

no es sino la forma especulativa del primero. Se diría, empujando una expresión del mismo Nietzsche, que por las venas de ellos corría sangre de teólogos.

Hemos dicho que el criterio de Kant nos conducía a un resultado desolador: a comprobar la fatal immoralidad de la naturaleza humana. Por más conciencia que tengamos de la libertad de voluntad, quieras que no, Kant se desvelará por ver una gota de elemento empírico en el aspecto psíquico de la conducta, infiriéndose de aquí un amoralismo subjetivo. Nietzsche también, según hemos visto por sus propias palabras, declara que *el acto en sí tiene nada de moral*. Los dos están de acuerdo, con la sola diferencia, importantísima sin duda, de que, ante la imposibilidad de radicar los instintos y demás manifestaciones de sensibilidad, Kant preconiza el formalismo ético para librarse de lo empírico, sin dejar entrever la dificultad de tal liberación; y Nietzsche, por su parte, en lugar de participar de las lamentaciones de Kant, oír al más chocante de los expedientes que haya imaginado ningún pensador alguno. ¿Con que los instintos tiene la culpa del caso de la moral? No hay para qué lamentarlo; antes, al contrario, eso prueba que la moral es contra natural. Todo hombre que haya aprendido a no temblar ante la realidad, aún la más terrible, todo el que no haya perdido su serenidad filosófica, dejará decantar las causas de la immoralidad, celebrará la apoteosis de las más torpes tendencias humanas, hará de la voluptuosidad, del crimen, del orgullo, las virtudes cardinales del Evangelio del perihombre, en una palabra: llegará a la suprema glorificación de los inerradicables instintos humanos. Es lo que hizo Nietzsche. La filosofía amoralista, si bien se mira, es una hermosa manera de decir de necesidad virtud.

EL PRAGMATISMO

La cruzada idealista contra la ciencia positiva pudiera muy bien ostentar como lema la siguiente afirmación: el principio de causalidad, fundamento criteriológico de la ciencia, es de naturaleza esencialmente amoral.

La metafísica materialista inherente al positivismo, no sólo habría fracasado en el terreno criteriológico, por descansar sobre una teoría superficial del conocimiento, sino también en el ético, pues resulta de una evidente miseria normativa.

Si nuestras ideas, conjuntos de sentimientos, impulsos y representaciones, constituyen el aspecto psíquico de la conducta; si, como quieren los doctores del pragmatismo, en toda filosofía alienan acciones virtuales, ¿cómo saciar el íntimo anhelo del que invoca firme orientación moral por medio del determinismo, si harto sabemos que semejante sistema consagra la idea de necesidad, radical negadora de base a todo valor humano? Admitiendo que todas las acciones humanas son productos ineluctables del universal necesitarismo, claro está que los juicios lógicos, éticos, estéticos, etc., carecen de fundamento en la naturaleza de las cosas. "Los fenómenos, dice Renouvier, son todo lo que pueden ser, y deberíamos reformar nuestras máximas y humores si podemos". Pero, ¿cómo poder? Demás está decir que, dentro de la lógica del positivismo determinista, la personalidad humana queda aniquilada, pues las calificaciones, los valores que fija para orientarse, no son sino consecuencias fatales de ciertos antecedentes cerebrales, sociológicos, telúricos, etc. El determinismo, pues, no sólo compromete la moral, sino también la ciencia, porque tan necesario será el error como la verdad. Por eso, en sentir de Renouvier, salvar la persona implica poner en buen seguro la libertad, la moral y la ciencia¹.

(1) RENOUIER, Charles y PRAT, L.: *La nouvelle monadologie*, p. 140/1, París, Armand Colin et Cie, 1899.

Los actuales antipositivistas sólo ven en la verdad un valor humano. "El hombre, dicen, invocando a Protágoras, es la medida de todas las cosas". El pragmatismo, el humanismo, la filosofía de la inmanencia, el contigentismo, el neo-kantismo, el telematismo, la filosofía de la acción, y otras corrientes de la moderna epistemología, procuran precisamente infundir la convicción de que el llamado culto objetivo, impersonal de la verdad, cabe en la categoría de las ingenuidades filosóficas. Todas están contestes en repudiar al positivismo objetivo, porque se carece de una verdadera crítica del conocimiento. La vulnerabilidad más evidente reside en que acepta como artículo de fe los datos de la sensación. Y, ¿estamos seguros, acaso, de que sensación y conocimiento de la realidad constituyen una misma cosa? ¿Es necesario recordar que la crítica de las sensaciones abunda en argumentos de cariz idealista? Ejemplo al canto: ahí tenemos a Mach, cuyo positivismo psicológico no excluye en manera alguna tendencias idealistas². No hay para qué recordar, por otra parte, que el problema de la energía específica de los nervios puede conducir a cierto idealismo antropocéntrico. Müller ha demostrado que la naturaleza específica de la sensación depende, no de la causa exterior que la produce, sino únicamente del órgano que la transmite. Véase lo que dice Bergson acerca de la parcialidad humana frente al mundo físico: "Pudiéramos preguntarnos si la excitación eléctrica no comprenderá diversos componentes que responden objetivamente a sensaciones de diversos géneros, y si el papel de cada sentido no será simplemente el de extraer el componente que le interesa"³.

Resulta evidente, pues, que si el espíritu es el instrumento de que nos valemos para conocer, el filósofo, como decía Kant, debe comenzar por el estudio de nuestra facultad cognoscitiva para inferir el valor de los productos científicos. La filosofía no podrá ser, malgrado el parecer positivista, una simple síntesis forjada con las conclusiones más generales de las ciencias todas. Más cerca de lo justo estaremos si la concebimos como una disciplina que se ocupa, ante todo, del problema del valor. De ahí que la psicología sea la más filosófica de todas las ciencias. Ella no olvida que el conocimiento científico es un fenómeno propio del espíritu humano. Por eso Wundt la define como la ciencia de la experiencia

(2) MACH, Ernst: *Analisi della sensazione*. Sobre el idealismo de la sensación, véase: WEBER, Max: *Vers le positivisme absolu pour l'idealisme*,

(3) BERGSON, Henri: *Matière et Mémoire*, p. 41/2, París, Félix Alcan Editeur, 1906.

inmediata, en tanto que las ciencias físico-naturales son, según el mismo psicólogo, ciencias de la experiencia mediata, porque tienden a la objetividad, a eliminar de la representación todo elemento subjetivo, haciéndose abstracción del sentimiento y de la voluntad⁴. Entendida así, esta ciencia estudia las afirmaciones humanas como si fueran fenómenos mentales. Sería su aspecto gnoseológico. Otras razones hay para no confundir ambas ciencias: una de ellas está en la diferencia de naturaleza de los fenómenos que cada una de ellas estudia. No cabe, por ejemplo, confundir la naturaleza del fenómeno mental con la del físico. James, Wundt y Bergson han procurado indicar, con abrumadora insistencia, la especificidad del espíritu ante el mundo físico. En éste domina el principio de causalidad y de conservación de la energía. Es admisible una concepción mecánica y cuantitativa, pero idéntica afirmación no cabe en los dominios del espíritu. Aquí lo primordial no es lo cuantitativo, sino la calidad, y aún la finalidad, cuando no la libertad.

Para Wundt, Bergson, James, etc., todo estado de conciencia es una "síntesis creadora", creadora en el sentido de que jamás se reproduce con idénticos caracteres, siendo, por tanto, imposible explicar cuantitativamente el fenómeno mental, pues sabemos que el criterio mecánico impone necesariamente la repetición de los fenómenos en medio de invariables antecedentes. El actualismo psicológico⁵, de Wundt, *The stream of Thought*⁶ de James y la heterogeneidad absoluta⁷, de Bergson, conducen a la misma concepción del espíritu. Dentro de esta manera de ver, cada síntesis psíquica presenta un colorido propio. Y el lenguaje, por grande que fuere su potencia expresiva, jamás podrá sorprender los peculiarísimos matices, la delicada evanescencia de las formas anímicas. Ello explica, pues, cuan imposible es que las manifestaciones espirituales puedan caber en los invariables esquemas del mecanicismo. Se podría replicar con que dichos esquemas muy bien pudieran contener los elementos permanentes o substantivos de la corriente mental. Convenido; pero no está probado que los elementos transitivos, los que caracterizan la síntesis psíquica, sean

(4) WUNDT, Guillermo: *Compendio de Psicología*, p. 7, trad. José González Alonso, Madrid, La España Moderna, s/f.

(5) *Ibid.*, p. 424.

(6) JAMES, William: *Principii di Psicologia*, p. 174, Milano Società Editrice Libreria, 1905, Trad. G. Ferrari.

(7) BERGSON, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

menos importantes. Al contrario; serán los más dignos de atención precisamente porque se esfuman.

Este psicologismo, —que se revela como una exaltación del espíritu frente al mundo físico, como una franca reacción contra el dogma mecánico del método positivista, atiborrado de materialismo; contra esta filosofía de “la regla y del compás”—, como irónicamente la llama Renouvier, este psicologismo, repito, es el generador inmediato de la llamada filosofía de los valores, de los valores, se dice, sobre todo por influencia de Nietzsche, el que con mayor eficacia ha contribuido a poner de moda esa expresión, pues imaginó que el filósofo era el creador de los valores por excelencia.

