos que tienen existencia subjetiva, que casi podría llamarse física, pero sin aquella función auto-trascendente que debería implicarse en ellos como piezas que son de conocimiento. Nuestra tarea es aquí limitada. No vamos a preguntar: ¿cómo es posible la auto-trascendencia? sino sólo: ¿cómo es que el sentido común ha determinado un número de casos en los que se admite no sólo que es posible, sino real? ¿Y cuáles son los signos utilizados por el sentido común para distinguir aquellos casos de los restantes? En resumen, nuestra investigación es un capítulo de Psicología descriptiva, y nada más.

¹⁴ ¹ Leída ante *la Aristotelian Society* el 1º de diciembre de 1884 y publicada por vez primera en *Mind*, vol. X (1885). Éste, y los artículos siguientes, sólo han sufrido ligeras correcciones, que consisten especialmente en la omisión de redundancias.

¹⁵ ² Entiéndase en el sentido de "sensación de realidad" la palabra "sensación". A este sentido se refiere James con el vocablo equivalente inglés "feeling". (*N. del T.*).

Condillac adoptó una posición semejante con su famosa hipótesis de una estatua a la que sucesivamente se comunicaban diversas sensaciones. Se suponía que la primera era la del olfato. Pero para evitar toda posible complicación con la cuestión del génesis permítasenos atribuir a la estatua la posesión de nuestra imaginaria sensación. Supongámosla, no incorporada a ninguna materia ni localizada en un punto del espacio, sino balanceándose *in vacuo*, por decirlo así, por la creación directa del *fiat* de un dios. Y para evitar intrincadas dificultades sobre la naturaleza física o psíquica de su "objeto" no la llamaremos sensación olfativa ni de ninguna otra clase, sino que nos limitaremos a admitir que es una sensación de *q*. Lo que es cierto acerca de ésta bajo este nombre abstracto no será menos cierto de ella misma bajo cualquier forma especial que el lector suponga (fragancia, dolor, dureza).

Ahora bien, si esta sensación de *q* fuera la única creación del dios, formaría, por supuesto, el universo entero. Y si para escapar a las cavilaciones del gran número de personas que creen que "*semper idem sentiré ac non sentiré*" son lo mismo ¹⁶ dejáramos a la sensación tener una existencia tan corta como ellos quisieran este universo sólo duraría una infinitesimal parte de segundo. Así, pues, la sensación en cuestión se reduciría a su propio peso, y todo lo que le aconteciera como función cognoscitiva debería mantenerse que le acontecía en el breve instante de su momentánea vida, una vida, convendría también advertirlo, que no tiene otro momento de conciencia que le preceda o le siga.

Ahora bien, prescindiendo del dios y de nosotros en cuanto psicólogos críticos, ¿puede decirse que nuestra pequeña sensación, abandonada de esta forma en el universo, posee una especie de función cognoscitiva? Pues para "conocer" debe haber algo que sea conocido. ¿Qué habría allí, según lo que estamos suponiendo? Podría contestarse: "el contenido *q* de la sensación". Pero ¿no

¹⁶ ¹ "La relatividad del conocimiento" mantenida en este sentido es, observémoslo de paso, una de las supersticiones filosóficas más extrañas. Cualesquiera que sean los hechos que se citen en su favor se deberán a las propiedades del tejido nervioso, que puede agotarse por una excitación demasiado prolongada. Los neurálgicos cuyo dolor persiste durante días, nos aseguran, sin embargo, que los límites de esta ley sobre los nervios son muy amplios. Pero si pudiéramos, físicamente, alcanzar una sensación que durara eternamente inmutable, ¿qué argumento lógico o psicológico existe para probar que no se sentiría mientras duraba, y que se sentiría tal como era todo el tiempo? La razón del prejuicio opuesto parece ser nuestra repugnancia en pensar que a una cosa tan *estúpida* como tal sensación, se le permitiera llenar la eternidad con su presencia. Su condición sería un conocimiento interminable conducente a un no-saber *acerca de*.

parece más apropiado llamarla la *cualidad* de la sensación que su contenido? ¿No sugiere la palabra "contenido" que la sensación como acto se ha vaciado a sí misma de su contenido como objeto? ¿Sería lícito asumir tan rápidamente que la cualidad q de una sensación es una y la misma cosa que la sensación de la cualidad q ? La cualidad q es un hecho enteramente subjetivo que la cualidad lleva endógenamente, por decirlo así, o en su bolsillo. Si se quiere dignificar este simple hecho llamándolo conocimiento, por supuesto nada podrá evitarlo. Pero acercándonos aún más a los usos de la vida cotidiana daremos el nombre de conocimiento al de las "realidades", significando por ellas cosas que existen independientemente de la sensación mediante la que las conocemos. Si el contenido de la sensación no existe en ninguna parte del universo fuera de la sensación misma, y muere con la sensación, la costumbre común rehúsa llamarlo realidad y lo considera despreciativamente como un rasgo subjetivo de la constitución de la sensación, o a lo sumo como el *sueño* de la sensación.

Para que una sensación sea cognoscitiva en sentido específico debe ser, pues, autotranscendente; y debemos nosotros prevalecer sobre el dios en *crear una realidad fuera de ella misma* que corresponda a su cualidad intrínseca q . Sólo así puede redimirse de su condición de solipsismo. Si ahora la realidad nuevamente creada *semeja* a la cualidad de la sensación q digo que la sensación *es cognoscente de aquella realidad*.

Estoy seguro de que será atacada esta primera parte de mi tesis. Pero una palabra antes de defenderla. "La realidad" se ha convertido en nuestra garantía para llamar cognoscitiva a una sensación; pero ¿en qué consiste nuestra garantía para llamar realidad a algo? La única respuesta es: la fe del crítico actual o del investigador. En cada momento de su vida se halla obligado a creer en "algunas" realidades, incluso aunque sus realidades de este año demostraran ser sus ilusiones del próximo. Siempre que halla que la sensación que estudia refleja lo que considera como realidad, debe admitir, por supuesto, que la sensación misma es verdaderamente cognoscitiva. Nosotros mismos somos aquí los críticos, y hallaremos aligerada nuestra carga si se nos permite tomar la realidad de este modo relativo y provisional; Toda ciencia debe presuponer algo.

Los *Erkenntnisstheoretiker* no son sino falibles mortales. Cuando estudian la función del conocer lo hacen por la misma función que se realiza en ellos. Al saber que el surtidor de la fuente no puede ascender más que su manantial, debemos confesar ineludiblemente que nuestros resultados en este campo se hallan afectados por nuestra posibilidad de errar. *Lo que, a lo sumo, podemos*

pretender es que lo que decimos sobre el conocer, pueda ser considerado tan cierto como lo que decimos sobre cualquier otra cosa. Si nuestros oyentes convienen con nosotros en lo que ha de entenderse por "realidades" quizá también estarán de acuerdo en la realidad de nuestra doctrina tal como la han conocido. No podemos pedir más.

Nuestra terminología seguirá el espíritu de estas observaciones. Negaremos que exista la función de conocimiento en cualquier sensación cuya cualidad o contenido no creamos que exista fuera de aquella sensación tanto como en ella. Si queremos, podemos llamar sueño a tal sensación. Veremos más adelante si podemos llamarla ficción o error.

Volvamos ahora a nuestra tesis. Algunas personas exclamarán inmediatamente: ¿ "Cómo puede parecerse una realidad a una sensación"? Hallamos aquí cuan discretos hemos sido al llamar a la cualidad de la sensación con el signo algebraico q . Borearemos toda la dificultad de la semejanza entre un estado interior y una realidad externa, permitiendo libremente a cualquiera el postular como realidad cualquier clase de cosa que crea que *puede* parecerse a una sensación, si no una cosa externa entonces otra sensación como la primera — la mera sensación q en la mente del crítico, por ejemplo —. Eludiendo así esta objeción, volvamos a otra que es muy urgente.

Surge ésta en aquellos filósofos para quienes "el pensamiento" en el sentido de un conocimiento de relaciones, es el todo de la vida mental; lo mismo en los que mantienen que una mera sensación consciente no es mejor — a causa de sus manifestaciones podría decirse a veces que bastante peor — que conciencia alguna. Frases como éstas, por ejemplo, son corrientes hoy día en boca de aquellos que pretenden seguir las huellas de Kant y Hegel más que el ancestral sendero inglés: "una percepción separada de todas las demás", "desprendida del montón que llamamos entendimiento", hallándose fuera de toda relación no tiene cualidades, es, sencillamente, nada. No podemos tratar de ella, como no podemos ver el vacío. "Es en sí misma sencillamente frágil, momentánea, innombrable (porque mientras la nombramos deviene otra distinta) y por la misma razón desconocida, la negación misma de la cognoscibilidad". "Excluidas de lo que hemos considerado real, todas las cualidades constituidas por la relación, hallamos que no queda ninguna".

Aunque citas como éstas tomadas de los escritos del profesor Green podrían multiplicarse hasta el infinito, sin embargo no valdría la pena molestarse dada la egregia falsedad de la doctrina que enseña. Nuestra supuesta pequeña

sensación, cualquiera que sea, desde el punto de vista cognoscitivo, no es ciertamente un cero psíquico, sea una pizca de conocimiento o un sueño. Es un hecho interior muy positivo y definitivamente calificado, con una textura propia. Por supuesto, existen muchos hechos mentales que *no* lo son. Conoce a q , si q es una realidad, con un mínimo de conocimiento. No lo fecha ni lo localiza, ni lo clasifica ni lo nombra. Tampoco se conoce a sí mismo como sensación, ni se contrasta con otras sensaciones ni calcula su propia duración o intensidad. Es, en resumen, si no fuera más que lo dicho, la cosa más estúpida e inútil que existe.

Pero si hemos de describirla mediante tantas negaciones y si nada cabe decir *sobre* ella o *sobre* cualquier otra cosa, ¿con qué derecho negamos que constituye un cero psíquico? Y los "relacionistas" ¿no tendrían razón después de todo?

En la inocente palabra "sobre" reside la solución del enigma, y es una solución bastante sencilla cuando se busca francamente. La mejor introducción a ello será un párrafo de un libro citado con mucha frecuencia, la *Exploratio Phi-losophica* de John Grote (London, 1865, pág. 60). Escribe Grote:

"Nuestro conocimiento puede considerarse de dos maneras, o de otro modo, podemos hablar de dos formas del "objeto" del conocimiento empleando el siguiente lenguaje: *conocemos* una cosa, un hombre, etc., o bien, *conocemos* tales y tales cosas *sobre* la cosa, el hombre, etc. El lenguaje, en general, siguiendo su instinto verdaderamente lógico, distingue entre estas dos aplicaciones de la noción de conocimiento, el uno como *guw=nai*, *noscere*, *kennen*, *connaître*, el otro como *ei)de)nai*, *scire*, *wissen*, *savoir*. En su origen, el primero puede considerarse como lo que he llamado fenoménico, que es la noción de conocimiento como intimidad o familiaridad con que se conoce; esta noción es tal vez más afín a la comunicación corporal fenoménica y es menos puramente intelectual que la otra; es la clase de conocimiento que tenemos de una cosa por la presentación a los sentidos, o su representación, en una imagen o tipo, una *Vorstellung*., La otra, que es la que expresamos en juicios o proposiciones, y que está incorporada en *Begriffe* o conceptos sin ninguna necesaria representación imaginativa, es, en su origen, la noción más intelectual del conocimiento. No hay razón, sin embargo, para que no expresemos nuestro conocimiento, cualquiera que sea su clase, de ambas maneras, a condición de que no lo expresemos confusamente en la misma proposición o razonamiento.

Indudablemente si nuestra supuesta sensación de q es (si en efecto es

conocimiento) únicamente conocimiento del mero tipo-intimidad (*acquaintance-type*) sería como ordeñar un cabrito, como dirían los antiguos, pretender deducir conclusiones de lo imposible. Y tan injusto es, después de nuestro fracaso, volver sobre ello y llamarlo una nada psíquica, como sería proclamar el carácter no-lácteo de toda la especie caprina. Pero toda la industriosisidad de la escuela hegeliana intentando empujar a la sensación simple fuera del recinto del reconocimiento filosófico se funda sobre una falsa posición. Es siempre la "falta de lenguaje" de la sensación, su incapacidad para "enunciar" ¹⁷ nada lo que constituye la noción misma de su falta de sentido, y lo que justifica al que estudia el conocimiento por situarla fuera de la existencia. La "significación", en el sentido de signo de otros estados mentales, se toma como única función de que tenemos estados mentales; y de la percepción de que nuestra pequeña sensación primitiva no tiene todavía significado en este sentido literal, se pasa fácilmente a llamarla, en primer lugar, carente de significado, en segundo sin sentido, después vacua y finalmente, absurda e inadmisibile. Pero en esta liquidación universal, en este persistente deslizamiento y deslizamiento de la intimidad directa en el "conocimiento-sobre", hasta que al fin no queda nada que se pueda suponer obtenido por el conocimiento, ¿no desaparece toda "significación" de la situación? Y cuando nuestro conocimiento sobre las cosas ha alcanzado su nunca finalizada perfección, ¿no necesitará cobijar a su lado y mezclar intrincadamente con él alguna intimidad con las cosas todas sobre las que versa?

Ahora bien, nuestra supuesta pequeña sensación nos da un *qué*; y si se suceden otras sensaciones que recuerden la primera, su *qué* puede considerarse como sujeto o predicado de algún conocimiento-sobre, de algún juicio, percibiendo relaciones entre él y otros *qués* que las otras sensaciones puedan conocer. La hasta aquí muda *q* recibirá, pues, un nombre y podrá hablar al fin. Pero todo nombre, como saben los estudiantes de lógica, tiene su "denotación", y ésta significa siempre realidad o contenido, sin relaciones *ab extra* o con sus relaciones internas sin analizar, como la *q* que se supone conocida por nuestra primitiva sensación. Ninguna proposición que exprese una relación de ninguna otra clase es posible, excepto sobre la base de un conocimiento preliminar con tales "hechos", con tal contenido como éste. Que *q* sea fragancia, odontalgia otra especie de sensación más compleja, como la luna llena rielando en el abismo azul, el caso es que siempre debe aparecer en aquella

¹⁷ Véase, por ejemplo, la Introducción de Green al *Tratado de la naturaleza humana* de Hume. Pág. 36.

simple forma y habrá de, ser mantenida firmemente en aquella primera intención antes de que pueda obtenerse algún conocimiento "sobre" ello. El conocimiento *sobre* ello es *ello* con un contexto añadido. Deshágase ello, y lo que se añada ya no podrá ser contexto¹⁸.