Cumple advertir que lo que más hiere la mirada del crítico en el actual vaivén de las doctrinas filosóficas, es el carácter antropocéntrico de las teorías del conocimiento, fundadas sobre lo que se ha dado en llamar “función específica de los nervios”. Aún los pensadores que por la índole del estudio emprendido se hallan siempre en contacto con las formas más elementales de la realidad, verbigracia, físicos y fisiólogos, no consiguen evitar la reflexión criteriológica. Ahí tenemos, por ejemplo, al físico Mach⁸, al fisiólogo Max Verworn⁹. La obra de estos y otros que no hay para que mentar, en esencia, no es sino redención del espíritu, hegemonía de la persona. De ella se infiere que el espíritu no será capaz de despejar incógnitas metafísicas, mas también es cierto que la vida mental queda sin explicar, por más prodigios evolutivos y mecánicos que tengamos a bien conceder a la divina materia. La evolución no explica los fenómenos mentales. Sólo puede indicar las condiciones inferiores de un fenómeno superior. Podrá admitirse que la fisiología del cerebro es condición fundamental en la vida del espíritu, pero también es necesario concluir en que el alma es fenómeno fisiológico más algo más.

Se diría que el valor del espíritu está en razón inversa de su inexplicabilidad; y tanto es así, que las explicaciones científicas, a la postre, no han pasado de ser pura metafísica materialista. En otros términos: se ha reducido el espíritu a materia¹⁰. El paralogismo positivista ha consistido siempre en confundir explicación con simplificación. De ahí el tilde de superficiales con que

(8) MACH, Ernst: *La connaissance et l'erreur*.

(9) MAX, Verworn: *Fisiología general*.

(10) RENOUVIER, Charles: *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 321, Paris, Ernest Leroux, 1897.

los idealistas mortean a los representantes del positivismo. Sin embargo, no fuera superfluo advertir que la especulación antipositiva vale más por lo que niega que por lo que afirma. No se le puede negar una capacidad crítica de primer orden. Por ello, tal vez, debe admirarse más el aspecto polémico de la obra de un Renouvier, Boutroux, etc., antes que la sistemática.

Por otra parte, cuando el pesimismo intelectual toma forma de misticismo, cuando se presienten realidades ocultas por doquiera, nos encontramos con el abuso de lo incognoscible. Siempre los moralistas procuraron sacar ventaja del sentimiento de lo desconocido. No falta quien vea en el enigma eterno eficaz resorte de obligación moral. Es la explotación ética del noumeno, algo así como el cuco de los adultos. Ello revela una vez más el íntimo vínculo que existe entre el problema del conocimiento y el de la acción. Por eso Renouvier, cuyo ubérrimo pensamiento nutre al moderno pragmatismo, reducirá la lógica a moral¹¹.

De todo lo que vamos diciendo, pues, resulta claro que la filosofía de los valores, de la cual el pragmatismo es una manifestación, presenta un evidente carácter ético. Hay razones para afirmar que el móvil efectivo de este linaje de especulaciones está en el sentimiento de la debilidad moral del positivismo, en la necesidad de salvar a la ética comprometida por la extensión dogmática de la famosa categoría de causalidad, verdadera bestia negra de los moralistas.

El espíritu positivo, al penetrar los “secretos de la naturaleza” procura prescindir de sí mismo, hemos dicho; nos asegura que es menester estudiar los fenómenos “en toda su objetividad”; se empeña en despersonalizar, en deshumanizar la verdad, quedando la ciencia, en último análisis, reducida a puro símbolo, como si bastara semejante realismo escolástico para determinar el destino de la persona! El ideal del que cree en el endémico determinismo evolucionista estriba en eliminar de la representación precisamente lo que la justifica, es decir, la energía subjetiva, haciendo que la ciencia degenera en culto servil de la energía exterior. Echase en olvido que el hombre, como decía Platón “filosofa con toda su alma”, que la conciencia humana no sufre la representación, sino que, en cierta medida, la forja, que, en una palabra, la pretendida ciencia objetiva no es más que una elaboración personal de elementos sensoriales. “La experiencia del hombre en cada instante, afirma James, está hecha de dos partes; una objetiva y otra subje-

(11) Véase el lema de la *Introduction a la philosophie*, de William James.

tiva. La primera puede ser infinitamente más extensa que la segunda, pero esta se halla siempre en primer término. La parte objetiva es el conjunto de todo lo que es, en un sujeto pensante en el mismo momento. El objeto del pensamiento puede ser inmenso como los períodos o los espacios cósmicos, en tanto que el estado interior puede ser fugitivo y mezquino. El objeto del pensamiento, por grande que sea, no es sino el reflejo de una realidad que suponemos fuera de nosotros, sin poderla penetrar, mientras que el estado interior constituye la experiencia misma, el cual es toda la realidad. Es un estado de conciencia completo, es decir, un objeto pensado, más una actitud del sujeto al respecto, más el sentimiento de un yo que toma esta actitud. Es un fragmento de experiencia personal que, por ser pequeño, no es menos concreto y sólido, mientras el objeto, considerado en sí mismo, no es más que un elemento abstracto y huero. El estado de conciencia es un hecho quizás insignificante, pero lleno; pertenece a la categoría de las realidades verdaderas, de las energías que mueven el mundo; es un hilo de la red que ellas forman entre sí. El sentimiento inefable que experimenta cada hombre en el momento crítico en que su suerte va a decidirse, puede tildarse de egoísta y considerarse como desprovisto de todo valor científico. Sin embargo, sólo por él nuestra existencia concreta acaba de realizarse. Todo ser privado de tal sentimiento, no sería sino una semi-realidad. Es, pues, pretensión exagerada la de querer, en nombre de la ciencia, repudiar los elementos personales de la experiencia humana. La realidad concreta se compone exclusivamente de experiencias individuales. Estudiar el mundo descuidando las aspiraciones y los diversos sentimientos de los individuos, es un poco como si se ofreciera el menú de la comida en lugar de la comida misma. La religión no comete ese error. Por egoísta que sea la religión de un hombre, por limitada que sea la divinidad con que entra en contacto, esta religión estará siempre en un punto de vista menos huero y abstracto que una ciencia que se precia de repudiar todo elemento personal¹². Estas palabras, de lo más esencial escrito por James, permiten comprender con toda claridad, eso que los pragmatistas norteamericanos llaman "empirismo radical".

El empirismo de los pragmáticos difiere del profesado por los positivistas en que no abusa de la abstracción. Por eso es radical, en tanto que el de estos no es sino simple semi-empirismo, dado

(12) JAMES, William: *L'expérience religieuse, Essai de Psychologie descriptive*, p. 416 y ss. Paris, Felix Alcan Editeur, 1908.

que no ven en la experiencia más que lo objetivo. Ya lo supimos por boca de James: el positivismo científico sacrifica lo subjetivo, inclinándose en demasía ante la oquedad del símbolo mecánico. Así se explica que la religión responda más que la ciencia a tan radical empirismo. "Los empíricos ordinarios aman a medias los hechos de experiencia, considerados como hechos: y tanto es así, que se esfuerzan por sobrepujarlos por medio de hipótesis, por construcciones ideales. El místico en cambio, se fija en el más simple hecho, precisamente porque es simple e inmediato; es el dato absoluto, más allá del cual no hay cuestión alguna. Sólo eso es digno para él de ser llamado real... El es el único genuino empirista que presenta la historia de la filosofía"¹³. Sin discutir por el momento si es tan radical como parece el empirismo de los pragmatistas, pues bien pudiera ser, y sobran argumentos para demostrarlo, que, en virtud de la desmedida importancia que ellos conceden a la parte objetiva de la experiencia, fueran tan unilaterales como los que decantan, en forma no menos desmedida, el culto objetivo de la verdad, cabe, de acuerdo con James, constatar dos puntos débiles en el objetivismo científico: en primer término, presenta una visión incompleta de la realidad; en segundo, —esto es lo que más impresiona en los pragmatistas—, carece de ideal normativo. Pues bien: el pragmatismo se precia de eliminar ambas imperfecciones. Para ello, según veremos, le basta con exaltar la función de la personalidad humana en la formación de los juicios lógicos, estéticos, morales, etc. Al frío esquematismo de la ciencia opondrá la cálida, variada y rica experiencia íntima. Dentro de las concepciones humanas lo más egregio será siempre la savia volitiva y emocional que en ellas pongamos. ¿Hay para qué citar un ejemplo demostrativo de cuán secundaria es la intelección en el estado de ánimo? Al respecto, James, recuerda el fenómeno de la conversión religiosa. Al decir de este psicólogo, semejante hecho sólo se explica en virtud de cambios operados en los elementos afectivos de la conciencia. Ante el empirismo radical, la conversión religiosa no es producto de tal o cual evolución intelectual, sino de la afectividad del sujeto, ya que, para James, el elemento racional del estado de ánimo religioso es contingente, algo así como un epifenómeno. Y no se diga que esto solo es peculiar de la concepción religiosa, también lo es de la ciencia. Véase sino hasta qué punto cotiza James la cenestesia: "No hay uno solo de nuestros estados

(13) ROYCE, Josiah: *The world and the individual*, citado por ROMBERG: *Un Métaphysicien Américain*, t. I, p. 121, *Revue Philosophique*, 1907.

de conciencia, normales o patológicos... que no tenga por condición algún proceso orgánico. Esto puede decirse de las opiniones científicas con tanta razón como de las manifestaciones religiosas" ¹⁴. La aparente idealidad de James, en el fondo, si bien se mira, contiene el más declarado materialismo, pues desprestigiar el elemento intelectual de la convicción hasta considerarlo como epifenómeno, en homenaje a las sensaciones internas, equivale a decir que pensamos con el organismo todo. De aquí a repetir la célebre grosería de Virchow: "El pensamiento es una secreción del cerebro", no hay más que un paso, o mejor dicho, ninguno. Decididamente, debemos convenir en que el misticismo tiene un origen no muy espiritual, no muy limpio que digamos. Pero, de cualquier manera, fuera injusto invocar el génesis cenestésico del ideal místico para descalificarlo. La concha corrompida genera la perla, el árbol que más se acerca al cielo es precisamente el que más se hunde. Si el sentido corporal es el padre del misticismo, no digamos: de tal palo tal astilla.

Bien, pues: dado que el empirismo radical se opone al intelectualismo, único sistema que permitiría juzgar, bajo el punto de vista racional, a la conversión religiosa, cabe preguntarse: ¿con qué criterio hemos de encarar ese fenómeno? No seguramente con el que da la lógica racional, repudiada por el filósofo pragmático por ser la materia *pecans* del positivismo semi-empírico y, por ende, intelectualista, sino con otro más amplio, más humano, con un criterio que está por encima de todos los ergotismos de la especulación. Me refiero al que contiene la frase del Evangelio: "Juzgarás del árbol por sus frutos". Este es el criterio del pragmatismo. Es menester evaluar las verdades por su fecundidad práctica. Sólo el valor eubiótico de las ideas interesa, no ya al contenido racional. Nada, pues, de filosofías contemplativas: las afirmaciones no valen sino por las acciones que generan. He aquí lo que piensa James del conocimiento y de la acción: "Desde luego, es cosa obvia que la conciencia tiene dos funciones: conduce al conocimiento e impulsa a la acción". ¿Se puede decir cuál de estas dos funciones es la más esencial? A este propósito hace su aparición en escena una antigua e histórica divergencia de opiniones. La creencia popular se ha inclinado siempre a apreciar el valor de los procesos intelectuales de un hombre, según el efecto que de los mismos se manifiesta en la vida práctica. Pero los filósofos

(14) JAMES, William: *L'expérience religieuse*, p. 14, Paris-Ginebra, Alcan-Kündig, 1906.

se han encarnado más en una opinión diversa. "La suprema gloria del hombre —han dicho siempre— consiste en ser un ente racional y conocer, gracias a eso, la absoluta, la eterna y universal verdad". "La vida teórica es la que principalmente incumbe a su alma" ¹⁵. James no es de este último parecer. Para él, el conocimiento ha nacido de la acción y no sirve sino para la acción. Puede decirse que dentro del pragmatismo la acción es anterior a la representación. Tal es la paradoja que con extraordinaria finura analítica, intenta vulgarizar el autor de la "Evolución creadora", Enrique Bergson. Este pensador ve en toda representación acciones virtuales y esquemáticas. La función esencial del pensamiento consiste en producir tendencias a la acción. Más que *homo sapiens*, el hombre es *homo faber*. "Es posible, dice James, encontrar entre los pensamientos todas las distinciones sutiles que se quiera: todas tienen por raíz tendencias prácticas... La conducta que una verdad nos dicta es para nosotros la mejor prueba de su significación" ¹⁶. El pragmatismo reduce, pues, a criterio puramente práctico cualquier principio, aún los más propiciados por el racionalismo. "Originariamente no pensamos sino para obrar. Es en el molde de la acción donde nuestra inteligencia se ha formado. La especulación no es sino un lujo, mientras que la acción es una necesidad" ¹⁷. Sin duda, pero hay lujos necesarios. La necesidad metafísica es uno de ellos. Antes que imaginar a la conciencia, piensa Bergson, como el instrumento de la acción, fuera más justo ver en la acción el instrumento de la conciencia. Si se conviene, pues, en que las afirmaciones son actos virtuales, y si admitimos, con Bergson y James, que en cada uno de nuestros actos hay una inserción de la voluntad en la realidad ¹⁸, claro está que el intelectualismo nada puede, dentro de la lógica pragmática, contra la conversión religiosa. Y lo mismo dígame acerca de cualquier creencia. Lo fundamental está en que las convicciones, aún las más ilusorias, sean fuente de felicidad.

A este respecto, James presenta el ejemplo de dos tesis contrarias: el ateísmo y el teísmo. Para él no son ni verdades ni falsas, son "insignificantes". Sólo las consecuencias prácticas le interesan. Ellas determinan la elección. "Que el Dios de la teología siste-

(15) JAMES, William: *Los ideales de la vida*, 2da. parte, p. 127, Bs. As., El Ateneo, 1944 (nota de GP).

(16) JAMES, William.

(17) BERGSON, Henri: *L'évolution créatrice*, p. 47, Paris, Félix Alcan Editeur, 1907.

(18) *Ibid.*, p. 331.

mática, dice James, exista o no, ello tiene poca importancia. Pero si el Dios de estas experiencias particulares (relaciones con lo invisible, voces y visiones, plegarias oídas, conversiones del corazón, el librarse de temores, soplos de esperanza, etc.), no existe, es cosa harto grave si vuestras vidas reposan sobre tales experiencias¹⁹. De todo lo dicho se infiere, pues, que la religión, en beneficio de la cual parece inventado el pragmatismo radical, nos daría la realización más completa del yo humano. Hemos de afirmar, por tanto, contra el racionalismo, que el hombre no adquiere la seguridad de su existencia moral sino en virtud de esta proposición: "quiero, siento, luego existo". Como se ve, el pragmatismo humaniza la verdad, reduce la convicción a creencia y la creencia a impulso volitivo. Ya lo dijo Pascal: "La voluntad es uno de los órganos esenciales de la creencia"²⁰. Veamos, pues, los fundamentos psicológicos, criteriológicos y morales del pragmatismo.

Cierto eminente profesor argentino, de cuyo nombre no quiero recordarme, ha declarado refiriendo una visita a su gran colega Harvard, que le encontró hecho un "metafísico". Dados sus notorios amores positivistas, no hay para qué indicar la fina displicencia con que pronunció el término "metafísico", displicencia puesta de moda por medio siglo de dictadura positivista tendiente a inspirar horror automático por todo lo que huele a especulación metaempírica.

El mentado profesor, al hablar en forma un tanto despectiva y llena de decepción, parecía, estar seguro que "The Will to believe", no era sino una de las tantas travesuras de la senilidad. Ya no admiraba en el James actual al gran psicólogo de otrora. El pragmatismo, para él, sería simplemente una manifestación de impulsos místicos subliminales, que adquiría forma filosófica al decaer el vigor mental. Es posible que haya algo de verdad en ello, pero, a mi manera de ver, la inconsecuencia no tiene caracteres tan acentuados como pudiera imaginarse, por dos razones: en primer lugar, porque James, aun cuando hable con cierta unción de la realidad de lo invisible, no es un teólogo a base de silogismos, y, en segundo, no hay para que recordar que el espíritu animador de sus estudios sobre la experiencia religiosa, si bien se mira, no es sino la más alta expresión del suave pirronismo que alienta en cada página de sus incomparables "Principios de Psicología". ¿Acaso no prefiere el mismo James, con perfecta justicia tal vez, que

cada una de las proposiciones sentadas en sus obras postreras tiene fundamento en otras precedentes? Para la crítica, en todo caso, la tarea esencial consiste en discutirle la legalidad de ciertas inferencias, sin necesidad de recurrir a tan poco gentiles como hipotéticos reblandecimientos. Por otra parte, fuera injusto olvidar que la teoría de la voluntad de James, ha merecido la aquiescencia de no pocos filósofos, entre ellos ninguno más digno de mención que Renouvier, el cual, concebía, casi en idéntica forma, la misma teoría, en plena virilidad mental, cuando con sin par vigor dialéctico arremetía contra Spencer²¹.

Para James, las disposiciones de la atención constituyen el núcleo de nuestra vida interior, y la voluntad misma no es sino atención. "El esfuerzo de la atención es el fenómeno esencial de la voluntad"²². Sentado esto, demás está decir que el problema de la percepción de lo real depende de todo lo que se diga acerca de la psicología del proceso volitivo, puesto que la voluntad, según James, consiste en fijar la atención sobre una idea, o, mejor dicho, la voluntad es el triunfo de una idea en el llamado campo de la conciencia. La voluntad es creadora de realidad. Si ella no existiera, claro está que no habría percepción de lo real puesto que para percibir es menester querer. Más, cabe preguntarse: el fiat volitivo de que habla James, ¿hace posible simplemente el sentido de lo real o lo genera? Mucho podría discutirse en torno de esta sutil confusión que hace el pragmatismo entre realidad y sentimiento de lo real, entre categoría de ser y categoría de valor. Verdad es, empero, que la confusión es indispensable, de lo contrario no existiría la creencia voluntaria, precisamente lo que con más ahínco preconiza el pragmatismo.

La idea que tenemos de la realidad tanto depende de la atención, es decir, de la voluntad, que "todo mundo, durante el tiempo que sufre la atención, es real a su manera; sólo que la realidad se desvanece a partir de la atención"²³.

Dentro de esta teoría, urge constatar otro fenómeno de cardinal importancia. Me refiero a la fatal tendencia del espíritu hacia la selección. Si admitimos que el alma humana no hace más que crear valores, merced a la acción y para la acción, ello implica constatar la parcialidad immanente de nuestra naturaleza psi-

(19) JAMES, William: *Le pragmatisme*, Revue de Philosophie, mayo de 1906.

(20) PASCAL, Blaise: *Pensées*, art. III, 10, p. 51, Paris, Delagrave et Cie., s/f.

(21) RENOUIER, Charles: *Le personalisme*, p. 349, Paris, Félix Alcan Editeur 1903.

(22) JAMES, William: *Principii di Psicologia*, p. 820, Trad. Ferrari, Milano, Società Editrice Libreria, 1905.

(23) *Ibid.*, p. 647.

cológica. "En estricto y último significado de la palabra, todo lo que puede ser pensado existe como cierta parte del objeto, ya se trate de un objeto mitológico, de uno individual, o que sólo existe en el espacio exterior para la inteligencia. Errores, ficciones, creencias de casta, etc., constituyen el universo interminable que Dios ha creado, el cual pensó que estas cosas debían existir cada una en su propio lugar. Pero nosotros, seres finitos, no podemos pensar del mismo modo. El simple hecho de aparecer como un objeto no basta para constituir la realidad. Será una realidad metafísica, realidad para Dios, pero lo que para nosotros constituye la realidad, es la realidad práctica, la realidad para nosotros mismos; y para tener ésta, no basta que un objeto aparezca, sino que debe aparecer como cosa importante e interesante.