Dejemos esta objeción, pero amplíemos así nuestra tesis: si existiera en el universo una q distinta de la q de la sensación, la última podría saber algo acerca de una entidad emitida por sí misma; saber que, como tal mero saber, sería difícil imaginarle susceptible de perfeccionamiento o crecimiento, ya que era completo a su modo; lo que nos obligaría (si no rehusamos llamar al saber conocimiento) a decir, no sólo que la sensación es cognoscitiva, sino que todas las cualidades de la sensación, "*en cuanto que nada existe fuera de ellas que se les parezca*", son sensaciones *de* cualidades de existencia y percepciones del hecho exterior. El punto capital de la vindicación de la función cognoscitiva de la sensación primera radica, como se advertirá, en el descubrimiento de que q existe en otra parte que en ella. En caso de que no se hubiera hecho este descubrimiento no podríamos estar seguros de que la sensación era cognoscitiva; y en el caso de que no existiera nada fuera que se pudiera descubrir, tendríamos que llamar sueño a la sensación. Pero la sensación misma no puede hacer el descubrimiento. Su propia q es la única q que abarca; y su propia naturaleza no se altera en una partícula por poseer la autotranscendente función de conocimiento o añadida a ella o quitada. La función es accidental, sintética y no analítica, y cae fuera y no dentro de su ser¹⁹.

¹⁸ ¹ Si al entrar A exclama B: "¿No has visto a mi hermano en la escalera?", pensaremos que la respuesta de A podría ser: "lo he visto, ciertamente, pero ignoraba que era tu hermano"; la ignorancia de la fraternidad no impide la capacidad de ver. Pero quienes a causa de la falta de conexión de los primeros actos con los que nos ponemos en contacto, los niegan como "conocidos" por nosotros, para ser consecuentes deberían mantener que si A no percibió el parentesco del hombre de la escalera con B debería haber sido imposible que lo hubiera visto.

¹⁹ ¹ Parece extraño llamar accidental a tan importante función, pero no veo cómo podremos solventar la cuestión. Lo mismo que si al partir de la realidad y preguntarnos cómo puede conocerse sólo podríamos contestar invocando una sensación que la *reconstruirá* en su modo particular más peculiar, así al partir de la sensación y preguntar cómo puede llegar a conocer, sólo podremos responder invocando una realidad que la *reconstruirá* en su modo más público. No obstante, en cualquier caso el dato de que partimos seguirá siendo el mismo. Es fácil perderse en misterios verbales sobre la diferencia entre cualidad de la sensación y sensación de la cualidad, entre recibir y reconstruir el conocimiento de una realidad. Pero al fin debemos confesar que la noción de un conocimiento real implica un dualismo inmediato del cognoscente y lo conocido. Véase la *Metaphysics*, de Bowne, Nueva

Una sensación siente, como un fusil dispara. Si no hay nada que sea sentido o herido, descargan en sí mismos, *ins blaue hinein*. No obstante, si se les opone algo, entonces no sienten o disparan sino que hieren y conocen.

Pero surge ahora una objeción más grave que las anteriores. Nosotros los críticos consideramos y vemos una q real y una sensación de q , y a causa de que ambas se parecen, decimos que la una conoce a la otra. Pero, ¿qué derecho tenemos a decir esto hasta que sepamos que la sensación de q significa o representa exactamente *lo mismo* que la otra q ? Supongamos, en vez de una q , un número de q 's reales. Si el fusil dispara y da en una podemos ver fácilmente que una de ellas está tocada. Pero, ¿cómo distinguiremos cuál es la que conoce la sensación? Conoce la que representa, pero ¿cuál representa? En este sentido no manifiesta propósito alguno. Simplemente se parece de un modo indiferenciado, y parecerse "per se" no es necesariamente significar o representar. Los huevos se parecen entre sí pero no por esto representan, significan o conocen los unos a los otros. Y si se dice que esto es porque ninguno de ellos es una sensación, entonces imaginamos que el mundo no consta sino de odontalgias, que son sensaciones que se parecen exactamente las unas a las otras; en este caso, ¿se conocerían estas mejor entre sí?

El caso de q como mera cualidad, lo mismo que el de la odontalgia, es completamente distinto de su existencia como cosa individual y concreta. Prácticamente no hay prueba para decidir si la sensación de una mera cualidad significa representarla o no. Respecto a la cualidad no puede hacer más que semejarle a ella, sencillamente porque no puede hacerse nada con una cualidad abstracta. Existiendo sin conexión o medio ambiente o *principium individuationis*, una quiddidad sin ninguna heceidad, una idea platónica, e incluso los duplicados de tal cualidad (si fueran posibles) serían indiscernibles, y no habría indicación ni se alteraría ningún resultado si la sensación representaba esta copia o aquélla o si simplemente se asemeja a la cualidad sin intentar representarla.

Si concedemos ahora un genuino pluralismo de copias a la cualidad q , asignando a cada una un *contexto* que la distinga de sus compañeras, podemos

York, 1882, págs., 403-412, y varios pasajes de la *Logic*, de Lotze, § 308. (No es bueno haber usado la palabra "inmediato". 1909).

pasar a explicar qué copia de ella conoce la sensación, extendiendo también nuestro principio de semejanza al contexto y diciendo que la sensación conoce al singular q cuyo contexto es duplicado más exactamente. Pero aquí surge de nuevo la duda teórica: ¿son conocimiento la duplicación y la coincidencia? El fusil demuestra a qué q apunta y dispara *rompiéndola*. Hasta que la sensación nos pueda mostrar qué q señala y conoce, de una manera igualmente efectiva, ¿por qué no hemos de ser libres de negar que tampoco señala o conoce a cualesquiera de las q 's y afirmar que la palabra "semejanza" describe completamente su relación con la realidad?

De hecho, toda sensación efectiva nos muestra, con tanta evidencia como el fusil, a qué q apunta; prácticamente, en casos concretos, la cuestión se decide por un elemento que hasta ahora hemos dejado aparte. Pasemos de las abstracciones a ejemplos posibles y pidamos a nuestro *deus ex machina* que nos construya un mundo más rico. Supongamos que me envía, por ejemplo, un sueño sobre la muerte de un hombre determinado, y supongamos que al mismo tiempo causa la muerte a este hombre. ¿Cómo decidiría espontáneamente nuestro instinto práctico si era éste un caso de conocimiento de la realidad, o sólo una especie de coincidencia maravillosa de una realidad que se parecía a mi sueño? Casos tan embrollados como éste son los que reúne con afán la Sociedad de Investigaciones Psíquicas intentando interpretarlos del modo más razonable.

Si mi sueño fuera el único de esta clase que hubiera tenido en mi vida, si los detalles de la muerte en el sueño difirieran mucho de los detalles de la muerte real, y si mi sueño no me condujera a reaccionar sobre la muerte, incuestionablemente deberíamos considerarla como una extraña coincidencia, y además sin valor. Pero si la muerte en el sueño tuviera muchos detalles, conviniendo punto por punto con cada rasgo de la muerte real; si constantemente tuviera yo tales sueños, todos igualmente perfectos, y si al despertarme tuviera el hábito de *actuar* inmediatamente como si

fueran ciertos, logrando así ventaja sobre las demás personas menos instruidas acerca del caso, tendríamos que admitir con toda seguridad que yo poseía cierta misteriosa especie de clarividente poder, y que mis sueños, de modo inescrutable, significaban exactamente las realidades que *se* figuraban, y que la palabra "coincidencia" no lograba expresar el fondo del problema. Se disiparían todas las dudas si resultaba que en mis sueños tenía yo la facultad de *interferir* en el curso de la realidad y de hacer que los acontecimientos siguieran este o aquel camino, según soñara yo que habían de hacerlo.

Entonces, al menos, sería cierto que mis vigilantes críticos y mi yo sonador estaban tratando de lo mismo.

Y de este modo deciden los hombres tal cuestión, invariablemente. "*El darse las consecuencias prácticas del sueño*" en el mundo real y *el grado* de semejanza entre los dos mundos, son los criterios de que usan instintivamente ²⁰.

Toda sensación existe por y para la acción, y no se necesita actualmente ningún argumento para demostrar estas verdades. Pero por una singular disposición de la naturaleza, que podría haber sido diferente, *mis sensaciones actúan sobre las realidades dentro de mi mundo de crítico*. A menos, pues, que mi crítico pueda probar que mi sensación no "apunta" a aquellas realidades sobre las que actúa, ¿cómo puede continuar dudando de que él y yo somos conocedores análogos de uno y el mismo mundo real? Si la acción se realiza en un mundo, éste debe ser el mundo al que la sensación se dirige; si se realiza en otro mundo, éste otro será el mundo que la sensación tiene en cuenta. Si vuestra sensación no aporta fruto en mi mundo, la considero totalmente separada de mi mundo. La llamo solipsismo y llamo a su mundo un mundo de sueños. Si vuestra odontalgia no os induce a *actuar* como si la padeciera yo, ni incluso como si yo tuviera una existencia separada] si no me decís: "¡sé cuánto debe sufrir usted!", ni me indicáis un remedio, entonces niego que vuestra sensación, aunque se parezca a la mía, conozca realmente la mía. No

²⁰ ¹ Es cierto que el intransigente objetante podría volver a la carga y admitiendo que un sueño reflejará completamente el universo real y que todas las acciones soñadas se correspondieran instantáneamente por acciones duplicadas en este universo, insistir aún en que esto no es sino armonía, y que está lejos de ser claro si el mundo de los sueños se refiere a aquel otro mundo, cuyos detalles copia tan fielmente. Esta cuestión conduce de lleno a la metafísica. No impugno su importancia, y la justicia me obliga a decir que a no ser por las enseñanzas de mi colega el doctor Josiah Royce, no hubiera captado toda su fuerza ni esclarecido tanto mi propio punto de vista práctico y psicológico. En esta ocasión prefiero adherirme firmemente a aquel punto de vista, pero espero que vean antes la luz las críticas más importantes del doctor Royce sobre la función del conocer. (Me refiero en esta nota al libro de Royce *Religious aspect of philosophy* que se iba a publicar entonces. Mantenía este libro poderoso que la noción de "referencia" implicaba la de un espíritu comprensivo que poseyera la *q* real y la *q* mental, y que utilizaría la última expresamente como un símbolo de la primera. En aquel tiempo yo no pude refutar esta opinión trascendentalista. Después, en gran parte por influencia del profesor D. S. Miller (véase su ensayo *The meaning of truth and error* en la "Philosophical Review", de 1893, vol., II, pág. 403) comprendí que cualquier actuación claramente experimentable serviría como intermediaria exactamente del mismo modo que lo harían las intenciones absolutas del espíritu.

manifiesta señales de ser cognoscente, señales que son absolutamente necesarias para que la admita como tal.

Antes de que penséis en mi mundo debéis afectarlo; antes de que penséis mucho sobre él debéis afectarlo mucho; y antes de que yo pueda estar seguro de que lo pensáis *como yo lo pienso*, debéis afectarlo *exactamente como yo lo haría* si estuviera en vuestro lugar. Yo entonces, vuestro crítico, creeré de buen grado no sólo que estamos pensando sobre la misma realidad sino que la pensamos *del mismo modo* y en la misma extensión.

Sin los efectos prácticos de las sensaciones de nuestro prójimo sobre nuestro propio mundo, nunca sospecharíamos en absoluto la existencia de las sensaciones de nuestro prójimo, y por supuesto no nos hallaríamos actuando como críticos, tal como lo hacemos en este artículo. La constitución de la naturaleza es muy peculiar. En nuestro mundo existen determinados objetos llamados cuerpos humanos que se mueven y actúan sobre los otros objetos, y los motivos de su acción son, en general, lo que serían los motivos de nuestra acción si fueran ellos nuestros cuerpos. Emplean palabras y gestos que, si los empleáramos, tendrían pensamientos tras de sí, y no obstante, no meros pensamientos *überhaupt*, sino determinados pensamientos estrictamente. Creo que tendréis la noción de fuego en general porque os veo actuar hacia este fuego en mi habitación, exactamente como yo lo hago —lo atizo, me caliento, etc.—. Pero esto me induce a creer que si sentís "el fuego" enteramente es *éste* el fuego que sentís. De hecho, cuando nos hacemos críticos psicológicos no es a fuerza de descubrir a qué realidad se "parece" una sensación cómo hallamos lo que la realidad significa. Primero somos conscientes de lo que significa y luego suponemos que es aquella a la que se parece. Vemos que una y otra contemplan los mismos objetos, apuntan a ellos y los transfieren de varios modos, y por esto esperamos y confiamos en que todas nuestras sensaciones se parezcan a la realidad y entre sí. Pero esto es algo de lo que teóricamente nunca estamos seguros. Prácticamente sería un caso de *grübelnsucht* si un rufián apaleaba y asaltaba mi cuerpo, emplear mucho tiempo en sutiles especulaciones respecto a si su visión de mi cuerpo se parecía a la mía o si el cuerpo que realmente deseaba injuriar no sería a sus ojos un cuerpo totalmente distinto del mío. El punto de vista práctico barre tales telarañas metafísicas. Si lo que él tiene en la mente no es "mi" cuerpo, ¿por qué lo hemos de llamar cuerpo? Su pensamiento es inferido por mí como un término a cuya existencia atribuimos las cosas que ocurren. La inferencia no tiene sentido si el término, una vez inferido, se separa de su conexión con el cuerpo que me lo hizo inferir y se une con otro que de ningún modo es el mío. No importa el.

rompecabezas metafísico de cómo dos mentes, la del rufián y la mía, *pueden* significar el mismo cuerpo. Los hombres que ven a los cuerpos de los demás compartir el mismo espacio, pisar la misma tierra, chapotear en la misma agua, resonar el mismo aire, perseguir la misma caza y comer en el mismo plato, prácticamente nunca creerán en un pluralismo de mundos solipsistas.