"Los mundos cuyos objetos no son ni interesantes ni importantes los consideramos negativamente, como si fueran no reales. Realidad significa solamente realidad con relación a nuestra vida emocional y activa. Este es el único sentido que esa palabra presenta para los individuos prácticos. En este sentido, cualquier cosa que estimula nuestro interés es real"²⁴. Puede pues decirse con James, que en su carácter esencial, la creencia es una fase de nuestra naturaleza activa, en otros términos, la voluntad. "La fuente y origen de toda realidad, tanto del punto de vista práctico como absoluto, es subjetiva. Como seres pensantes, puramente lógicos, privados de reacciones emocionales, atribuimos realidad a todo objeto pensado; pero como seres pensantes dotados de reactividad emocional, concedemos alto grado de realidad a toda cosa elegida y hecha objeto de voluntad"²⁵. En términos generales, pues, cuanto más nos excita un objeto tanto mayor es su grado de realidad. Por otra parte, una cosa en ciertos momentos nos excita más que en otros. Las verdades religiosas, por ejemplo, no siempre impresionan con igual intensidad.

Todo lo dicho acerca de las fuentes psicológicas del sentido de la realidad práctica puede repetirse en punto a realidades teóricas. "¿En qué teoría se deberá creer?" —pregunta James— "¿Se tendrá mayor fe en toda teoría que, a más de ofrecernos la posibilidad de explicar en form satisfactoria nuestra experiencia sen-

(24) Ibid., p. 648.

(25) Ibid., p. 648. Véase lo que dicen Renouvier y Prat: *Nouvelle Monodologie*, p. 233, París, Armand Collin et Cie, 1899: "Le désir est le pouvoir d'être, par ses représentations, cause de la réalité des objets de ces représentations".

sible, nos procura también los objetos teóricos más interesantes, más en armonía con nuestras necesidades estéticas, emocionales y activas?"²⁶.

De manera que, aun en la vida intelectual más elevada, rige el principio de selección que hemos hallado en el dominio de las realidades prácticas.

Ahora bien: si admitimos con James que la voluntad es una relación entre el yo y sus propios estados, que todo el drama de la voluntad es puramente subjetivo, evidentemente, el *fiat* volitivo, por ser la energía cardinal del alma humana, es la fuente única de todo valor. Pero, malgrado la verosimilitud, hasta cierto punto, de todo lo dicho, ¿cómo negar que esta teoría nos deja vacilantes acerca de ciertos problemas? ¿La creencia voluntaria sería libre?²⁷ Si tomamos al pie de la letra las mentadas palabras de James, difícil es, por cierto, abundar en respuestas categóricas. Por ejemplo: ¿Cómo no preguntarse si la actividad automática, o subliminal, según la llama James, no pudiera entrar con mucho en la modalidad de la atención, que es, repito, voluntad creadora de verdades prácticas y teóricas? Proclamar esa actividad equivale a negar la libertad de nuestra voluntad. Ya hemos visto la importancia concedida por James al estado orgánico en la etimología de la convicción. Hasta la última célula del organismo hará sentir su influjo remoto al forjarse la creencia. Estamos, pues, en pleno determinismo físico. En otros términos: ¿Qué reflexiones provoca la cuestión del libre albedrío ante la teoría cuyos lineamientos acabamos de ver? James la afronta pragmáticamente, incurriendo en una petición de principio, pues se vale del método pragmático para demostrar el pragmatismo. Veamos.

atención como una resultante cerebral, dado que la teoría mecánica dispone de excelentes argumentos. Más, agrega, la complejidad del

En primer lugar, James no niega la posibilidad de concebir la asunto es tan grande que no fuera equivocado admitir cierta fuerza espiritual en el acto voluntario, pues si la atención es el poder de

(26) JAMES, William: o. c., p. 658.

(27) SOLIER, Paul: *Le doute*, p. 18|19, París, Felix Alcan Editeur, 1909. Descubre, criticando la teoría de la creencia voluntaria, el artificio dialéctico de James en esta forma: "La croyance implique le jugement; le jugement implique l'attention; l'attention implique la volonté. Donc la croyance implique la volonté. Et la preuve, c'est que le croyant tient à sa croyance, veut croire, et que l'homme qui doute n'a pas de volonté. Mais il faudrait montrer que l'attention impliquée dans le jugement, qui complète, comme nous l'avons vu, mais qui ne constitue pas la croyance, est volontaire et qu'il ne s'agit pas de l'attention spontanée".

fijar las ideas que arrastra la corriente del pensamiento, nuestro sentido del esfuerzo es tan intenso, dominados de tal manera nos sentimos por un sentimiento de libertad interior que bien podemos convenir en que no es simple ilusión. No todo le parece puro antecedente cerebral. Evidenciada la existencia de una fuerza espiritual, el libre albedrío resulta inconcuso. Somos libres porque nos sentimos libres. Pero bien pudiera ser que el sentimiento de libertad inherente a toda volición sea orgullo insensato, que confundamos nuestra pretendida libertad con la ignorancia de nuestra esclavitud. "La libertad, decía Nietzsche, es la inconciencia de las cadenas que nos aberrojan". Por una parte, el intelecto sostiene la teoría mecánica, por otra, el sentimiento afirma nuestra libertad. ¿Cómo eludir el dilema? Pues bien: para el pragmatista el dilema no existe. El *quid* del asunto residirá en la incógnita espiritual. James no afirmará categóricamente que el sentimiento del esfuerzo no sea ilusorio, pero, desde que el mecanicismo no ha conseguido demostrar la verdad de su tesis, debemos, según James, optar por la realidad de la fuerza espiritual. "Mi creencia a este respecto, —dice James— es que la cuestión es insoluble en un terreno estrictamente psicológico. . . La previsión científica, aun cuando pretenda demostrar que el esfuerzo hecho para fijar una idea es una resultante, jamás podrá enumerar los antecedentes que lo determinan. El campo de la ciencia no es sino una parte del otro más vasto, que ella no puede penetrar. Pero si el cálculo matemático nos asegura que estamos fatalmente determinados; si la visión de nuestra vida interior nos sugiere la creencia en la libertad, ¿cómo acabar con el dilema?". Al que no se sienta dominado por la manía especulativa, James le aconseja que repita con Mefistófeles: "Dazu hast Du noch eine lange Frist", y si, por otra parte, prefiere una convicción a la duda, si en él, como un genial filósofo francés dijo: "Tamour de la vie qui s'indigne de tant de discours", se despierta, invocando el sentimiento de paz y de poder, entonces, cargando con la responsabilidad del error, "debemos proyectar sobre una u otra de las dos fases que nos ofrecen el atributo de la realidad. Es menester llenar nuestro espíritu con la idea de ella, hasta que llegue a ser nuestro credo. De ambas fases de la realidad, el que escribe se inclina hacia la que le ofrece la libertad, pero como las razones que explican tal preferencia son de orden ético, más que psicológico, preferimos excluirla de la presente obra"²⁸.

(28) JAMES, William: *Principii di Psicologia*, p. 825, Trad. Ferrari, Milano. Società Editrice Libreria, 1905.

Después de los párrafos mentados, los más característicos de la principal obra de James, excusado es preguntarse si hubo pretendida inconsecuencia a base de reblandecimientos. ¿No fuera más justo convencerse de que el pragmatismo es cosa bastante antigua en el espíritu de James? Hemos visto cuán sobradas razones hay para probarlo. Por lo demás, se trata de una manifestación filosófica harto difundida en Norte-América. Si James es el más esclarecido representante del pragmatismo americano, no fue el primero en formularlo, ni siquiera inventó el término; pero sí es el que con mayor habilidad ha sabido dotarlo de fundamentos psicológicos, y, sobre todo, exponerlo en forma eminentemente popular. Dada la indigencia filosófica de los *yankees*, James hizo del pragmatismo una filosofía *portatile, in usum mercatorum*.

Sentado esto, ya podemos preguntarnos qué se entiende por pragmatismo. ¿Es un sistema filosófico o un método, simplemente? Las dos opiniones corren, y aun una tercera fuera lógica admitir, pues si el pragmatismo es un método, claro está que también es un sistema. Y tanto es así, que demoler un método equivale a demoler un sistema. Si damos en admitir, por ejemplo, el método positivo, admitimos tácitamente una serie de proposiciones metafísicas, cuyo valor depende, a su vez, de otras de carácter criteriológico. Acabar con las últimas equivaldría a terminar con las demás. El método inductivo se halla fundado en la llamada "uniformidad de la naturaleza". Demostrando que ésta no existe, ya no tendría valor la inducción, cuyo fin es descubrir leyes que sólo existen cuando natura se repite.

Para el pragmatismo las definiciones, aunque no despreciables, son, por lo menos, cosa secundaria, pues el empeño de dar definiciones cabales conduce al abuso de la lógica sutil, lo más anti-pragmático que dar se puede. Sin embargo, es menester entenderse. No será superfluo encerrar, si es posible en una fórmula sintética la proposición primordial de eso que se llama pragmatismo. La brevedad de la fórmula no estaría reñida con esa economía mental que no desdeñan los pragmatistas. Veamos, pues, si damos con ella.