Sin embargo, el caso es diferente donde las acciones que ocasiona una mente no tienen efecto en el mundo de la otra. Esto es lo que sucede en la poesía y en el mundo de la fantasía. Todo el mundo, por ejemplo, conoce *Ivanhoe*; pero si nos atenemos a la narración pura y simple sin considerar los hechos de su producción pocas personas dudarían en admitir que existen tantos *Ivanhoes* diferentes como mentes diferentes que conozcan la novela ²¹. El hecho de que todos estos *Ivanhoes* se parezcan entre sí no prueba lo contrario. Pero si la alteración que un hombre hiciera en su versión, repercutiera inmediatamente en todas las demás versiones ocasionando cambios, entonces todos estaríamos fácilmente de acuerdo en que todos pensaban el mismo *Ivanhoe*, y, fuera o no fantasía, constituía un pequeño mundo común a todos ellos.

Llegados a este punto podemos reanudar nuestra tesis y perfeccionarla. Dando aún a la realidad el nombre de *q* y dejando que lo garantice la sensación del crítico, podemos decir que se tendrá por cognoscente de *q*

²¹ Es decir, no existe un *Ivanhoe real* ni incluso en la mente de sir Walter Scott cuando escribía la novela. Este *Ivanhoe* es únicamente el *primero* de los *Ivanhoe-solipsismos*. Es cierto que podemos hacer un *Ivanhoe real* si queremos y decir entonces que los otros *Ivanhoes* lo conocen o no, según que se refieran a él y se parezcan o no a la novela. Esto se realiza presentando a sir Walter Scott como autor del *Ivanhoe real*, y haciendo así un complejo objeto de ambos. Este objeto, no obstante, no es una narración pura y simple. Tiene relaciones dinámicas con el mundo común a la experiencia de todos los lectores. El *Ivanhoe* de sir Walter Scott se imprimió en volúmenes que todos podemos manejar y a los que nos referimos cuando queremos saber cuál de nuestras versiones es la verdadera, es decir, la original de Scott. Podemos ver el manuscrito, y en resumen podemos retroceder a la mente de Scott por muchas vías y canales de este mundo real de nuestra experiencia, cosa que en modo alguno podemos hacer con *Ivanhoe* o *Rebeca*, el *Templario* o *Isaac de York* de la novela tomados como tales y separados de las condiciones en que fueron producidos. Dondequiera, pues, tenemos la misma prueba: ¿podemos pasar continuamente de dos objetos en dos mentes a un tercer objeto que parece estar en ambas mentes, a causa de que cada una de ellas siente toda modificación impresa en ella por la otra? Si es así, los dos primeros objetos expresados son derivados, al menos, del tercer objeto mismo, y puede afirmarse que, si se parecen el uno al otro, se refieren a una y la misma realidad.

cualquier otra sensación, a condición de que ambas se parezcan y se refieran a q , bien modificando a q directamente, o modificando alguna otra realidad, p o r , que los críticos conocen como continua con q . O dicho más brevemente: *la sensación de q conoce cualquier realidad que se le parezca y que opere sobre ella directa o indirectamente*. Si se le parece sin operar, es un sueño; si opera sin parecersele, es un error²².

Es de temer que el lector pueda considerar esta fórmula insignificante y obvia, y apenas merecedora de ocupar tantas páginas, especialmente cuando considere que los únicos casos a los que se aplica son *perceptos* y que todo el campo del pensar simbólico o conceptual parece eludir su comprensión. Cuando la realidad es cosa material, acto o estado de conciencia del que juzga, se puede reflejar en la mente y operar sobre ella –en el último caso, por

²² ¹ Entre tales errores están aquellos casos en los que nuestra sensación opera sobre una realidad que se le parece parcialmente y sin embargo, no lo pretende: por ejemplo, cuando tomo su paraguas en lugar de coger el mío. No puede decirse que conozca su paraguas o el mío, al cual identificará después mi sensación por completo. Lo estoy confundiendo a ambos, estoy equivocando sus detalles, etc.

Acabamos de hablar como si el crítico fuera necesariamente una mente, y la sensación criticada otra. Pero la sensación criticada y su crítico pueden ser, más pronto o más tarde, sensaciones de la misma mente, y puede parecer aquí que podemos dispensarnos de la noción de operar para demostrar que el crítico y lo criticado se están refiriendo a representar y significar lo *mismo*. Creemos que vemos directamente nuestras sensaciones pasadas y sin llamarlas sabemos a qué se refieren. Al menos, podemos siempre fijar la intención de nuestra sensación presente y hacer que se refiera a la misma realidad a que cada una de nuestras sensaciones pasadas puede haberse referido. Así, pues, no necesitamos "operar" aquí para estar seguros de que la sensación y su crítico significan la misma q real. ¡Pero tanto mejor si así fuera! Hemos resuelto el caso más complejo y difícil en nuestro texto y podemos continuar con el más fácil. Lo principal ahora es detenerse en la Psicología práctica, ignorando las dificultades metafísicas.

Una observación más. Se advertirá que nuestra fórmula no contiene nada que corresponda al gran principio del conocer establecido por el profesor Ferrier en sus *Institutes of Metaphysic* y adoptado aparentemente por todos los seguidores de Fichte; principio, según el cual, para que se constituya el conocimiento debe existir conocimiento de la mente cognoscente junto con lo que sea conocido: no q , como hemos supuesto, sino q más yo mismo debe ser lo menos que pueda conocer. Es cierto que el sentido común de la humanidad nunca sueña con usar tal principio cuando intenta discriminar entre estados conscientes que son conocimiento y estados conscientes que no lo son. Así, pues el principio de Ferrier, si tiene alguna importancia, debe serlo respecto a la posibilidad metafísica de la conciencia en general, y no respecto a la constitución prácticamente reconocida de la conciencia cognoscitiva. Podemos pasarlo de largo sin ocuparnos más de ello.

supuesto, indirectamente— tan pronto como se percibe. Pero hay muchas cogniciones, universalmente admitidas como tales, que ni reflejan ni operan sobre sus realidades.

En todo el campo del pensamiento simbólico estamos capacitados para pensar, hablar y alcanzar conclusiones —en resumen, conocer— sobre realidades particulares sin poseer en nuestra conciencia subjetiva ninguna sustancia mental que se les parezca ni aún remotamente. Las conocemos mediante el lenguaje, que no despierta otra conciencia fuera de su sonido; conocemos qué realidades son por el vislumbre más débil y fragmentario de alguna conexión remota que puedan tener y no por imaginárnoslas directamente a ellas mismas. Como los entendimientos pueden diferir en este caso, hablaré en primera persona. Estoy seguro de que mi propio pensar corriente tiene *palabras* para su material casi exclusivamente subjetivo, palabras que se hacen inteligibles por referencia a alguna realidad situada más allá del horizonte de la conciencia directa y de la que me doy cuenta únicamente como de un término *más* existente en una dirección determinada, a la que pueden conducir las palabras pero que no conducen aún. El *tema* o *asunto* de las palabras es, por lo común, algo hacia lo que parezco inclinarme hacia atrás, casi como si moviera mi dedo pulgar hacia mi hombro para señalar algo, sin mirar alrededor, en la seguridad de encontrarlo allí. El *resultado* o *conclusión* de las palabras es algo hacia lo que parezco inclinar mi cabeza hacia adelante, como asintiendo a su existencia, aunque toda mi vista mental entrevea alguna vacilante imagen conectada con ella, la que, no obstante, si sólo está dotada con la sensación de familiaridad y realidad me hace sentir que el todo al que pertenece es racional, real y acomodada al caso.

Aquí, pues, hay conciencia cognoscitiva en gran escala, y a pesar de que lo que conoce apenas se le parece en grado mínimo. La fórmula últimamente establecida para nuestra tesis, por lo tanto, debe perfeccionarse. Ahora podemos expresarla así: *Un percepto conoce cualquier realidad sobre la que directa o indirectamente opere y se le parezca; una sensación conceptual o pensamiento conoce* ²³ *una realidad siempre que actual o potencialmente termine en un percepto que opere sobre, o se asemeje a aquella realidad, o que, de otro modo, se halle conectada con ella o con su contexto.* El percepto último puede ser sensación o idea sensorial; y cuando digo que el pensamiento debe *terminar* en tal percepto quiero decir que, en último término, debe ser capaz de conducir allí a través de la

²³ 1 Es un incompleto "pensamiento sobre" aquella realidad, ya que la realidad es su asunto, etc.

experiencia práctica si el término es una sensación, o a través de la sugerencia habitual o lógica, si es sólo una imagen en la mente.

Un ejemplo aclarará este punto. Abro el primer libro que tomo y leo la primera frase que cae ante mis ojos: "Newton vió en los cielos la obra de Dios del mismo modo que Paley la vió en el reino animal". Inmediatamente considero la frase e intento analizar el estado subjetivo en que me dí cuenta rápidamente de ella mientras la leía. En primer lugar existía una sensación evidente de que la frase era inteligible y racional y ligada al mundo de las realidades. Había también un sentido de congruencia o armonía entre "Newton", "Paley" y "Dios". No existía una imagen aparente que uniera las palabras "cielos", "obra" o "Dios"; eran sólo palabras. En cuanto a "reino animal" creo que había una vaga conciencia (acaso fuera una imagen de las etapas zoológicas) del Museo de Zoología de la ciudad de Cambridge, donde escribo. Con la palabra "Paley" la representación, igualmente vaga, de un librito encuadernado en piel, y con "Newton" una bella y precisa visión de un busto con una ensortijada peluca. Ésta es toda la materia mental que puedo descubrir en mi primera conciencia del significado de esta frase, y temo que no todo estuviera presente si hubiera leído el libro normalmente, sin hacerlo en plan de experimento. A pesar de esto mi conciencia era verdaderamente cognoscitiva. La frase es "sobre realidades" que mi crítico psicológico – al que no debemos olvidar – reconoce como tales, incluso cuando reconoce mi sensación clara de que *son* realidades, y mi aquiescencia en la rectitud general de lo que conozco de ellas, es un verdadero conocimiento de mi parte. Ahora bien, ¿qué es lo que justifica que mi crítico sea tan benigno como éste? Esta conciencia mía tan singularmente inadecuada, formada de símbolos que ni se parecen ni afectan a las realidades que representan, ¿cómo puedo estar seguro de que conoce las realidades mismas que lleva en la mente?

La seguridad reside en que en innumerables casos semejantes ha visto tales pensamientos simbólicos inadecuados, al desenvolverse, acabar en perceptos que prácticamente modificaron y presumiblemente se asemejaron al suyo propio. Con la palabra "desvolverse" se quiere decir obedecer sus tendencias siguiendo las sugerencias presentes en ellas en su origen, actuando en la dirección en que parecen apuntar, desvaneciendo la penumbra, aclarando la aureola, desenredando la franja, que forma parte de su composición, y en medio de la que parece hallarse conscientemente su más sustantivo núcleo de contenido subjetivo. Así, pues, puedo desarrollar mi pensamiento en la dirección de Paley procurándome el volumen de piel castaña y trayendo los pasajes sobre el reino animal ante los ojos del crítico.

Puedo satisfacer a éste por el hecho de que las palabras significan para mí exactamente lo que para él, y mostrándole *in concreto* los mismos animales, y su ordenación, de que tratan las páginas. Yo puedo obtener las obras y los retratos de Newton; o siguiendo la sugestión que en mí evoca la peluca, puedo hacer que penetre mi crítico en las cuestiones del siglo XVII pertenecientes al ambiente de Newton, para mostrar que la palabra "Newton" tiene el mismo *locus* y relaciones en nuestras mentes. Finalmente puedo, de palabra y de obra, persuadirle de que lo que entiendo por Dios y los cielos y la analogía de la obra es exactamente lo que él quiere decir también.

Mi demostración, en última instancia, es para sus *sentidos*. Mi pensamiento me hace obrar sobre sus sentidos como él mismo actuaría sobre ellos si persiguiera las consecuencias de una percepción suya. Prácticamente, pues, *mi* pensamiento acaba en *sus* realidades. Él supone de buena gana, por lo tanto, que es *de* ellas, e interiormente, que se *asemejan* a lo que sería su propio pensamiento si fuera de la misma clase simbólica que el mío. Y el punto central, la base y el apoyo de esta persuasión mental es la operación sensible a que mi pensamiento me induce, o me puede inducir, para traer ante mis ojos el libro de Paley, o el retrato de Newton, etc.

En última instancia, pues, creemos que todos conocemos, pensamos y hablamos sobre el mismo mundo porque *creemos que poseemos en común nuestros perceptos*. Y creemos esto porque los perceptos de cada uno nos parece que están cambiando a consecuencia de los cambios en los perceptos de los otros. En el primer momento yo no soy para ti sino un percepto tuyo. No obstante, de pronto abro y te muestro mi libro pronunciando a la vez ciertos sonidos. Estos actos son también perceptos tuyos, pero semejan de tal modo actos tuyos con sensaciones incitándolos a actuar que no puedes dudar de que yo tengo también estas sensaciones, o que el libro es un libro que ambos sentimos en nuestros mundos. Que sea sentido del mismo modo; que mis sensaciones sobre él se parezcan a las tuyas, es algo de lo que nunca podemos estar seguros pero que presumimos como la hipótesis más sencilla que responde al caso. De hecho, nunca *estamos* seguros de ello, y como "*erkenntnistheoretiker*" sólo podemos decir que de las sensaciones que no deban parecerse entre sí ni uno ni otro, podemos afirmar la misma cosa al mismo tiempo ²⁴. Si cada uno tiene por realidad su propio percepto está obligado a decir del percepto del otro que, aunque pueda *pretender* aquella

²⁴ 1 Aunque ambos puedan terminar en la misma cosa y ser pensamientos incompletos "sobre" ella.

realidad y demostrarla produciendo cambios sobre ella, sin embargo, si no se le parece es completamente falsa y equivocada ²⁵.