En primer término, conviene recordar una vez más que los pragmatistas son preferentemente psicólogos y críticos del conocimiento, cuando no moralistas por encima de todo, puesto que no critican la facultad de conocer sino en beneficio de la actividad ética de la persona. ¡Con decir que todos ellos están contestes en arruinar el orgullo teórico del hombre! Este hecho resultaría más evidente estudiando a Bergson, Renouvier, y Nietzsche. Todos ellos

convienen en desvirtuar la objetividad de la ciencia. Nada les resulta tan insuficiente, bajo el punto de vista moral, como esas filosofías llamadas determinismo, objetivismo, monismo, etc., que, a la postre, no son sino formas de lo que Renouvier denomina "superstición objetiva". No transigen con semejante manía que, en último término, implica negar la personalidad humana ante la tiranía de la influencia exterior. De ahí que el empirismo radical comience por demostrarnos que la experiencia no es solamente objeto; fría representación. Es algo más íntimo, más humano, porque contiene también elementos subjetivos, tal vez los más importantes. Debe concebirse, ya lo dijo James, como una malla inextricable de elementos subjetivos y objetivos. Por eso la ciencia, en su afán de prescindir de la experiencia de los primeros, hace necesariamente obra de abstracción. ¿Pero la hace de verdad? De ningún modo. El objetivismo científico es más un ideal que un hecho, o mejor dicho, es una utopía, puesto que sale del terreno de la posibilidad. Conocer equivale a modificar lo real: "El sabio, decía Fitz Roy, crea el hecho científico". El intelecto es esencialmente aberrante. Hasta aquí el pragmatista se manifiesta como psicólogo y crítico del conocimiento científico, indicando y exaltando el influjo volitivo en la representación; en una palabra: nos ha dado su empirismo radical. Como se ve, la persona, aniquilada por el positivismo intelectualista, comienza a hacerse relevante. Ahora asomará el pragmático bajo la forma de moralista. —Si el objetivismo presenta una visión unilateral de la experiencia, ¿por qué preconizarlo? ¿Qué encanto puede tener semejante utopía? —dice el filósofo pragmatista. ¿Qué interés puedo sentir por una doctrina que, sobre ser relativamente falsa, no ve en la persona, ávida de destino seguro, sino uno de los infinitos anillos de la fenomenología universal? Librémonos, pues, de la utopía positiva, ya que nos resulta radicalmente inútil como factor de felicidad; sintámonos libres en medio del sempiterno vaivén cósmico. Por eso, James, una vez más, está de acuerdo con Mefistófeles:

*"La ciencia es árida: en vano
con su sombra nos convida;
pero el árbol de la vida
siempre está verde y lozano"*²⁹.

(29) GOETHE, J.: *Fausto*. Citado por James, William: *The will to believe*, p. 111, New York, Longmans, Green and Co., 1923.

Enterados, pues, de que "la luz de la ciencia" nos deja a oscuras en punto a consuelos, los pragmatistas abandonan el saber científico por estar exento de virtud moral. ¿Qué hacer, entonces, para procurarnos la orientación moral que no hallamos en la ciencia? ¿Qué remedio habrá? La farmacopea moral del pragmatismo lo encuentra sobre tablas: si la ciencia es árida, si la vida mental no es preferentemente representación, concordancia de verdades, función lógica, si la persona es, ante todo y sobre todo, voluntad y sentimiento, ¿por qué despreciar, en nombre de ese realismo escolástico que se llama ciencia, los frutos más preciados de la vida subjetiva? ¿Hemos de repudiar la religión, el fruto subjetivo por excelencia, invocando el valor de una pretendida verdad impersonal? Ello fuera por demás ingenuo. Nada hay que demuestre la naturaleza teórica del espíritu humano. El fin de la vida no es conocer sino vivir. No confundamos el árbol de la vida con el árbol de la ciencia.

Este irracionalismo vitalista, inherente al pragmatismo, ha sido expresado por Unamuno, en forma un tanto fanfarrónica, con los siguientes términos: "Por sus frutos conoceréis a los hombres y a las cosas. Toda creencia que lleve a obras de vida es creencia de verdad, y es mentira la que lleve a obras de muerte. La vida es el criterio de la verdad, y no la concordancia lógica, que lo es sólo de la razón. Si mi fe me lleva a crear o aumentar la vida, ¿para qué queréis más prueba de mi fe? Cuando las matemáticas matan son mentira las matemáticas"³⁰. "La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar"³¹. "No faltará todavía chiche escolástico como para venirme con que confundo la verdad lógica con la verdad moral y el error con la mentira, y que puede haber quien se mueva a obrar por manifiesta ilusión y logre, sin embargo, su propósito. A lo que digo que entonces la tal ilusión es la verdad más verdadera y que no hay más lógica que la moral. Y de cuanto digo verdadero seré yo"³².

Nos hallamos, pues, ante una radical negación de la teoría intelectualista de la lógica. Este asunto fue prolijamente estudiado por Schiller, filósofo de dialéctica acometiva y ladina, autor que exalta a Protágoras frente a Platón, padre del idealismo conceptual.

(30) UNAMUNO, Miguel de: *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 111, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946. (Nota de G.P.).

(31) *Ibid.*, p. 214. (Nota de G.P.).

(32) *Ibid.*, p. 217. (Nota de G.P.).

¿Cómo concebir una lógica pura, cuando sabemos que el resorte de toda verdad es el interés humano? El humanismo de Schiller convierte el interés humano en clave de lo real. "El significado de una norma, consiste en su aplicación y toda significación depende de un fin"³³. De aquí fluye la imposibilidad de separar la lógica de la psicología, puesto que el significado de una verdad depende de la intención del espíritu que la concibe. Lo que constituye el valor real de una afirmación, según el principio de Peirce, es lo que resulta de su verdad para algún interés humano, y particularmente y en primer término para el interés con el cual se relaciona directamente³⁴. En esencia, por tanto, el espíritu cognoscente es selectivo y teleológico. "Toda vida intelectual es intencional"³⁵. El conocimiento humano está penetrado de intereses, de intenciones, de deseos, de emociones, de fines, etc. La razón es siempre gloriosamente humana. "Todo lo que es objeto de deseo humano nada tiene que ver con el carácter general del ser"³⁶, decía Nietzsche, convencido de que el conocimiento y el derecho de afirmar son manifestaciones de la humana voluntad de potencia.

Hasta ahora el pragmatismo nos ha demostrado que no es sino una teoría del conocimiento tendiente a justificar el centralismo teórico y evaluador del espíritu; pero, al decir de Schiller, si queremos buscarle una metafísica, ella sería el voluntarismo. Por eso da la siguiente definición del pragmatismo: "Es la aplicación consciente a la epistemología o a la lógica de una psicología teleológica, que implica, en último análisis, una metafísica voluntarista"³⁷. Además está decir, pues, que el humanismo o pragmatismo es algo más que la demostración de la automorfosis gnoseológica y axiológica del universo. Es también una metafísica. No podía ocurrir de otro modo. Todo método, dijimos, implica una visión metafísica. Esto resultará más evidente estudiando a Bergson, el gran metafísico del pragmatismo y a Renouvier, el metafísico de la libertad pragmática.

(33) SCHILLER, F. C. S.: *Etudes sur l'humanisme*, p. 12, París, Alcan, 1909.

(34) *Ibid.*, p. 6.

(35) *Ibid.*, p. 13.

(36) NIETZSCHE, Federico: *La volonté de Puissance*, t. II, p. 101, París, Société du Mercure de France, 1907.

(37) SCHILLER, F. C. S.: *Etudes sur l'humanisme*, p. 15, París, Felix Alcan Editeur, 1909.

De lo dicho, pudiera inferirse que el moderno pragmatismo es una variante del subjetivismo empírico de Protágoras³⁸. Claro está que me refiero preferentemente al de James y al de Schiller, no ya al de Bergson, pues si bien es verdad que la dialéctica pragmática mucho puede sacar de la obra bergsoniana, no es menos cierto que su pragmatismo presenta caracteres demasiado especiales. Aun cuando damos en recelar que tan desprovisto de valor deontológico se halla la filosofía de Bergson como la de James y Schiller, conviene no expresarse en términos demasiados categóricos, puesto que el autor de la "Evolución creadora" todavía no ha organizado sistema normativo alguno sobre sus actuales conclusiones criteriológicas. No obstante, veamos qué relaciones median entre el humanismo y la metafísica del devenir.

El subjetivismo empírico, hemos dicho, es inherente al pragmatismo, pues este excluye la posibilidad de hallar relaciones constantes y necesarias. Para el humanismo, la ley científica, tal como la entiende el positivismo objetivo, no pasa de ser puro intelectualismo socrático o platónico. "Se necesitarán una o dos generaciones de filósofos para establecer esta convicción: la función esencial de los "universales" es la de ser aplicables a los casos particulares, que no son efectivamente verdaderos, sino desde que son empleados; que su abstracción del tiempo, del espacio y de la individualidad es superficial e ilusoria; en una palabra: no son más que instrumentos que sirven para controlar y perfeccionar la experiencia

(38) El espíritu sofístico del pragmatismo resulta evidente estudiando el famoso capítulo de James sobre el sentimiento de lo racional. He aquí un fragmento digno de Protágoras o de Nietzsche: "¿Qué se proponen los filósofos y por qué filosofan? Cualquiera respondería: —Alcanzar una concepción del cuadro de las cosas que, en su conjunto, ha de ser más razonable que algún caótico modo que cualquiera, por naturaleza, lleva consigo, debajo de su sombrero. Pero suponed alcanzada esa concepción razonable, ¿cómo hace el filósofo para reconocerla y alcanzar su utilidad y no dejarla deslizar a través de su ignorancia? No hay más respuesta que la siguiente: Reconoce su racionalidad, como reconoce cualquier otra cosa, por ciertos indicios subjetivos que le afectan. En virtud de esas señas, sabrá que se ha dado cuenta de la racionalidad. ¿Cuáles son esas señas? Un fuerte sentimiento de libertad, paz, tranquilidad. La transición de un estado confuso y perplejo a la razonable comprensión está lleno de vivo alivio y alegría. Pero este alivio más bien parece un carácter negativo que no positivo. ¿Hemos de decir, entonces, que el sentimiento de lo racional se constituye únicamente en virtud de la ausencia de algún sentimiento de irracionalidad? Creo ver suficientes motivos para sustentar esa opinión". JAMES, William: *The will to believe*, p. 63, New York, Longmans, Green and Co., 1923.