Y si esto es así de los perceptos ; cuánto más lo será de modos de pensar más elevados! Incluso en la esfera de la sensación las personas son, probablemente, bastante diferentes. El estudio comparativo de los elementos conceptuales más sencillos parece demostrar todavía una divergencia más amplia. Y cuando se trata de teorías generales y actitudes emotivas hacia la vida, indudablemente es tiempo de decir con Thackeray: "Amigo mío, bajo tu sombrero y el mío se mueven dos universos distintos".

¿Qué nos podrá evitar e impedir volar separadamente dentro de un caos de solipsismos que se repelen mutuamente? ¿Mediante qué se pueden hacer comunes varias mentes? Únicamente por la mutua semejanza de aquellas de nuestras sensaciones perceptuales que tienen esta facultad de modificarse la una a la otra, *que son meros conocimientos de intimidad mudos*, y que deben también parecerse a sus realidades o no conocerlas rectamente en modo alguno. Todo nuestro "conocimiento-sobre" debe acabar en tales clases de conocimientos-de-intimidad, y llevar un sentido de este posible fin como parte de su contenido. Estos perceptos, estos *termini*, estas cosas sensibles, estas meras materias-de-intimidad son las únicas realidades que conocemos directamente, y toda la historia de nuestro pensamiento es la historia de nuestra sustitución de una de ellas por otra, y la reducción del sustituto al estado de un signo conceptual. Estas sensaciones, aunque se hallen menospreciadas por algunos pensadores, son la madre Tierra, el ancladero, la roca firme, el primero y el último límite, el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de la mente. Nuestro intento debe ser encontrar estos *termini* de la sensación, y a ello debemos dirigir nuestros más elevados pensamientos. Ellos acaban la discusión; destruyen la falsa presunción de conocimiento, y sin ellos estamos perdidos. Si dos hombres actúan de igual modo sobre un percepto creen sentir lo mismo acerca de él; si no es así sospechan que lo conocen de modo diverso. Nunca podemos estar seguros de entendernos hasta que no sometemos la

^{25 2} La diferencia entre idealismo y realismo es aquí indiferente. Lo expuesto en el texto está de acuerdo con cualquiera de las dos teorías. Una ley por la que un precepto mental mío haya de cambiar el tuyo directamente no es más misteriosa que una ley por la que se haya de producir, en primer lugar, un cambio en la realidad física, y luego la realidad cambie la tuya. En cualquier caso, tú y yo parecemos entretreídos en un mundo continuo y no constituimos un par de solipsismos.

cuestión a esta prueba ²⁶. Por esto es por lo que las discusiones metafísicas son algo así como combatir contra el aire; carecen de consecuencias prácticas del orden de la sensación. Por otra parte las teorías científicas acaban siempre en perceptos definidos. Vosotros podéis deducir una posible sensación de vuestra teoría y llevándome al laboratorio probar que vuestra teoría acerca de mi mundo es cierta dándome tal sensación. Bello es el volar de la razón conceptual por el alto espacio de la verdad. No es una maravilla que los filósofos estén aún deslumbrados por ello, ni que desdeñen la baja tierra de la sensación de la que se elevó la diosa. Pero ¡ay, si nunca vuelve a la Tierra para conocerla! —*Nirgends haften dann die unsicheren Sholen*—, todo caprichoso viento la agitará y como un globo de fuego en la noche se perderá entre las estrellas.

NOTA. — El lector advertirá fácilmente que mucho de lo dicho sobre la función de la verdad, desarrollado posteriormente en *Pragmatismo*, estaba ya explícito en este artículo y mucho también se definió más tarde. En este primer artículo hallamos afirmado categóricamente:

1. Que la realidad es externa a la verdadera idea.
2. Que el crítico lector o epistemólogo con sus creencias propias, garantizan la existencia de la realidad.
3. Que el ambiente experimentable es como el vehículo o medio de enlace entre el conocedor y lo conocido y produce la *relación* cognoscitiva.
4. Que la noción de *apuntar* a la realidad, por este medio, es una condición de lo que se entiende por conocerla.
5. Que el *parecerse* a ella y eventualmente afectarla, es lo que determina el apuntar a ella y no a ninguna otra cosa.
6. Que queda eliminado el "*golfo epistemológico*" de tal modo que toda la

²⁶ ¹ "No hay distinción de significado tan delicada que no consista en algo que no sea una posible diferencia de práctica. . . Parece, pues, que la regla para obtener el más alto grado de claridad de aprehensión es como sigue: considerar qué efectos, que concebiblemente puedan ocasionar resultados prácticos, tiene el objeto que concebimos. Así, pues, nuestra concepción de estos efectos es toda nuestra concepción del objeto". Charles S. Peirce: "How to make our Ideas clear", en *Popular Science Monthly*. Nueva York, enero 1878, pág. 293.

relación verdad cae dentro de las continuidades de la experiencia concreta, y está constituida de procesos particulares que varían con cada objeto y sujeto y son susceptibles de describirse en detalle.

Defectos en este primer trabajo son:

1. La preponderancia, probablemente indebida, dada a la semejanza que aunque es una función fundamental en el verdadero conocer es con frecuencia innecesaria.
2. La inadecuada acentuación dada al operar sobre el objeto mismo, que en muchos casos es indudablemente decisiva respecto al ser a que nos referimos, pero que a menudo puede faltar o ser sustituida por operaciones sobre otras cosas relativas al objeto.
3. El imperfecto desarrollo de la generalizada noción

de *actuabilidad* de la sensación o idea como equivalente a aquella *adaptación satisfactoria* a la realidad particular que constituye la verdad de la idea. Es esta noción más generalizada, que comprende especificaciones tales como apuntar, adecuación, operar o asemejarse lo que distingue las opiniones desarrolladas por Dewey y Schiller y por mí mismo.

4. La consideración dada en la página 39 de los perceptos como la única esfera de la realidad. Ahora trato de los conceptos como una esfera coordinada.

El ensayo siguiente es un tratado un poco más amplio del tema por parte del autor.

LOS TIGRES EN LA INDIA²⁷

Hay dos modos de conocer cosas: inmediata o intuitivamente y conceptual o representativamente. Aunque cosas tales como el papel blanco que está ante nuestros ojos pueden conocerse intuitivamente, la mayoría de las cosas que conocemos, como los tigres que existen en la actualidad en la India, por

²⁷ 1 Extracto de una comunicación presidencial a la "American Psychological Association", publicada en la *Psychological Review*, vol. II, pág. 105 (1895).

ejemplo, o el sistema de filosofía escolástico, se conocen sólo representativa o simbólicamente.

Para fijar nuestras ideas supongamos que, en primer lugar, tomamos un caso de conocimiento conceptual, que puede ser, como hemos dicho, nuestro conocimiento de los tigres en la India. ¿Qué queremos significar exactamente aquí al decir que conocemos los tigres? ¿Cuál es el hecho preciso de que el conocer, tan confiadamente pretendido, sea *conocido-como*, según la frase tan poco elegante pero tan valiosa de Shadworth Hodgson?

La mayoría de las personas responderían que lo que queremos significar por conocer los tigres es aprehenderlos, aunque naturalmente estén lejos de nosotros, es decir, estar de algún modo presentes a nuestro pensamiento; o que nuestro conocimiento de ellos es conocido como presencia de nuestro pensamiento para ellos. Generalmente se hace un gran misterio de esta peculiar presencia en ausencia; la filosofía escolástica, que es sólo el sentido común convertido en pedantería, la explicaría como una determinada clase de existencia de los tigres en nuestra mente, llamada "inexistencia intencional". Finalmente, muchas personas dirían que lo que queremos significar por conocer los tigres es *apuntar* mentalmente hacia ellos mientras nos hallamos sentados aquí.

Ahora bien, ¿qué queremos decir con *apuntar* en tal caso como éste? ¿Cuál es aquí el apuntar conocido-cómo?

A esta pregunta tendré que dar una respuesta muy prosaica; una respuesta que niegue no sólo los prejuicios del sentido común y del escolasticismo, sino también los de casi todos los epistemólogos que he leído. Resumiéndola, la respuesta es ésta: el apuntar de nuestro pensamiento a los tigres se conoce sólo y simplemente como un proceso de asociaciones mentales y de consecuencias motoras que siguen al pensamiento, y que lo dirigirían armoniosamente, de continuarse, hacia algún contexto real o ideal o incluso a la presencia inmediata, de los tigres. El apuntar se conoce como un rechazar a un jaguar, si nos lo pretendieran hacer pasar por un tigre; como un asentimiento a un tigre real, si nos lo mostraran. Se conoce como la facultad que tenemos para expresar toda clase de proposiciones que no contradigan a otras que son ciertas de los tigres reales. Se conoce incluso este apuntar, si tomamos muy en serio a los tigres, como acciones nuestras que pueden terminar en tigres directamente intuidos, como lo serían si hiciéramos un viaje a la India con objeto de cazarlos y traernos unas cuantas pieles de esos pícaros rayados que

hemos situado allí. En todo esto no hay autotranscendencia de nuestras imágenes mentales *consideradas en sí mismas*. Son un hecho fenoménico, como los tigres son otro hecho, y el apuntar de las imágenes a los tigres, es una relación intra-experimental perfectamente trivial *si se concede la existencia de un mundo correlacionado*. En suma, las ideas y los tigres se hallan en sí mismas tan sueltas y separadas, usando el lenguaje de Hume, como puedan estarlo dos cosas cualesquiera; y el apuntar significaría en este caso una operación tan externa y adventicia como cualquier otra que produzca la naturaleza²⁸.

Confío en que ahora se estará de acuerdo conmigo en que no existe ningún misterio especial en el conocimiento representativo, sino sólo un encadenamiento exterior de intermediarios físicos o mentales que unen el pensamiento y la cosa. *Conocer un objeto es aquí dirigirse hacia él a través de una conexión que proporciona el mundo*. Todo esto fue expuesto con la mayor claridad por nuestro colega D. S. Miller en nuestra reunión en Nueva York en las navidades pasadas, y le estoy agradecido por confirmar mi, algunas veces, vacilante opinión ²⁹.

Pasemos ahora al caso del conocimiento intuitivo o íntimo con un objeto y sea éste el papel blanco que aparece ante nuestra vista. La sustancia-pensamiento y la sustancia-cosa son en este caso de la misma indistinguible naturaleza, como vimos hace un momento, y no existe conexión de intermediarios o asociados que se den, y separen, entre el pensamiento y la cosa. No hay aquí "presencia en la ausencia" ni "apuntar" sino más bien un abarcar del papel por el pensamiento; está claro que el conocer no se puede explicar ahora exactamente como lo fue cuando eran su objeto los tigres. Acentuados por toda nuestra experiencia existen estados de conocimiento inmediato como el indicado. De algún modo nuestra creencia se basa siempre en datos últimos como la blancura, la suavidad o la forma rectangular de este papel. Que tales cualidades sean realmente aspectos últimos del ser o que sean sólo suposiciones provisionales nuestras, mantenidas hasta que nos informemos

²⁸ ¹ Suele decirse que una piedra de un campo puede *adecuarse* al agujero de otro campo. Pero la relación de *adecuación*, mientras no exista alguien que la lleve y la arroje en él, es sólo el nombre para el hecho de que tal acto *puede* ocurrir. Igualmente con el conocer los tigres en este momento. Es sólo un nombre previo para un proceso posterior asociativo y final que *puede* ocurrir.

²⁹ ¹ Véanse los artículos del doctor Miller sobre "Verdad y Error" y sobre "Contenido y Función", publicados en la *Philosophical Review*, julio, 1893, y noviembre, 1895, respectivamente.

mejor, carece de importancia para nuestra presente investigación. En tanto que las creemos, vemos nuestro objeto cara a cara. ¿Qué queremos decir ahora con "conocer" tal clase de objeto como éste? Pues éste, ¿no sería también el modo por el que conoceríamos al tigre si nuestra idea conceptual de él terminara por conducirnos a su cueva? Este estudio no debe convertirse en demasiado extenso, de manera que contestaré esta objeción en muy pocas palabras. Primero diré esto: en tanto que el papel blanco u otro dato último de nuestra experiencia se considera que entra también en la experiencia de los otros, y nosotros al conocerlo somos inducidos a conocerlo tanto en un caso como en otro; en tanto que, además, se considera como una mera máscara de ocultas moléculas que experiencias de otro orden, ahora imposibles, pueden algún día poner de relieve; en tanto que se repite aquí el caso de los tigres en la India el conocer sólo puede consistir, puesto que las cosas conocidas son experiencias abstraídas, en pasar suavemente hacia ellas a través de las conexiones intermediarias que el mundo proporciona. Pero si nuestra visión privada del papel se considera abstraída de todo otro acontecimiento, como si constituyera por sí sola el universo (lo que cabe hacer perfectamente, pues por algo podemos comprender lo contrario) entonces el papel visto y la visión de él son sólo dos nombres para un hecho indivisible que, propiamente llamado, es el *datum*, o *el fenómeno o la experiencia*. El papel está en la mente y la mente está alrededor del papel, porque el papel y la mente son sólo dos nombres que se dan después a la experiencia cuando, considerada en un mundo más amplio del que forma parte, sus conexiones se trazan en diferentes direcciones

³⁰. *Conocer inmediata o intuitivamente es, pues, para el contenido mental y el objeto,*

^{30 1} Lo que se quiere decir con esto es que "la experiencia" puede referirse a dos de los grandes sistemas asociativos, al de la historia mental del experimentador, o al de los hechos experimentados del mundo. La experiencia forma parte de ambos sistemas y puede considerarse indudablemente como uno de sus puntos de intersección. Cabe trazar una línea vertical para representar su historia mental; pero el mismo objeto, *O*, aparece también en la



historia mental de personas distintas representadas por otras líneas verticales. Cesa así de ser la propiedad privada de una experiencia y se convierte, por decirlo así, en una cosa compartida o común. Podemos trazar de este modo su historia externa y representarla por una línea horizontal. (También es conocida representativamente en otros puntos de las líneas verticales, o intuitivamente además, de modo que la línea de su desarrollo externo tendría que ser curva y desviada, aunque yo la trazo recta por simplificar.) En cualquier

ser idéntico. Ésta es una definición muy diferente de la que dimos del conocimiento representativo, pero ni una ni otra implican aquellas nociones misteriosas de autotrascendencia y presencia en la ausencia que son parte esencial de las ideas del conocimiento de filósofos y no filósofos ³¹.

HUMANISMO Y VERDAD³²

Al recibir del director de *Mind* unas galeradas del artículo de Bradley "Verdad y práctica" considero este envío como una sugestión para unirme a la polémica sobre "Pragmatismo" que parece haber empezado tan seriamente. Como mi nombre ha sido emparejado al movimiento, me parece una buena medida aceptar la sugestión, y mucho más, teniendo en cuenta que en algunos sectores se me ha concedido más valor del que merezco, y en otros menos probablemente del que me pertenece.

Comenzaré, ante todo, por lo que se refiere a la palabra "pragmatismo". Lo que yo he hecho ha sido utilizar el término para indicar un método que realiza discusiones abstractas. El significado serio de un concepto, dice Peirce, reside en la diferencia concreta que con respecto a algo le hará el ser verdad. Esforcémonos en traer todas las concepciones debatidas a esta prueba pragmática y evitaremos vanas disputas: si no existe diferencia práctica acerca de cuál de dos enunciaciones es verdadera, entonces lo que realmente ocurre es que hay sólo una enunciación en dos formas verbales; si no hay diferencia práctica en que una enunciación dada sea verdadera o falsa, entonces la

caso, sin embargo, es la misma sustancia la que figura en todas las series de líneas.

³¹ ² Observará el lector que el texto está escrito desde el punto de vista del realismo ingenuo o del sentido común, y elude la controversia idealista.

³² ¹ Reimpreso, con ligeras modificaciones verbales, de *Mind*, vol. XIII, N. S., pág. 457 (octubre de 1904). Se han hecho un par de interpolaciones de otro artículo de *Mind*: "Humanismo y verdad, una vez más", del volumen XIV.

enunciación carece de significado real. En ningún caso hay nada que merezca discutirse: podemos ahorrarnos el tiempo y pasar a cosas más importantes.

Todo lo que implica, pues, el método pragmático es que las verdades deben *tener* consecuencias prácticas ³³.

En Inglaterra se le ha dado a la palabra un uso todavía más amplio: que la verdad de una enunciación *consiste* en sus consecuencias, y especialmente en sus buenas consecuencias. Aquí no se trata ya de cuestiones de método enteramente, y puesto que mi pragmatismo y este pragmatismo más amplio son tan diferentes –y lo bastante importantes ambos para tener nombres diversos– creo que la proposición de Schiller de llamar a este pragmatismo más amplio por el nombre de "humanismo" es excelente y debería adoptarse. El otro puede seguir llamándose "método pragmático".

He leído en los seis meses pasados muchas críticas hostiles a las publicaciones de Schiller y Dewey, pero, excepto la elaborada acusación de Bradley, no las tengo a mano mientras escribo y las he olvidado en gran parte. Creo que una discusión libre del tema por mi parte sería, en cualquier caso, más útil que intentar una polémica para rebatir detalladamente estas críticas. Bradley se ocupa de Schiller y repetidamente se confiesa incapaz de comprender sus ideas; evidentemente no ha intentado hacerlo con simpatía, y lamento mucho decir que, a mi parecer, su laborioso artículo no arroja absolutamente ninguna luz sobre el tema. Considero que es en su totalidad una *ignoratio elenchi* por lo que lo paso por alto enteramente.

El tema es difícil, sin duda. El pensamiento de Dewey y Schiller es, ante todo, una inducción, una generalización que actúa libre de toda clase de enredos. Si es verdadero, implica una reafirmación de nociones tradicionales. Es una especie de producto intelectual que no alcanzó una forma de expresión clásica cuando se promulgó por primera vez. El crítico no debe, por lo tanto, mostrarse demasiado exigente y meticuloso al ocuparse de él, sino que debe considerarlo en su totalidad y especialmente considerar sus posibles alternativas. Se debería intentar, también, aplicarlo primero a un ejemplo, luego a otro, para ver cómo actúa. Me parece que no es caso de ejecución inmediata porque exista el convencimiento de que es intrínsecamente absurdo, contradictorio consigo mismo, o porque quede caricaturizado al reducirlo a

³³ 1 Práctico en el sentido de *particular*, no en el sentido de que sus consecuencias no puedan ser tanto *mentales* como físicas.

una forma esquelética. El humanismo, en efecto, se parece mucho más a uno de esos cambios seculares que ocurren en la opinión pública de la noche a la mañana, por decirlo así, llevados sobre mareas *too deep for sound or foam*, que sobreviven a todas las brusquedades y extravagancias de sus abogados, que no cabe fijar absolutamente en ninguna enunciación esencial, ni destruir de un golpe decisivo.

Tales fueron los cambios de la aristocracia a la democracia, del gusto clásico al romántico, del sentimiento teísta al panteísta, del modo estático de comprender la vida al evolucionista, cambios de los que hemos sido espectadores. El escolasticismo opone aún a tales cambios el método de refutación por razones decisivas individuales, mostrando que la nueva visión envuelve autocontradicción o se opone a algún principio fundamental. Pero esto es como querer detener a un río clavando una estaca en medio del lecho. El agua sigue su curso rodeando al obstáculo, y todo seguirá lo mismo. Leyendo a alguno de nuestros contradictores, recordaba un poco a aquellos escritores católicos que refutan el darwinismo diciéndonos que las especies más elevadas no pueden proceder de las inferiores porque *minus nequit gignere plus*, o que la noción de transformación es absurda porque implica que las especies tienden a su propia destrucción y que violaría el principio de que toda realidad tiende a perseverar en su propia forma. El punto de vista es demasiado miope, demasiado rígido y cerrado para considerarlo como argumento inductivo. Las generalizaciones amplias en la ciencia siempre se encuentran con estas sumarias refutaciones en sus primeros días; pero aquéllas sobreviven y entonces las refutaciones suenan a algo extrañamente anticuado y escolástico. No puedo evitar la sospecha de que la teoría humanística está pasando actualmente por esta clase de pretendida refutación.

Condición indispensable para comprender al humanismo es convertirse uno mismo en un espíritu inductivo, desprenderse de definiciones rigurosas y seguir las líneas de menor resistencia "en conjunto". "En otros términos — diría un contradictor—: hacer que el intelecto sea más moldeable". "Bien — replicaría yo—, incluso eso, si es que no quiere usar una expresión más cortés. Pues el humanismo al concebir lo más "cierto" como lo más "satisfactorio" (términos de Dewey) tiene sinceramente que renunciar a la argumentación rectilínea y a los antiguos ideales de rigor y finalidad. Es precisamente en este temperamento de renunciación, tan diferente del temperamento del escepticismo pirrónico, en lo que consiste esencialmente el espíritu del humanismo. La satisfacción ha de medirse por una multitud de

"standards", algunos de los cuales sabemos que pueden fallar en un caso dado, y lo que es más satisfactorio que cualquier alternativa presente puede ser el fin de una suma de *pluses* y *minuses* respecto a los cuales sólo podemos confiar que por ulteriores correcciones y progresos quepa llegar algún día a un máximo de uno y a un mínimo de otro. Significa un cambio real de corazón, un rompimiento con las esperanzas absolutistas adoptar esta opinión inductiva de las condiciones de la creencia.

Tal como yo lo entiendo, el modo pragmático de ver las cosas debe su esencia al hundimiento que se ha producido en los viejos conceptos de verdad científica en los últimos cincuenta años. "Dios geometriza", se acostumbraba a decir, y se creía que los elementos de Euclides reproducían literalmente su geometrizar. Existe una "razón" eterna e inmutable, y se suponía que su voz reverberaba en *Bárbara y Celarent*. Lo mismo ocurría con las "leyes de la naturaleza" físicas y químicas, y con las clasificaciones de la historia natural; todas se suponían que eran duplicados exactos y exclusivos de arquitectos prehumanos enterrados en las estructuras de las cosas y en los que nos permitiría penetrar la chispa de divinidad escondida en nuestro intelecto. Se pensaba que la anatomía del mundo *es* lógica y que su lógica es la de un profesor de Universidad. Hasta 1850 casi todo el mundo creía que las ciencias expresaban verdades que eran copias exactas de un código definido de realidades no humanas. Pero la enormemente rápida multiplicación de teorías en estos últimos años, ha trastornado el concepto de que cualquiera de ellas sea de un género de cosas más literalmente objetivo que otras. Hay tantas geometrías, tantas lógicas, tantas hipótesis físicas y químicas, tantas clasificaciones, cada una de ellas buena para muchas cosas pero no para todas, que hemos comprendido que incluso la fórmula más cierta puede ser un artificio humano y no una transcripción literal. Oímos ahora que las leyes científicas se consideran como una "taquigrafía conceptual", verdaderas en cuanto que son útiles, pero nada más. Nuestra mente ha llegado a tolerar el símbolo en vez de la reproducción, la aproximación en lugar de la exactitud, la plasticidad en vez del rigor. La Energética que mide la mera faz de los fenómenos sensibles para describir en una simple fórmula todos sus cambios de "nivel" es la última palabra de este humanismo científico, para el cual quedan fuera las encuestas, bastante notables, sobre la razón de que exista una congruencia tan curiosa entre el mundo y la mente, pero que en cualquier caso hace a toda nuestra noción de la verdad científica más flexible y jovial de lo que acostumbraba a ser.

Es dudoso que exista actualmente algún teorizante, ya sea en matemáticas,

lógica, física o biología que se imagine a sí mismo como un literal reeditor de procesos de naturaleza o pensamientos de Dios. Las formas principales de nuestro pensar, la separación de sujetos y predicados, los juicios negativos, hipotéticos y disyuntivos son puramente hábitos humanos. El éter, como dijo lord Salisbury, sólo es un nombre para el verbo ondular; y muchas de nuestras ideas teológicas son consideradas como humanistas en un grado semejante, incluso por los que las llaman "verdaderas".

Imagino que estos cambios *en* los conceptos corrientes de verdad son los que dieron el impulso original a las tesis de Dewey y Schiller. En nuestro ambiente actual flota la sospecha de que la superioridad de una de nuestras fórmulas sobre otras debe consistir no tanto en su "objetividad" literal cuanto en sus cualidades subjetivas, es decir su utilidad, su "elegancia" o su congruencia con nuestras creencias restantes. Rindiéndonos a estas sospechas, y generalizando, caemos en algo parecido al estado humanístico de la mente. Concebimos la verdad en todas partes no como duplicación, sino como adición; no como construcción de copias internas de realidades ya completas, sino más bien como colaboración con realidades para ocasionar un resultado más claro. Evidentemente este estado mental está al principio lleno de vaguedad y ambigüedad. "Colaborar" es un término vago; en cualquier caso debe comprender concepciones y ordenaciones lógicas. "Más claro" es aún más vago. La verdad debe aportar pensamientos claros, así como aclarar el camino para la acción. El término más vago de todos es "realidad". El único modo de someter a prueba un programa semejante es aplicarlo a los varios tipos de verdad con la esperanza de lograr una explicación que sea más precisa. Toda hipótesis que obligue a una revisión tal tiene un gran mérito, aunque finalmente pruebe que no es válida: pues nos pone en una mejor comunicación con el tema en conjunto. Es mejor táctica dar a la teoría mucha "cuerda" y ver lo que da de sí que obstruirla desde el comienzo con repetidas acusaciones de autocontradicción. Creo, por lo tanto, que la actitud provisional recomendable para el lector es hacer un decidido esfuerzo para simpatizar mentalmente con el humanismo.

Cuando yo me he hallado simpatizando con el humanismo he acabado por pensar que significa lo siguiente:

La experiencia es un proceso que constantemente nos da que digerir nuevas materias. Mediante la masa de creencias de que ya estamos en posesión, operamos intelectualmente asimilándolas, rechazándolas o reordenándolas en diversos grados. Algunas de las ideas percibidas son adquisiciones recientes

nuestras, pero la mayoría de ellas son tradiciones del sentido común de la raza. No existe probablemente una tradición del sentido común, de todas las que conocemos, que no sea, en primera instancia, un descubrimiento genuino, una generalización inductiva como las más recientes del átomo, de la inercia, de la energía, de la acción refleja o de la supervivencia del más apto. Los conceptos de tiempo y espacio como simples receptáculos continuos; la distinción entre pensamientos y cosas, materia y espíritu; entre sujetos permanentes y atributos cambiantes; la concepción de clases y sus correspondientes subclases; la separación entre relaciones causadas regularmente y fortuitas; todas éstas fueron seguramente conquistas realizadas por nuestros antepasados en tiempos históricos en sus intentos de convertir el caos de sus toscas experiencias respectivas en algo ordenado y equitativo. Han alcanzado un uso tan importante como *denkmittel* que, actualmente, constituyen parte de la estructura misma de nuestra mente. No podemos manejarlas libremente. Ninguna experiencia puede perturbarlas sino que por el contrario, ellas interpretan toda experiencia asignándoles su lugar respectivo.

Pero, ¿con qué objeto? Para que podamos prever mejor el curso de nuestras experiencias, comunicar una con otra, dirigir nuestra vida por reglas. También para que podamos tener una visión mental más limpia, más clara, más comprensiva.

La mayor conquista del sentido común, después del descubrimiento de un tiempo y un espacio es, probablemente, el concepto de cosas de existencia permanente. La primera vez que a un niño se le cae un sonajero de las manos no mira para ver adonde ha ido a parar. Acepta la no-percepción como aniquilación hasta que halla una creencia mejor. Que nuestras percepciones significan *seres*, sonajeros que existen, los tengamos o no en nuestras manos, se convierte en una interpretación tan luminosa de lo que nos sucede que, una vez empleada, nunca la olvidamos. Se aplica con igual fortuna a cosas y a personas, a la esfera objetiva y a la inferida. Aunque un Berkeley, un Mill o un Cornelius puedan criticarla, *actúa*; y en la vida práctica nunca pensamos en "volver atrás" sobre lo que ella nos dice o leer nuestras experiencias aferentes en otros términos. Sin duda, podemos imaginar especulativamente un estado de experiencia "pura" antes de haberse formado la hipótesis de objetos permanentes detrás de su flujo, y podemos operar con la idea de que algún genio primitivo podría haber tramado una hipótesis diferente. Pero ciertamente no podemos imaginar en la actualidad que habrían sido las diversas hipótesis, pues la categoría de realidad transperceptual es ahora uno de los fundamentos de nuestra vida. Nuestros pensamientos deben emplearla

aún si han de poseer razonabilidad y verdad.