humana".³⁹ Pues bien: la radical tendencia antieleática de Bergson está perfectamente en armonía con el espíritu del humanismo. Dijimos que este no se cansaba de echar en cara a la llamada ciencia objetiva, impersonal y universal, el realismo escolástico de sus esquemas mecánicos. Y ¿qué son platonismo, mecanicismo, pseudo-evolucionismo de Spencer, etc., sino diferentes manifestaciones de esta tesis: lo inmutable es lo esencial? Para Platón, las ideas son más verdaderas que la misma realidad. Se diría que la ciencia moderna está inficionada de platonismo, pues siendo el esquema científico una manera estática y abstracta de representarnos lo real, lo concreto, lo transitorio, lo viviente, en una palabra, el aspecto histórico y dinámico de la realidad, resulta cosa secundaria. Comentando el carácter estático y, por ende, antireal del universal platónico, del cual, repito, el mecanicismo científico es una forma moderna, dice Bergson, refiriéndose a la originalidad del devenir: "Como el devenir choca a las costumbres del pensamiento y con dificultad entra en los cuadros del lenguaje, lo declararon irreal. En el movimiento espacial y en el cambio general vieron una pura ilusión. Se podría atenuar esa conclusión sin cambiar las premisas, diciendo que la realidad cambia, pero que ella no debiera cambiar. La experiencia nos coloca ante el devenir: he ahí la realidad sensible. Pero la realidad inteligible, la que debiera ser, es más real aún, y ésta, se dirá, no cambia. Bajo el devenir cualitativo, bajo el devenir evolutivo, bajo el devenir extensivo, el espíritu debe buscar lo refractario al cambio: la cualidad definible, la forma o esencia, el fin. Tal fue el principio fundamental de la filosofía que se desarrolló a través de la antigüedad clásica, la filosofía de las formas, o, para expresarse de manera más griega, la filosofía de las Ideas".⁴⁰ Bergson procura demostrar que esta filosofía de las Ideas, animadora del mecanicismo científico, como de todas las restantes formas intelectualistas, no es la expresión de la realidad concreta, sino simplemente de un momento de la realidad que constantemente deviene, que fuye en eterna evolución creadora, Platón detiene al mundo para comprenderlo. Por eso "lo físico es lo lógico",⁴¹ puesto que las formas del intelectualismo son estáticas mientras que la realidad es dinámica. Si, como asegura Bergson, "lo físico es psí-

(39) SCHILLER, F. C. S.: *Etudes sur l'humanisme*, p. 156, Paris, Felix Alcan Editeur, 1909.

(40) BERGSON, HENRI: *L'évolution créatrice*, p. 339/340, Paris, Félix Alcan Editeur, 1923.

(41) *Ibid.*, p. 346.

quico invertido",⁴² si hay divergencia entre el devenir del ser y el del intelecto, ¿cómo explicar la subjetividad de las relaciones lógicas? ¿Por qué la ciencia fragmenta la realidad? Ello se explica en virtud de la acción. Las categorías fueron generadas con fines biológicos. La acción impone el esquema científico y las fórmulas lógicas y todo eso que llamamos verdades de la ciencia. Obrar es olvidar el devenir. Por eso la ciencia es siempre pretérita; pero la acción se encarga de exigir al intelecto la necesidad de seguir al devenir. "Está en la esencia del razonamiento encerrarnos en el círculo de lo dado (du donné). Pero la acción rompe el círculo".⁴³ Así se explica que la acción sea, en cierto modo, anterior a la representación. Más, urge recalcar este principio; la representación no es jamás toda la realidad sino un momento de la misma, el que crea la voluntad humana para adaptarse. Si se pudiera hacer que la representación contuviese todos los elementos de la realidad que deviene, ello equivaldría a haber tocado el fondo de lo absoluto. Pero no tenemos para qué ahondar tanto. La metafísica es una manifestación suntuaria del espíritu. Lo esencial es vivir. De ahí que la vida haya creado la relatividad del conocimiento, ya que "nuestras percepciones nos dan el plan de nuestra acción posible sobre las cosas más que el de las cosas mismas".⁴⁴ Para adaptarnos nos basta con sorprender algunos instantes del eterno devenir, no todo el devenir. De la metafísica del devenir se infiere el convencionalismo de la ciencia. ¿Por qué la ciencia sería una convención mental? Porque sacrificamos el tiempo en ventaja del espacio. "Cuanto más la conciencia se intelectualiza, más la materia se especializa",⁴⁵ es decir, menos importancia damos al fenómeno bajo el punto de vista evolutivo o temporal.

Demás está recordar, pues, que estas consideraciones nos invitan a ver en la ciencia un sistema de símbolos, esencialmente provisorio. Tendrá tanto más este carácter de cosa efímera cuanto más aires de exactitud matemática ostente.⁴⁶

En conclusión: la realidad, materia o espíritu, se nos presenta bajo la forma de perpetuo devenir. Si la realidad evoluciona, en la evolución lo fundamental no es el espacio sino el tiempo. Y precisamente la elaboración científica, la confección de la ley, que

(42) *Ibid.*, p. 220.

(43) *Ibid.*, p. 210.

(44) *Ibid.*, p. 206.

(45) *Ibid.*

(46) James, en su obra: *A pluralistic Universe*, Cap. VI, expresa entera y entusiasta adhesión al anti-intelectualismo de Bergson.

tiene fin práctico, obliga a eliminar el tiempo. La mecánica racional está fundada en el desconocimiento del principio de Carnot, principio que excluye la reversibilidad de los fenómenos, justamente el principio esencial de la filosofía mecánica.⁴⁷ No podemos identificar el antecedente con el consecuente porque el tiempo pone en el efecto cualidades que no tenía la causa. Mal se aviene, pues, la metafísica del devenir con el principio de identidad.⁴⁸ Tendríamos del devenir una representación inmediata si la inteligencia fuera desinteresada; pero el alma humana es esencialmente pragmática: no alienta sino para obrar, puesto que toda percepción es un proyecto de acción. "Nuestra representación de la materia es la medida de nuestra acción posible sobre los cuerpos. Resulta de la eliminación de lo que no interesa a nuestras necesidades, y más generalmente a nuestras funciones".⁴⁹

En el dominio del espíritu es donde resulta evidentísimo el devenir, o sea la imposibilidad de identificar el antecedente con el consecuente. Nada más refractario al esquema que lo anímico. Así se explica que la ciencia, a medida que se eleva de lo inorgánico a lo vital, aumente en carácter simbólico, es decir, en su visión fragmentaria de la realidad. Prueba inconcusa de ello hallamos en el asociacionismo inglés, que no es sino una manera espacial de concebir la vida del espíritu. Se ha incurrido en el paralogismo, endémico dentro de la llamada psicología científica, consistente en aplicar al estudio de los fenómenos psíquicos procedimientos metodológicos propios de la materia bruta. Los psicólogos se han trocado en físicos del espíritu. Quieren pesar el alma, como decía el Dr. Cané. Lo mismo dígame de una especie que en los últimos tiempos se ha multiplicado con furor leporino: me refiero a los sociólogos. Son los físicos de la sociedad, víctimas de la superstición del *quantum*.

Es perentorio, pues, huir del psitacismo del símbolo. Sólo así se hará ciencia positiva de buena ley. De lo contrario, se va en camino de llenarse la boca con esta nueva escolástica, que, al decir de Bergson, gira en torno de Galileo como la medioeval en torno de Aristóteles.

Vistos los lineamientos generales del pragmatismo, sería de preguntarse si no estamos en presencia de un excepticismo activo,

(47) Véase: Meyerson: *Identité et réalité*, Cap. VIII.

(48) NIETZSCHE dice que: "el conocimiento y el devenir se excluyen". NIETZSCHE, F.: *Volonté de Puissance*, T. II- p. 25, París, Société du Mercure de France, 1907.

(49) BERGSON, Henri: *Motière et mémoire*, p. 25, París, Félix Alcan Editeur, 1906.

de un pirronismo redimido por la acción. De activo le calificamos, porque la metafísica del devenir, al negar la objetividad del conocimiento científico, a diferencia del pensamiento pirrónico, que parece una filosofía de la inacción, no ha arrancado del ánimo el sentimiento de la energía fecunda. La ataraxia pragmática en punto a enigmas ontológicos, no conduce al quietismo excéptico, a la abulia del incrédulo. Lo que los alemanes llaman el *Grü belscht*, es decir, la manía inquisidora, el espíritu hiperteórico, ya no cohibe a la voluntad. En otros términos: el pragmatismo es una filosofía escéptica sin desaliento, algo así como un excepticismo heroico, si vale la paradoja. Y por cierto que es paradójico sobremanera. ¡Con decir que para destruir el intelectualismo ha hecho derroches de lógica intelectualista!