Esta noción de algo *primero* en la forma de una experiencia pura caótica que suscita cuestiones, de un *segundo* en forma de categorías fundamentales, desde hace tiempo arraigado en la estructura de nuestra conciencia y prácticamente irreversible, que define el marco general dentro del que deben darse las respuestas, y de un *tercero* que da los detalles de las respuestas en las formas más congruentes con nuestras necesidades vitales es, según lo considero yo, la esencia de la concepción humanística. Representa la experiencia en su prístina pureza y envuelta en predicados tan históricamente desarrollados que podemos considerarla como algo poco más que un *Otro* o un *Que* que la mente, según frase de Bradley, "encuentra", y a cuya presencia estimulante respondemos con modos de pensar que llamamos "verdaderos" en proporción a como facilitan nuestras actividades mentales o físicas y nos proporcionan fuerza externa y paz interna. Pero si el *Otro*, el universal *Que* tiene en sí mismo una estructura interna definida, o si, en caso de que la tenga, la estructura se asemeja a cualquiera de nuestros predicados *ques*, ésta es una cuestión que el humanismo deja sin tocar. Para nosotros, en cualquier caso —insiste—, la realidad es una acumulación de nuestras invenciones intelectuales propias, y la lucha por la "verdad" en nuestros progresivos tratos con ella es siempre una lucha para actuar con nuevos nombres y adjetivos, alterando lo antiguo lo menos posible.

Es difícil comprender por qué la propia lógica de Bradley o su metafísica lo han de obligar a discutir esta concepción. Podría muy bien adoptarla *verbatim et literatim* si quisiera, y prescindir de su peculiar absoluto siguiendo en esto el buen ejemplo del profesor Royce. Bergson en Francia, y sus discípulos el físico Wilbois y Leroy, son completamente humanistas en el sentido expuesto. También parece serlo el profesor Milhaud y al gran Poincaré le falta poco. En Alemania el nombre de Simmel se ofrece como el de un humanista radical. Mach y su escuela, Hertz y Ostwald deben clasificarse como humanistas. La doctrina se halla en el ambiente y debe discutirse con tranquilidad.

El mejor modo de hacerlo sería ver la alternativa a que da lugar. ¿De qué se trata realmente? Sus críticos no hacen una declaración explícita, y sólo el profesor Royce ha formulado algo con claridad. El primer servicio del humanismo a la filosofía parece, pues, consistir en que probablemente obligará a quienes no les gusta a bucear en sus propios corazones y entendimientos. Forzará al análisis a mostrarse abiertamente y se convertirá en el orden del día. Actualmente la perezosa tradición de que la verdad es

adaequatio intellectus et rei parece contradecirse. La única sugestión de Bradley es que el pensamiento "debe corresponder a un ser determinado que no puede decirse que esté hecho por él", y evidentemente esto no proporciona nueva luz sobre el asunto. ¿Qué quiere decir la palabra "corresponder"? ¿Dónde está el "ser"? ¿Qué clase de cosas son las "determinaciones" y qué se entiende en este caso particular por "no estar hecho"?

El humanismo procede inmediatamente a valorar estos epítetos. Corresponemos de algún modo con lo que nos relacionamos. Si es una cosa podemos producir una copia exacta de ella, o simplemente podemos sentirla como existente en un lugar determinado. Si es una demanda podemos obedecerla sin conocer de ella nada más que su exigencia. Si es una proposición podemos estar de acuerdo no contradiciéndola, dejándola pasar. Si es una relación entre cosas podemos actuar sobre la primera de modo que quedemos fuera al darse la segunda. Si es algo inaccesible podemos sustituirlo por un objeto hipotético que teniendo las mismas consecuencias cifre para nosotros resultados reales. En general, sólo podemos simplemente "añadir a ello nuestro pensamiento", y si "sufre la adición" y toda la situación se prolonga y enriquece armoniosamente, el pensamiento pasará a ser verdadero.

En cuanto a los concomitantes de los seres así correspondidos, aunque puedan estar tanto fuera como dentro del pensamiento actual, el humanismo no ve motivos para decir que se hallan fuera de la experiencia finita misma. Pragmáticamente su realidad significa que nos sometemos a ellos, que los tomamos en cuenta, nos gusten o no, pero esto debemos hacerlo eternamente con otras experiencias que no sean las nuestras. Todo el sistema con el que la experiencia presente debe corresponder "adecuadamente" puede ser continuo con la misma experiencia presente. La realidad, considerada como experiencia distinta de la actual, podría ser o el legado de la experiencia pasada o el contenido de la experiencia futura. Sus determinaciones para nosotros son, en todo caso, los adjetivos que les aplican nuestros actos de juzgar, que son esencialmente cosas humanísticas. Decir que nuestro pensamiento no "hace" a esta realidad significa pragmáticamente que si nuestro pensamiento particular fuera aniquilado, la realidad aún existiría en alguna forma, aunque posiblemente sería una forma a la que le faltaría algo que nuestro pensamiento proporciona.

Que la realidad es "independiente" significa que existe algo en toda experiencia que escapa a nuestro arbitrario control. Si es una experiencia

sensible, coacciona a nuestra atención; si es una secuencia, no podemos invertirla; si comparamos dos términos, sólo podemos llegar a un resultado. Hay un empuje, una urgencia, dentro de nuestra misma experiencia, contra la que somos impotentes en conjunto, y que nos conduce en una dirección que es el destino de nuestra creencia. Puede o no ser verdad que este rumbo de la experiencia misma sea en última instancia debido a algo independiente de toda experiencia posible. Puede existir o no una "*ding an sich*" más allá de la experiencia que haga rodar a la bola, o un "absoluto" que eternamente resida detrás de todas las sucesivas determinaciones que ha hecho el pensamiento humano. Pero dentro de nuestra experiencia misma, en todo caso, dice el humanismo, unas determinaciones se muestran como independientes de otras; algunas cuestiones, si las planteamos, sólo pueden responderse de un modo; algunos seres, si los suponemos, debe suponerse que han existido antes de la suposición; algunas relaciones, si es que existen, deben existir en tanto que existan sus términos.

Así, pues, la verdad significa según el humanismo, la relación de las partes menos fijas de la experiencia (predicados) a otras partes más fijas relativamente (sujetos), y nada nos obliga a buscarla en una relación de experiencia como tal a algo más allá de la misma. Podemos permanecer en casa, pues nuestra conducta como sujetos de experiencia está cercada por todos lados. Las fuerzas ofensivas y defensivas son ejercidas por nuestros propios objetos, y el concepto de la verdad como algo opuesto a caprichosidad o licencia, crece inevitablemente de un modo solipsista dentro de cada vida humana.

Tan evidente es todo esto que un cargo muy corriente contra los escritores humanistas "me produce hastío". ¿Cómo puede distinguir un deweyista la sinceridad del *bluff*?, se me preguntó en una reunión filosófica donde hablé de los *Studies*, de Dewey. "¿Cómo puede el mero³⁴ pragmatista sentir deber alguno de pensar correctamente?", es la objeción hecha por el profesor Royce. Bradley a su vez dice que si un humanista comprende su propia doctrina "debe admitir como verdad cualquier idea por loca que sea, si alguien la considera tal". Y el profesor Taylor describe al pragmatismo como el creer lo que a uno le plazca y llamarlo verdad.

Me parece sorprendente este superficial sentido de las condiciones bajo las

³⁴ 1 No conozco a ningún "mero" pragmatista, si esta cualidad significa aquí, como parece, la negación de toda concreción en el pensamiento del pragmatista .

que se desenvuelve actualmente el pensamiento de los hombres. Los críticos citados parecen suponer que si se abandona a sí misma la débil barquilla de nuestra experiencia no seguirá rumbo alguno. Parecen decir que incluso aunque haya brújulas a bordo no habrá un polo hacia el que orientarse. Insisten en que debe haber direcciones de navegación absolutas, impuestas desde afuera, y una carta de navegar independiente agregada al mero viaje mismo, si es que se quiere llegar a puerto. Pero no está claro que, aun cuando existan tales direcciones de navegación absolutas en forma de *standares* prehumanos de verdad que *debamos* seguir, la única garantía de que los seguiremos, en efecto, deba residir en nuestro equipo humano. La palabra "deber" sería un *brutum fulmen*, a menos que existiera algo dentro de nuestra experiencia que nos obligara. De hecho, los creyentes más devotos en los *standards* absolutos deben admitir que los hombres fracasan en obedecerlos. A pesar de las prohibiciones eternas adviértese aquí la caprichosidad, y la existencia de cualquier cantidad de realidad *ante rem* no es una garantía contra el ilimitado error *in rebus* en que se incurre. La única garantía real que poseemos contra el licencioso pensar, es la presión circular de la experiencia misma, que nos entorpece con errores concretos, exista o no una realidad metaempírica. ¿Cómo sabe el partidario de la realidad absoluta lo que ésta le ordena pensar? No puede obtener una visión directa de lo absoluto, ni posee medios de imaginar qué es lo que ella quiere de él, a no ser que siga las huellas humanísticas. La única verdad que *aceptará* siempre prácticamente será aquella a la que le conduzcan sus experiencias finitas. El estado mental, que se atemoriza ante la idea de un cúmulo de experiencias si se abandona a ellas, y que augura protección del extraño nombre de un absoluto como si, a pesar de ser inoperante, representara una especie de seguridad espiritual, es análogo al modo de ser de aquellas buenas personas que, cuando tienen conocimiento de que existe una tendencia social que es condenable, solicitan, pudorosos y encolerizados, que "el Parlamento haga una ley contra ella", como si un impotente decreto pudiera solucionar el problema.

Todas las *sanciones* de una ley de verdad radican en la contextura misma de la experiencia. Absoluta o no, la verdad concreta "para nosotros" será siempre aquel modo de pensar en el que se combinen con más provecho varias experiencias.

Y sin embargo, el contrincante argüirá obstinadamente que el humanista tendrá siempre mayor libertad para actuar rápida y ampliamente con la verdad que el creyente en una esfera independiente de la realidad con rígidos arquetipos. Y si por este creyente nuestro contrincante significa al hombre que

pretende conocer el arquetipo y que lo fulmina, sin duda al humanista demostrará ser más flexible; pero no más flexible que el absolutista mismo, si éste sigue (como afortunadamente lo hacen nuestros absolutistas actuales) métodos empíricos de investigación en cuestiones concretas. Comparar hipótesis siempre es, seguramente, mejor que dogmatizar *ins blaue hinein*.

No obstante, esta probable flexibilidad de temple se le imputa al humanista como un pecado. Creyendo como cree que la verdad reside *in rebus* y que es en todo momento nuestra línea de más propicia reacción, se halla exento para siempre, como he oído decir a un sabio colega, de tratar de convertir adversarios, porque ¿no queda cumplido el propósito con su más propicia y momentánea reacción? Sólo el creyente en el sello de la verdad *ante rem* puede, en esta teoría, tratar de hacer conversos sin una autoneutralización. Pero, ¿puede existir ésta por pedir con urgencia una explicación cualquiera de la verdad? ¿Puede contradecir alguna vez la definición al hecho? Supongamos que la definición fuera: "La verdad es lo que me gusta decir". "Bien, siento que me gusta decir esto, y deseo que a usted le guste decirlo, y continuaré diciéndolo hasta que logre que convengan en ello". ¿Dónde existe aquí contradicción? Sea cualquiera lo que pueda entenderse por verdad, ésta es la clase de verdad que la frase puede contener. El "*temple*" que un aserto pueda implicar es una cuestión extralógica. Puede ser más ardiente en un individuo absolutista que en un humanista, pero no necesita ser así en otro. Y el humanista, por su parte, es perfectamente congruente al recorrer tierra y mar para hacer un prosélito, si es que su naturaleza es bastante entusiasta para intentarlo.

"Pero ¿cómo se *puede* ser entusiasta en una visión de las cosas que se sabe que en parte ha sido hecha por vosotros y que es susceptible de alterarse en el próximo minuto? ¿Cómo es posible devoción heroica hacia un ideal de verdad posible bajo tan despreciables condiciones?"

Ésta es exactamente otra de aquellas objeciones con las que los antihumanistas muestran su peculiar negligencia hacia las realidades de la situación. Si sólo siguieran el método pragmático y preguntaran: "¿Cómo *se conoce* la verdad? ¿Qué significa la verdad en la vía de los bienes terrenos?" verían que su nombre es el *inbegriff* de casi todo lo que es valioso en nuestras vidas. Lo verdadero es lo opuesto a todo cuanto es inestable, decepcionante, inútil, mentiroso e ilusorio, de todo cuanto es inconsistente y contradictorio, indemostrable y falto de fundamento, de todo cuanto es artificial y excéntrico, irreal en el sentido de tener poca importancia práctica. He aquí las razones

pragmáticas de por qué nos inclinamos a la verdad; la verdad nos salva de un mundo así estructurado. ¡ Qué maravilla que su simple nombre despierte un sentimiento de lealtad! ¡ Qué maravilla, especialmente, que todos los pequeños paraísos provisionales de la creencia del necio aparezcan como despreciables en comparación con su mero perseguimiento! Cuando los absolutistas rechazan el humanismo porque sienten que no es verdadero, esto significa que todo el hábito de sus necesidades mentales está ya unido a una visión diferente de la realidad en comparación con la cual el mundo humanístico no parece sino el capricho de unos cuantos jóvenes irresponsables. La que aquí habla es su propia masa de apercepción subjetiva en nombre de las naturalezas eternas y les ordena que rechacen nuestro humanismo en cuanto lo perciban. Exactamente igual nos ocurre a los humanistas cuando condenamos los sistemas de filosofía eternos, nobles, irreprochables, racionales, hieráticos. Éstos contradicen al *temperamento dramático* de la naturaleza en cuanto nuestro contacto con ella y nuestros hábitos de pensar nos han alejado de concebirla. Parecen los sistemas extrañamente personales y artificiales, cuando no burocráticos y profesionales en un grado absurdo. Los dejamos por la gran libre y agreste verdad tal como la sentimos constituida, con los mismos buenos propósitos que mueven a los racionalistas cuando desde nuestras rústicas moradas vuelven a las suyas más intelectuales, nítidas y claras ³⁵.