A nuestra manera de ver, la contradicción, más que la paradoja, resulta evidente. Dígame lo que se quiera, no obstante la suma de elementos verídicos contenidos en esta singular manifestación filosófica, empleando la misma lógica de Bergson, se podría demostrar que el intelectualismo no siempre está en oposición con el pragmatismo, por dos razones. En primer lugar, porque aún admitiendo que la lógica sea una creación humana, el devenir, tal como lo entiende su expositor, resulta algo objetivo, algo que se impone desinteresadamente a la inteligencia del hombre. El intelecto se sale de sí mismo para sorprenderlo. Se le diría librado a su sambenito pragmático. La prueba evidente está en que lo podemos pensar sin obtener ventaja alguna, malgrado la esencia pragmática del intelecto. ¿Para qué sirve el devenir? ¿Qué utilidad biológica presenta? La metafísica del devenir, permite, pues, llegar a esta primera conclusión, eminentemente antipragmática: el intelecto tiene funciones extrabiológicas. En segundo término, si la lógica tiene una función vital, claro está que pragmatismo e intelectualismo no son cosas antitéticas sino correlativas, o mejor dicho, son idéntica cosa. De lo contrario, sería menester admitir que el intelecto es una superfetación del espíritu, de naturaleza patológica, lo cual no es verdad, pues es instrumento de adaptación.

Pero, por otra parte, si hay, como quiere Bergson, divergencia entre el devenir y la acción, si hacer lógica implica negar el tiempo, elemento esencial de la evolución, si esta excluye la objetividad de la ciencia, ¿cómo admitir que la verdad tenga una función vital? En rigor, más justo fuera convenir en que no es precisamente la verdad condición de la vida. En lo cierto estaríamos, dentro de la dialéctica del devenir, viendo en la ciencia, en las formas lógicas, puras mentiras útiles. Ello equivale a imaginar con Nietzsche, ver-

dadero poeta del bergsonismo, y el más consecuente de los pragmatistas, por más que es anterior a ellos, que "la no verdad es condición de la vida".⁵⁰ La lógica humana no es sino la forma racional de los impulsos vitales: he ahí la idea cardinal del sistema de Nietzsche. Para Bergson, sólo es objetivo el devenir, pero precisamente porque es objetivo resulta inútil; luego los principios falsos tienen una función biológica. ¿No es esta, acaso, la única verdad en que creía Zaratustra?

(50) NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*: Se ha tratado de estudiar la evolución del pensamiento de Nietzsche, demostrando la existencia de diversos estadios. Evidentemente, la obra de este pensador es, con frecuencia, un matorral de antinomias; pero, no obstante sus desplantes dogmáticos, sus mariposeos filosóficos, de entre el farrago de aforismos que constituyen su obra, es posible percibir cierta unidad sistemática, aunque, cabe recordar, a menudo se pueda refutarle valiéndose de sus propias afirmaciones.

La tendencia neo-pagana, el culto dionisiaco, immoralista de la vida, la estetificación de la metafísica y demás chirimbolos románticos puestos de moda por los corifeos del antipanlogismo, existen paladinamente en todas las obras de Nietzsche. Fuera imposible penetrar el espíritu de Zaratustra sin conocer el *Origen de la Tragedia*. Esta es, si bien se mira, la obra fundamental de Nietzsche. Ella contiene todo un pragmatismo estético y a la vez ético y cognoscitivo, pues sabemos que para Nietzsche es bueno, bello y verdadero todo lo que aumenta la voluntad de potencia. A la vocación especulativa del socratismo debe suceder el culto dionisiaco de la fuerza, es decir, el pesimismo heroico, propio de la vida presocrática, al decir de Nietzsche. Claro está que Nietzsche, al hablar del espíritu dionisiaco de la tragedia griega, hace insistente salvedad acerca de Eurípides, pues no ve en él sino al poeta del socratismo estético. "Para este poeta —dice Nietzsche— todo debe ser razonable para ser bello" (*Origen de la Tragedia*, p. 28, París, Société du Mercure de France, 1906).

Nada de racionalismo, pues. Este no conduce sino al nihilismo. Los verdaderos griegos "fueron superficiales por profundidad". (Gaya Ciencia, prólogo, p. 11, Madrid, La España Moderna, s/f).

Yo no sé si Nietzsche se habrá forjado un helenismo presocrático a su paladar tendiente a imaginar la dialéctica de Sócrates cual pródromo de voluntad de potencia corrompida, como síntoma de descomposición de los valores de una Grecia otrora exuberante de vitalidad dominadora; pero lo cierto es que en la difusión del pensamiento de Sócrates y Platón, Nietzsche columbra la aurora del cristianismo y demás manifestaciones del nihilismo. Nada, pues, más antidionisiaco que esa móbida hipertrofia de la facultad racional, que esa dialéctica frenética por penetrar los más recónditos recovecos de la naturaleza. El hombre épico desdeña a esos espíritus que, incapaces de vivir la vida, la truecan en problema bajo las sugerencias de un instinto vital corrompido. Es el valedurario cubierto de lacras que se complace en la perversa fruición de rasgárselas. Avidéz de verdad implica avidéz de muerte. El objetivismo científico de nuestros días sería un reflejo de budismo, esencial-

De la función biológica de la verdad, o de eso que han dado en llamar verdad, los pragmatistas han inferido que no hay más criterio de verdad que la vida. "Toda proposición científica tiene que ser un imperativo hipotético", decía el archipragmatista Papini.⁵¹ Nada más sofisticado. Toda la argumentación de James y demás pragmatistas es una extraña mezcla de constataciones de hechos y de inferencias arbitrarias.⁵²

mente ascético. Es la voluntad de la nada, es la negación de la personalidad frente al mundo que intenta insidiosamente eliminar de la representación el elemento subjetivo por excelencia: la voluntad de potencia. La vida no es un problema, la vida es dominio. "Cuando se elige la dialéctica es porque no hay otro medio". (*El crepúsculo de los ídolos*, p. 21, Valencia, F. Sampere y Compañía, s/f).

Por lo visto hay que alargar mucho la mano para poder atrapar esa sutilísima verdad de que el valor de la vida no puede apreciarse. Tratándose de un filósofo, al ver un problema en el valor de la vida, es una objeción en contra suya, es una falta de discernimiento, y hace que se ponga en duda su sabiduría, ¿cómo? ¿Todos esos grandes sabios no sólo habrán sido decadentes, sino que, además, puede que ni siquiera fuesen sabios? Por mi parte vuelvo al problema de Sócrates" (*Ibid.*, p. 19). "El moralismo de los filósofos griegos desde Platón, está determinado patológicamente, lo mismo que su aprecio de la dialéctica. Razón, virtud y felicidad: esto quiere decir, hay que imitar a Sócrates y oponer a los apetitos oscuros una luz del día permanente, una claridad que es la luz de la Razón. Hay que ser a toda costa prudente, preciso, claro; cualquier concesión a los instintos y a lo inconsciente, nos rebaja" (*Ibid.*, p. 24). La vocación voluntarista y antiespeculativa de Nietzsche es, pues, evidente. Para él, los interrogantes de la metafísica no deben ser fuente de pesimismo: al contrario, se debe tener la voluntad de lo trágico; e menester decir si a todo lo problemático y terrible, hay que adorar a Dionisos, en una palabra: ¿será superhombre el que más atracones de ambrosía se pegue? ¿Que la dialéctica nos sume en el pesimismo moral por medio del pesimismo intelectual, en el nirvana? Nada de aspavientos budistas ante las pavorosas incógnitas ontológicas, nada de entereos ergóticos: la vida no debe discutirse sino vivirse, aunque lo trágico sea la ley del mundo, la vida será mala pero es bella porque la voluntad es eterna debajo del eterno flujo fenoménico. ¡Nada de Nirvana, pues, caigamos en un delirio estético! He ahí la receta de Dionisos. Ante semejante terapéutica estética, un buen discípulo de Schopenhauer diría que eso es una manera de poner buena cara al mal tiempo.

(51) PAPERI, G.: *El crepúsculo de los filósofos*, p. 183, Madrid, La España Moderna, s/f.

(52) "La sélection fait le triage des idées utiles à l'espèce, des idées pratiques et praticables: nous sentons pour agir, nous pensons pour réaliser, nous représentons le monde actuel pour en créer un nouveau. Voilà diverses vérités que le 'pragmatisme' contemporain a gonflées jusqu'à en faire des erreurs, comme si l'utilité de l'espèce humaine, en déterminant pour cette espèce la part qu'elle peut s'approprier dans le champ infini

Podemos admitir que necesidades prácticas han generado las ciencias; que solemos fijarnos en las verdades porque nos conviene; pero con semejante lógica no se prueba que la utilidad crea la verdad. Por el contrario; cuando las verdades son útiles, lo son precisamente porque son verdades, y aun cuando fueran inútiles no por ello dejarían de ser verdades. La infecundidad de una verdad no es una objeción contra ella. Es necesario demostrar que la teoría condiciona la práctica, pues, como dijo Levi-Bruhl: "una ciencia sólo siendo teórica puede ser normativa".

El pragmatismo radical hallado en el origen de las ciencias, nada prueba contra el intelectualismo, porque si bien es verdad que alguna relación media entre la agricultura, por ejemplo, y la astronomía empírica, no es menos cierto que los intereses del agricultor no creaban la verdad astronómica; a lo sumo, puede concederse que aquél sólo paraba mientes en las leyes astronómicas que tenían íntima atingencia con su obra. El marino no crea la estrella polar: la utiliza simplemente, mientras no cuente con la brújula. Cuando la tenga, se reirá de todas las estrellas polares habidas y por haber; pero el principio no por ello dejará de ser verdadero, aunque inútil. Los comadrones de antaño no creaban relaciones de causalidad entre ciertos fenómenos selenológicos y ginecológicos. Necesidades prácticas aguzaron el ingenio que descubrió las leyes, suponiendo que existan.

Un escritor paradójal ha dicho que la química nació en la cocina. Puede ser; pero con eso no se prueba que Berthelot haya tenido que ser cocinero para ocuparse de la síntesis química.