Basta esto para demostrar que el humanista no ignora el carácter de objetividad e independencia de la verdad. Pasemos ahora a lo que su oponente quiere decir cuando afirma que para ser verdaderos, nuestros

³⁵ 1 Me siento obligado a citar aquí como ejemplo del contraste entre los temples del humanista y del racionalista, en una esfera remota de la filosofía, las siguientes observaciones del *affaire* Dreyfus, escritas por alguien que nunca oyó hablar de humanismo o pragmatismo: "Autant que la Révolution, «l'Affaire» est désormais une de nos «origines». Si elle n'a pas fait ouvrir le goufre, c'est elle du moins qui a rendu patent et visible le long travail souterrain qui, silencieusement, avait préparé la séparation entre nos deux camps d'aujourd'hui, pour écarter enfin, d'un coup soudain, la France des traditionalistes (poseurs de principes, chercheurs d'unité, constructeurs de systèmes à priori) et la France éprise du fait positif et de libre examen; la France révolutionnaire et romantique si l'on veut, celle qui met tres haut l'individu, qui ne veut pas qu'un juste périsse, futce pour sauver la nation, et qui cherche la verité dans toutes ses parties aussi bien que dans une vue d'ensemble. . . Duclaux ne pouvait pas concevoir qu'on préférât quelque chose à la verité. Mais il voyait autour de lui de fort honnêtes gens qui, mettant en balance la vie d'un homme et la raison d'État, lui avouaient de quel poids léger ils jugeaient une simple existence individuelle, pour innocente qu'elle fût. C'étaient des classiques, des gens à qui l'ensemble seul importe". *La vie de Emile Duclaux*, por Mme. Em. D. Laval, 1906, páginas 243, 247-248.

pensamientos deben "corresponder".

Aquí la noción vulgar de correspondencia consiste en que los pensamientos deben *copiar* la realidad; *cognitio fit per assimilationem cogniti et cognoscentis*, y la filosofía, sin haber establecido satisfactoriamente la cuestión, parece haber aceptado esta idea instintivamente: las proposiciones se consideran verdaderas si copian al pensamiento eterno; los términos se consideran verdaderos si copian realidades extramentales. Implícitamente creo que la teoría de la copia ha inspirado a la mayor parte de las críticas que se han hecho contra el humanismo.

A priori, sin embargo, no parece evidente por sí mismo que la única tarea de nuestra mente con las realidades haya de ser copiarlas. Supongamos que el lector constituyera por un momento toda la realidad que hay en el universo, y después recibiera el anuncio de que va a ser creado otro ser que lo conocerá a él realmente. ¿Cómo se representará por adelantado el conocer? ¿Qué esperará que sea? Dudo mucho que se le ocurra imaginarlo como un mero copiar. ¿De qué utilidad le sería una segunda edición imperfecta de sí mismo en el interior del recién llegado? Parecería pura pérdida de una oportunidad propicia. La demanda lo sería probablemente de algo nuevo por completo. El lector concebiría el conocer humanísticamente, al "recién llegado", diciendo: *Debe notar mi presencia reaccionando ante ella de tal modo que nos produzca bien a ambos*. Si el copiar fuera un requisito para tal fin, "copiaría"; de otro modo "no copiaría." La esencia, en todo caso, no sería el copiar sino el enriquecimiento del mundo anterior.

Leí el otro día, en un libro del profesor Eucken, una frase: "*Die erhöhung des vorgefundenen daseins*" que me parece adecuada aquí. ¿Por qué no ha de ser la misión del pensamiento incrementar y elevar la existencia, en lugar de imitarla y reduplicarla? Nadie que haya leído a Lotze dejará de recordar su notable comentario sobre la visión ordinaria de las cualidades secundarias de la materia, infamadas como "ilusorias" porque no copian nada de la cosa. Lotze dice que es irracional la noción de un mundo completo en sí mismo, sobre el que actúe el pensamiento como un espejo pasivo, sin añadir nada al hecho. El pensamiento es, más bien, por sí mismo una parte momentánea del hecho y toda la misión del preexistente e insuficiente mundo de la materia sería sencillamente la de provocar al pensamiento a producir su suplemento más precioso.

En suma, "conocer", pues de algún modo podemos ver de antemano al

contrario, puede ser *sólo un modo de entrar en relaciones fructíferas con la realidad*, y el copiar puede ser o no, una de las relaciones.

Es fácil ver de qué tipo especial de conocer procede la teoría de la copia. En nuestro trato con los fenómenos naturales, el punto principal es ser capaz de predecir. La predicción, según Spencer, es todo el significado de la inteligencia. Cuando "la ley de la inteligencia" de Spencer dice que las relaciones internas y externas deben "corresponder", quiere decir que la distribución de términos en nuestros esquemas interiores de espacio y tiempo, deben ser una copia exacta de la distribución de los términos reales en el tiempo y espacio real. En estricta teoría los términos mentales mismos no necesitan responder a los términos reales en el sentido de copiarlos variadamente; son bastantes los términos simbólicos mentales, si se copian sólo los datos y lugares reales. Pero en nuestra vida cotidiana los términos mentales son imágenes y los reales sensaciones, y las imágenes copian tan a menudo a las sensaciones que nosotros consideramos fácilmente que el copiar de los términos, así como de las relaciones, es el significado natural del conocer. Entretanto, hay mucho escondido, incluso de esta verdad descriptiva común, en los símbolos verbales. Si nuestros símbolos *fit* al mundo, en el sentido de determinar rectamente nuestras esperanzas, incluso sería mejor que no copiaran sus términos.

Parece obvio que es acertada la explicación pragmática de toda esta rutina del conocimiento fenoménico. La verdad aquí es una relación, no de nuestras ideas a realidades no-humanas, sino de partes conceptuales de nuestra experiencia a partes del orden de la sensación. Son verdaderos aquellos pensamientos que nos guían hacia una *interacción benéfica* con cosas particulares sensibles cuando se presentan, las copien o no por adelantado.

A causa de la frecuencia del copiar en el conocimiento del hecho fenoménico, se ha supuesto que el copiar es también la esencia de la verdad en cuestiones racionales. Se ha supuesto que la Geometría y la Lógica deben copiar pensamientos ar-quetípicos en el Creador. Pero en estas esferas abstractas no hay necesidad de presuponer arquetipos. La mente es libre de tomar tantas cuentas del espacio, de hacer tantas agrupaciones numéricas, de hacer tantas clases y series, y puede comparar y analizar tan interminablemente, que la superabundancia misma de las ideas resultantes nos hace dudosa la preexistencia "objetiva" de sus modelos. Sería completamente erróneo suponer un Dios cuyo pensamiento consagrara las coordenadas rectangulares pero no las polares, o la notación de Jevons pero no la de Boole. Pero si, por otra parte, suponemos que Dios tiene el pensamiento previo de todo vuelo

posible de la fantasía humana en estas direcciones, su mente sería muy semejante a un ídolo hindú con tres cabezas, ocho brazos y seis pechos, demasiado redundante y doble para que nosotros aceptemos copiarla, y todo el concepto de copiar tendería a esfumarse de estas ciencias. Sus objetos pueden interpretarse mejor como creados paso a paso por los hombres, con tanta rapidez como los han ido concibiendo sucesivamente.

Si se preguntara ahora —si los triángulos, cuadrados, raíces cuadradas, géneros, etc., no son sino "artefactos" humanos improvisados—, cómo se puede saber tan rápidamente que sus propiedades y relaciones son "eternas", la respuesta humanística es fácil. Si los triángulos y los géneros son productos nuestros, podemos conservarlos invariables. Podemos hacerlos "intemporales" decretando expresamente que sobre *las cosas a que nos referimos* el tiempo no ejercerá ningún efecto que las altere, que están intencional y quizá ficticiamente abstraídas de toda condición y asociado corruptor real. Pero las relaciones entre objetos invariables serán en sí mismas invariables. Tales relaciones no pueden ser sucesos, pues por hipótesis nada sucederá a los objetos. En el último capítulo de mis *Principios de Psicología* he intentado mostrar³⁶ que sólo pueden ser relaciones de comparación. Parece que nadie ha advertido mi sugerencia y soy demasiado ignorante del desarrollo de las matemáticas para confiar mucho en mi propia opinión. No obstante, si fuera correcta resolvería perfectamente la dificultad. Las relaciones de comparación son una cuestión de inspección directa. Tan pronto como se comparan los objetos mentales se percibe si son o no semejantes. Bajo estas condiciones intemporales, sin embargo, una vez el mismo es siempre el mismo, y una vez diferente, siempre diferente. Esto es lo mismo que decir que las verdades relativas a los objetos de construcción humana son necesarias y eternas. Sólo podemos cambiar nuestras conclusiones cambiando primero nuestros datos.

Así, pues, toda la estructura de las ciencias *a priori* puede ser tratada como un producto de construcción humana. Como Locke sugirió hace tiempo, estas ciencias no tienen conexión inmediata con el hecho. Sólo *si* puede humanizarse un hecho identificándolo con cualesquiera de estos objetos ideales, lo que fuera verdad de los objetos lo será ahora también de los hechos. La verdad misma, en tanto, no sería originalmente copia de nada, sino únicamente una relación directamente percibida entre dos cosas mentales artificiales³⁷.

³⁶ 1 Vol. ii, pág. 641.

³⁷ 1 Cosas mentales que, naturalmente, son realidades dentro del mundo mental.

Consideramos ahora algunos tipos especiales de conocimiento para ver si les acomoda la explicación humanística. No necesitamos ampliación ulterior sobre los tipos lógico y matemático, ni necesitamos retornar al caso de nuestro conocimiento descriptivo del curso de la naturaleza. En cuanto que éste implica anticipación, aunque aquél *puede* significar copiar, necesita, como vimos, significar algo más que "estar dispuesto" por adelantado. Pero con muchos objetos distantes y futuros, nuestras relaciones prácticas son, hasta el último grado, potenciales y remotas. En ningún sentido podemos ahora estar dispuestos para la detención de la revolución de la Tierra porque la marea actúe como freno, por ejemplo; y respecto al pasado, aunque suponemos conocerlo fielmente, carecemos por completo de relaciones prácticas con él. Es obvio que aunque el punto de partida original de nuestra investigación para lograr descripciones fenoménicas exactas han sido intereses estrictamente prácticos, sin embargo se ha desenvuelto después un interés intrínseco en la mera función descriptiva. Deseamos explicaciones que sean verdaderas, tengan o no provecho colateral. La función primitiva se ha desarrollado en su demanda como mero ejercicio. Esta curiosidad teórica parece ser la *diferencia* humana característica, y el humanismo reconoce su enorme alcance. Una idea verdadera significa, pues, no sólo una idea que nos prepara para una percepción actual, sino también que podría prepararnos para una percepción meramente posible, o que, si se expresara, sugeriría percepciones posibles a los otros, o sugeriría percepciones actuales que el que habla no puede compartir. El *conjunto* de percepciones así pensadas de lo actual o de lo posible forma un sistema cuyo mantenimiento en forma estable y consistente es de indudable ventaja para nosotros; aquí es donde halla triunfante empleo la noción del sentido común de seres permanente». Los seres que actúan fuera del pensador explican, no sólo sus percepciones actuales, pasadas y futuras, sino sus percepciones posibles y las de cualquier otro. Por consiguiente, satisfacen nuestra necesidad teórica de un modo extraordinariamente bello. Pasamos a través de ellas de nuestro inmediato actual a lo extraño y potencial, y más atrás a lo futuro actual explicándonos innumerables detalles particulares por una sola causa. Como en esos panoramas circulares, en los que sobre un fondo de hierbas, matorrales, rocas y un cañón destruido, se dibuja un trozo de cielo, tierra, y de una furiosa batalla, continuándose el fondo tan acertadamente que el espectador no puede descubrir dónde acaba, así estos objetos conceptuales añadidos a nuestra realidad perceptual presente se funden con ella en todo el universo de nuestra creencia. A pesar de toda la

crítica berkeleyana, no dudamos de que las cosas existen. Aunque nuestro descubrimiento de alguna de ellas sólo date de ahora, decimos sin vacilar no sólo que *es* sino que *era*, como si por decirlo el pasado apareciera unido con más consistencia de lo que nos parece estar el presente. Tal es la verdad histórica. Moisés escribió el Pentateuco, pensamos, porque si no lo hubiera hecho, todos nuestros hábitos religiosos tendrían que deshacerse. Julio César existió realmente, o de otro modo no podríamos oír más de lo que nos enseña la Historia. Los trilobites vivieron alguna vez, o todos nuestros pensamientos acerca de los estratos geológicos se hundieren. El radium, descubierto tan sólo ayer, debe haber existido siempre, o falla su analogía con otros elementos naturales que son permanentes. En todo esto se advierte cómo una porción de nuestras creencias reacciona sobre otra para lograr el estado mental total más satisfactorio. Este estado mental, decimos, advierte la verdad, y creemos en el contenido de sus alumbramientos.

Naturalmente, si se toma la satisfacción en concreto, como algo sentido ahora, y si se entiende por verdad la verdad considerada abstractamente y verificada a la larga, no se las puede hacer iguales, pues es notorio que la satisfacción temporal es falsa con frecuencia. Sin embargo, en cada momento concreto, la verdad para cada hombre es lo que halla en aquel momento con el máximo de satisfacción para él; e igualmente, la verdad abstracta, la verdad verificada a la larga y la satisfacción abstracta, la satisfacción a la larga, coinciden. Si, en suma, comparamos lo concreto con lo concreto y lo abstracto con lo abstracto, lo verdadero y lo satisfactorio significan lo mismo. Sospecho que cierto enturbiamiento en las materias aquí tratadas es lo que hace al público filosófico tan impermeable a las pretensiones del humanismo.

El hecho fundamental de nuestra experiencia es que consiste en un proceso de cambio. Para el que cree en la verdad, en cualquier momento, ésta aparece como el área visible alrededor de una persona en un día de niebla, o como lo que George Eliot llama "la muralla de oscuridad vista por los pequeños ojos de los peces que alcanzan sólo un palmo en el ancho océano"; es un campo objetivo que se alarga a cada momento, del cual es él mismo el crítico y que después se altera o continúa inmutable. El crítico vé la primera verdad del creyente y su propia verdad, las compara una con otra y las comprueba o las refuta. Su campo de visión es la realidad independiente del primer pensamiento del creyente con el que debería corresponder aquel pensar. Pero el crítico mismo es sólo un creyente, y si todo el proceso de experiencia debiera terminar en aquel instante no habría otra realidad independiente conocida de otro modo con la que se pudiera comparar *su* pensamiento.

Lo inmediato en la experiencia lo es siempre de modo provisional en esta situación. El humanismo, por ejemplo, que comprendo y trato de defender con tanto ahínco es, desde mi punto de vista, la verdad más completa obtenida hasta la fecha. Pero debido al hecho de que toda experiencia es un proceso, ningún punto de vista puede jamás ser el último. Cada uno es insuficiente y romperá su equilibrio con ulteriores puntos de vista. Vosotros, adoptando algunos de estos últimos puntos en vuestras propias personas y creyendo en la realidad de otros, no convendréis en que mi punto de vista sea la verdad positiva, intemporal, la que importa, a menos de que demuestre y confirme que lo es. Vosotros generalizáis esto diciendo que cualquier opinión, por satisfactoria que sea, sólo puede considerarse verdadera, positiva y absolutamente, en cuanto que está de acuerdo con un *standard* que existe más allá de ella; y si olvidáis que este *standard* crece perpetuamente de modo endógeno dentro del tejido de las experiencias, podéis continuar diciendo descuidadamente que lo que distributivamente se sostiene de cada experiencia, se sostiene también colectivamente de toda experiencia, y que la experiencia como tal y en su totalidad debe cualquier verdad que pueda ser poseída a su correspondencia con realidades absolutas fuera de su propio ser. Ésta es, sin duda, la posición tradicional y popular. Del hecho de que las experiencias finitas hayan de apoyarse unas en otras, los filósofos pasan a la noción de que la experiencia, *überhaupt*, debe necesitar un apoyo absoluto. La negación de tal noción por el humanismo reside probablemente en la raíz de la mayor parte de la oposición que encuentra.

Pero ¿no volvemos otra vez al mundo, al elefante y a la tortuga? ³⁸ ¿No debe algo acabar apoyándose en tí mismo? El humanismo desea que la experiencia finita se apoye en sí misma. En alguna parte el ser debe enfrentarse inmediatamente con la nada. ¿Por qué el frente de la experiencia, con las satisfacciones y disgustos que le son inmanentes, no ha de avanzar cortando el negro espacio infinito como el disco luminoso de la luna corta los abismos azules? ¿Por qué no ha de ser el mundo algo fijo y definido absolutamente? Y si la realidad crece genuinamente, ¿por qué no puede crecer en estas mismas determinaciones hechas aquí y allá?

De hecho, parece deducirse actualmente de nuestras determinaciones

³⁸ ¹ Alusión a una anécdota contada por Locke en su *Essay Concerning Human Understanding*. Véase la nota relativa a esta anécdota en la pág. 211 de *Pragmatismo*, en esta colección. (N. del T).

mentales que nunca son éstas verdaderas. Consideremos en el firmamento la constelación de la Osa Mayor o Carro. La llamamos con ese nombre, contamos las estrellas y decimos que son siete; decimos que eran siete antes de contarlas y aseguramos que hubiera o no alguien que notara el hecho era cierta su confusa semejanza con un animal de larga cola (¿o gran cuello?). Pero, ¿qué queremos decir con esta proyección en la eternidad pasada de recientes modos humanos de pensar? ¿Es que algún pensador "absoluto" hace actualmente la cuenta, detalla el número de estrellas y las compara con un oso, por simple que sea la comparación? Antes que apareciera un testigo humano, ¿eran explícitamente siete las estrellas, y explícitamente semejante a un oso la constelación? Con seguridad nada en la verdad de las atribuciones nos lleva a pensarlo. Sólo eran implícita o virtualmente lo que nosotros las llamamos, y nosotros, testigos humanos, primero las explicamos y luego las hicimos "reales". Un hecho preexiste virtualmente cuando se dan todas las condiciones de su realización, excepto una. En este caso la condición que falta es el acto de la mente que compara y cuenta. Pero las estrellas mismas (una vez que la mente las considera) dictan el resultado. El contarlas no modifica, en modo alguno, su naturaleza previa y siendo lo que son y en donde son, la cuenta no puede variar y podrá hacerse *siempre*. "Si se suscitara la cuestión alguna vez, *nunca* podría discutirse el número siete".

Tenemos aquí casi una paradoja. Sin duda alguna algo surge, por el hecho de contar, que antes no estaba. Y sin embargo, este algo era *siempre verdadero*. En un sentido es creado, y en otro hallado. En cuanto se considera el asunto, la cuenta tiene que tratarse como siendo cierta de antemano.

Nuestros atributos estelares, pues, deben siempre llamarse verdaderos, pero no obstante, son adiciones genuinas hechas por nuestro intelecto al mundo de los hechos. No sólo adiciones de conciencia sino de "contenido". No copian nada que preexistiera, pero concuerdan con lo que preexistía; se adecúan, amplían, relacionan y unen con un "carro", una cuenta, o con lo que sea, y los construyen. Me parece que el humanismo es la única teoría que establece este caso en la dirección adecuada y este caso significa innumerables otros semejantes. En todos ellos, por extraño que parezca, puede decirse realmente que nuestro juicio retrotrae y enriquece al pasado.

Nuestros juicios en modo alguno cambian el carácter de la realidad *futura* por los actos a que conducen. Cuando estos actos expresan confianza — confianza, por ejemplo, en que un hombre es honrado, que nuestra salud es bastante buena, que podemos hacer un esfuerzo acertado —, actos que pueden ser

antecedentes necesarios de las cosas que se esperan que sean verdaderas, dice el profesor Taylor³⁹, que nuestra confianza, de algún modo, *no es verdadera cuando está hecha* antes de la acción; y me parece recordar que él dispone de algo parecido a una fe en la excelencia general del universo como una "mentira en el alma" (haciendo así más excelente la condición de la persona recta). Pero el patetismo de esta expresión no debe ocultarnos la complicación de los hechos. Dudo que el profesor Taylor se mostrara fiador prácticamente de esta clase de embusteros. El futuro y el presente se mezclan realmente en tales emergencias y siempre se puede rehuir la mentira en ellos usando formas hipotéticas. Pero la actitud de Taylor sugiere tan absurdas posibilidades de práctica que me parece que ilustra magníficamente cuan necia puede llegar a ser una concepción de la verdad que refleja meramente algo inmutable. La verdad teórica, la verdad de un copiar pasivo, buscada con el único interés de copiar como tal, no porque el copiar es *bueno para algo* sino porque debería ser "*schlechthin*", me parece que es, si se considera fríamente, un ideal casi despreciable. ¿Por qué debería existir también en copias el universo, existiendo en sí mismo? ¿Cómo *puede* ser copiado en la solidez de su plenitud objetiva? E incluso si pudiera, ¿cuál sería el motivo? "Hasta los cabellos de nuestra cabeza están contados". Sin duda lo están virtualmente, pero ¿por qué —considerada como proposición absoluta— *debería* el número llegar a ser copiado y conocido? Seguramente el conocer es sólo un medio de interactuar con la realidad y añadirse a su efecto.

A esto preguntará el contradictor: ¿El conocer la verdad no tiene algún valor sustantivo en sí mismo, aparte de las ventajas colaterales que pueda aportar? Y si se admite que existen satisfacciones teóricas, ¿no empujarían fuera de casa a las satisfacciones colaterales, y no iría el pragmatismo a la bancarrota si las admitiera todas? La fuerza destructora de todo este discurso desaparece tan pronto como empleamos las palabras de un modo concreto en lugar de abstracto y preguntamos, como buenos pragmatistas, en qué se conocen las famosas necesidades teóricas y en qué consisten las satisfacciones intelectuales.

¿ No son todas meras cuestiones de *consistencia*, y no *enfáticamente* de consistencia entre una realidad absoluta y su copia mental, sino de una consistencia realmente sentida entre juicios, objetos y hábitos de reacción en el propio mundo experimentable de la mente? ¿Y no serían concebibles ambas,

³⁹ 1 En un artículo criticando al Pragmatismo (como lo concibe él) en el *Mc Gill University Quarterly*, publicado en Montreal, mayo de 1904.

nuestra necesidad de tal consecuencia y nuestro placer en ello, como consecuencias del hecho natural de que somos seres que desarrollamos *hábitos* mentales, hábitos que por sí mismos se adaptan beneficiosamente en un medio donde los mismos objetos, o la misma clase de objetos, vuelven a darse y siguen una "ley"? Si esto fuera así, lo que habría resultado primero habrían sido los beneficios colaterales del hábito como tal, y la vida teórica se habría desenvuelto en ayuda de éstos. Éste parece haber sido, en efecto, el caso más verosímil. En el origen de la vida cualquier percepción presente puede haber sido "verdadera", si tal palabra pudo entonces ser aplicable. Después, cuando se organizaron las reacciones, éstas se hicieron "verdaderas" siempre que lo esperado fue cumplido por ellas. De otro modo fueron reacciones "falsas" o "erróneas". Pero como la misma clase de objetos necesita la misma clase de reacción, así debió establecerse el impulso para reaccionar gradualmente y siempre que los resultados frustraron lo esperado se sintió una desilusión. He aquí un germen perfectamente plausible de todas nuestras más elevadas consecuencias. Actualmente, si un objeto reclama de nosotros una reacción del género que habitualmente le conviene a la clase opuesta de objetos, nuestra maquinaria mental dejará de marchar suavemente. La situación es insatisfactoria intelectualmente.

Así, pues, la verdad teórica cae *dentro* de la mente, siendo el acuerdo de algunos de sus procesos y objetos con otros procesos y objetos, acuerdo que consiste en relaciones bien definibles. En cuanto que se nos es negada la satisfacción de sentir tal acuerdo, cualesquiera beneficios colaterales que puedan surgir de aquello en lo que creemos, no son sino polvo en la balanza, supuesto siempre que intelectualmente estemos bien organizados, y la mayoría de nosotros no lo está. La cantidad de acuerdo que satisface a la mayoría de los hombres y de las mujeres, es meramente la ausencia de choque violento entre sus pensamientos y sus afirmaciones habituales y la limitada esfera de percepciones sensitivas en que se hallan incluidas sus vidas. La verdad teórica que la mayoría de nosotros pensamos que "deberíamos" obtener, es, pues, la posesión de una serie de predicados que no contradicen explícitamente a sus sujetos. La preservamos, con frecuencia o sin ella, abandonando otros predicados y sujetos.

En algunos hombres la teoría es una pasión, como lo es la música en otros. La forma de consecuencia interna se sigue más allá de la línea en la que se detienen los beneficios colaterales. Tales hombres sistematizan, clasifican, hacen cuadros sinópticos e inventan objetos ideales por el puro amor a unificar. Con mucha frecuencia los resultados, resplandecientes por la

"verdad" ante los inventores, parecen patéticamente personales y artificiales a los espectadores; lo cual es tanto como decir que el criterio puramente teórico de verdad puede dejarnos plantados con tanta facilidad como cualquier otro criterio, y que los absolutistas, con todas sus pretensiones, se encuentran "embarcados" concretamente con aquellos a quienes atacan. Me doy cuenta de que me he extendido mucho en mi disertación. Pero todo el asunto es inductivo, y la aguda lógica apenas está todavía en orden. El gran impedimento que he tenido ha sido la no existencia de una alternativa claramente establecida por parte de mis adversarios. Como final y con objeto de una mayor claridad voy a recapitular los puntos principales del humanismo, tal como los concibo. Son los siguientes:

1. Para ser verdadera, una experiencia perceptual o conceptual debe conformarse con la realidad.
2. El humanismo entiende por "realidad" las experiencias conceptuales o perceptuales con las que una experiencia presente dada pueda, de hecho, hallarse mezclada ⁴⁰
3. Por "conformidad" el humanismo entiende tomar en cuenta, de tal modo que se obtenga algún resultado satisfactorio intelectual y práctico.
4. "Tomar en cuenta" y ser "satisfactorio" son términos que no admiten definición, dado que son tantos los modos en que estos requerimientos pueden desarrollarse prácticamente.
5. Vagamente y en general tomamos en cuenta una realidad "conservándola" de la forma más inmodificada posible. Pero para que sea satisfactoria no debe contradecir a otras realidades externas a ella y que pretendan también ser conservadas. Todo lo que puede decirse por adelantado es que debemos conservar toda la experiencia que podamos y reducir al mínimo la contradicción en lo que conservemos.
6. La verdad que la experiencia conformadora abarca, puede ser una adición

⁴⁰ 1 Esto significa meramente excluir la realidad de clase "desconocida", de la que no se puede dar una explicación en términos perceptuales o conceptuales. Incluye, naturalmente, toda realidad empírica independiente del cognoscente. Así, pues, el Pragmatismo es realista, epistemológicamente hablando, en su explicación.

positiva a la realidad previa, y más tarde los juicios tendrán que conformarse *a ella*. Pero, virtualmente al menos, puede haber sido verdadera con anterioridad. Desde el punto de vista pragmático, la verdad virtual y actual significa lo mismo: la posibilidad de una sola respuesta, *una vez suscitada la pregunta*.