La historia de las ciencias experimentales revela dos cosas que para nada sirven al pragmatismo: 1º la necesidad de adaptarse impuso al hombre la necesidad de hacer ciencia; 2º que en las épocas más florecientes de la evolución científica los sabios estudian "porque sí", por "amor al arte", independientemente del partido que los espíritus edisonianos puedan sacar de los principios científicos. El medio se ha trocado en fin, haciendo que la conquista de la verdad tenga un interés puramente estético, sin negar que tenga otros. Casos hay en que emoción de verdad y emoción de belleza pueden caber en la misma categoría.

La utilidad no genera la verdad, sólo fomenta la manía de lo verdadero. En todo caso, la utilidad puede contribuir a la comprobación de un principio científico, más no a crearlo. Supongamos que

de la vérité, déterminait la vérité même et rendait vrai ce qui nous est commode ou nécessaire!" (FOUILLÉE, Alfred: *Morales des idées forces*, Introducción, p. XXII/XXIII, Paris, Félix Alcan Editeur, 1908).

tal o cual operación quirúrgica puede traer ventajas a una persona. El éxito, si se obtiene, no ha creado seguramente la verdad del principio que tuvimos en cuenta al realizarla. La ha comprobado simplemente. Hay más: dos cirujanos realizan una misma operación: uno con mano torpe, otro hábilmente. Si el éxito es criterio de verdad para calcular el valor de los principios clínicos que debían iluminar la operación, claro está que dichos principios serán verdaderos si el enfermo se salva, en cambio, falsísimos serán para el médico de mano torpe, que acabó con el principio al acabar con el doliente. Y si estuviéramos de humor para entretejer sofismas, a la manera pragmática, diríamos que si la observancia de aquellos principios tenía por fin matar al enfermo, evidentemente, el médico hábil se ha equivocado, en tanto que el otro dio con la tecla.

De modo, pues, que la verdad es útil, podemos decir una vez más, porque es verdadera y no verdadera por el solo hecho de ser útil. Aceptar esto último, equivale a incurrir en el paralogismo de la filosofía pragmática. Stuart Mill, Spencer y el más inglés de los filósofos ingleses, sin negar que la vida del espíritu es esencialmente intencional, como quiere Schiller, jamás hubieran tomado en serio, a pesar de su acérrimo utilitarismo, semejante pseudo filosofía. Si cumple citar un ejemplo, véase lo que dice Spencer: "Las intuiciones fundamentales, esenciales al proceso del pensamiento, deben temporáneamente ser admitidas como incontestables; dejando que la suposición de su incontestabilidad halle justificación en los resultados".⁵³ Este, al menos, es un pragmatismo normal, y no una caricatura como el de los *yankees*. Decía Nietzsche que el genio del pueblo inglés trueca en grosero todo lo que toca.⁵⁴ Lo mismo, con un punto más, dígase de los *yankees*. Estos nunca han sido filósofos, pero cuando lo fueron debían necesariamente acabar en pragmatistas de la peor especie. La cabra tira al monte.

¿Qué ventajas puede sacar el hombre de ciencia de semejante filosofía de lo útil, de este pragmatismo, que puede servir para elevar el dólar a supremo criterio de verdad? Absolutamente nin-

(53) SPENCER, Herbert: *Primi Principii*, p. 104, Torino, Fratelli Bocca, 1905. SÉAILLES, Gabriel: *La Philosophie de Charles Renouvier*, p. 92, Paris, Félix Alcan Editeur, 1905.

MACH, Ernest: *La Connaissance et l'Erreur*, p. 124, Paris, Ernest Flammarion, 1908.

BAIN, Alexandre: *Logique déductive et inductive*, p. 31, t. I, Paris, Félix Alcan Editeur, 1908.

(54) NIETZSCHE, Federico: *La Volonté de Puissance*, t. I, p. 80, Paris, Société du Mercure de France, 1907.

alguna, porque para calcular la utilidad de una verdad, ante todo, es indispensable descubrirla. No lamentemos, pues, que el medio se haya trocado en fin; y no se nos diga que estamos en plena corrupción intelectual por el hecho de separar la conquista del criterio del de la acción. El hombre de ciencia descubrirá la verdad, otro la utilidad de esa verdad. Volta no es Edison, Marconi no es Herzen. Un proverbio *yankee* dice que unos hacen la pelota, otros la tiran. De ahí, pues, que la acción sea tanto más perfecta cuanto más perfecto es el criterio que la anima. Objetarse pudiera una vez más que el que tal piensa está cogido en la red socrática. Es posible; pero, dada la fatal estructura del espíritu humano, no podemos librarnos de una red sino para caer en otra, que, tal vez, conceptuamos mejor, lo cual, claro está, se hace en virtud de un criterio selectivo, cosa eminentemente intelectualista. Siempre estaremos condenados a hacer intelectualismo aun cuando hagamos mil disparates. ¿Acaso no se podría repudiar el pragmatismo por medio del método pragmático? Suponed por ejemplo, que alguien comete un robo. ¿En nombre de qué principio se podrá condenar al ladrón? De seguro no habremos de invocar un principio de justicia inmanente; no imaginaremos, por ser pragmatistas, el derecho a la manera kantiana, diciendo que es un principio de razón. Harto conocidos son los chistes cáusticos que el intelectualismo de Kant inspirara a James.

La regla jurídica que habrá de aplicar el juez será de naturaleza pragmática, es decir útil, y, por ende, verdadera. Pero lo grave del caso está en que el ladrón, seguramente pragmatista por los cuatro costados, nos espetaría lo siguiente:

— La regla que me aplicáis es verdadera para vosotros, señores representantes de la justicia humana, porque conviene a la sociedad. Esa es vuestra doctrina, es decir, vuestra utilidad. Mas yo también soy pragmatista, y entiendo que el robo es excelente cosa y doctrina muy verdadera la que impone robar a troche y moche, y tanto más verdadera cuanto más útil me resulte. Y, ¿por qué vuestro pragmatismo ha de ser más respetable que el mío? — ¡Ah! — se replicará — es que el interés social está por encima del individual. Pero, ¿por qué el pragmatismo de la sociedad ha de merecer mayor acatamiento que el mío? La dialéctica pragmática del juez acabará necesariamente en un callejón sin salida. Naturalmente, queda otra objeción: tanto el ladrón como el juez, sin quererlo, a pesar del arraigado pragmatismo, plantearon la cuestión en un terreno intelectualista por el hecho de poner en tela de juicio el respectivo pragmatismo. No podía ocurrir de otro modo. Si el pragmatismo es la

expresión de la verdad, ésta no puede ser hallada pragmáticamente, de lo contrario, el acusado se convierte en juez, cosa radicalmente excluida por el derecho penal, cuya mayor perfección reside precisamente en evitar que el acusado sea juez de la propia causa. ¿Se dirá que el pragmatismo social ha creado esa perfección? Muy bien: eso prueba que la lógica pragmática lo mismo sirve para un barrido que para un fregado. Y no se diga, de acuerdo con el pragmatismo social, que toda ventaja de la sociedad redundará en beneficio del individuo, porque para probar lo contrario, para demostrar que no puede llover a gusto de todos, allí están las luchas de clases. Lo que conviene a unos perjudica a otros, de modo que habrán tantas verdades como intereses hayan. Si hubiera una sola utilidad habría una sola verdad; pero el *quid* del problema está precisamente en la abundancia de utilidades discrepantes. Por eso el pragmatismo carece de un criterio de verdad, pues desconoce el principio de contradicción al postular la pluralidad de verdades. Y a la postre, resulta un intelectualismo contradictorio⁵⁵ amén de ser esencialmente amoral. Abandonemos, pues, semejante pseudo-filosofía, sobre todo a James, cuyo voluntarismo ingenuo es cosa en exceso *yankee*.

¿Qué teorías políticas podrían justificarse merced al pragmatismo? Todas las que se quieran. El conservador creará que se debe legiferar tal como la tradición manda. El liberal invocará el "principio del progreso", porque eso, en su sentir, a más de verdadero, es útil, lo que no impide que su sentimiento de la real utilidad le ponga en desacuerdo con el conservador. El socialismo callejero, simbolizado por un guñapo colorado, invocando o tergiversando a Marx, asegurará que útil y verdadero es todo lo que perjudica a la clase burguesa.

El pragmatismo, que parece nacido para apagar la tea de la discordia filosófica encendida por los intelectualistas, al decir de Schiller, acabó por agitarla, erigiéndola en sistema filosófico. En otros términos, el pragmatismo, por el hecho de exagerar la función de la voluntad en la formación de los juicios, aniquila el intelecto, la energía más noble del ánimo, en homenaje a la anestesia. El criterio de verdad ya no lo dará la inteligencia sino las sensaciones internas. Cualquier revolución enterálgica, por ejem-

(55) VAZ FERREIRA, Carlos: *En los márgenes de "L'expérience religieuse" en Conocimiento y Acción*, p. 44, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963. (Nota de G. P.).

plo, merecerá la dignidad de crear valores lógicos, estéticos y morales. Cuán cierto es, pues, que la filosofía, como la literatura, tienen sus decadentes. Dialéctica espuria, lógica estragada, exaltación de las energías inferiores del organismo, desorientación moral: he ahí sus caracteres, o mejor dicho, sus síntomas, ya que de morbideces se trata.

A todo esto, sin embargo, no fuera superfluo recordar que el pragmatismo de James, más que como teoría del conocimiento, ha surgido para poner en salvaguardia una serie de prejuicios teológicos y morales que tienen el prestigio de la vejez. *L'Experience religieuse* presenta la más perfecta aplicación del método pragmático, la que más *gi sta a cuore* al autor. En esta obra, el pragmatismo resulta una filosofía del consuelo. La religión, según el espíritu del pragmatismo, bajo el punto de vista dogmático, será ilusoria, pero es fecunda en satisfacciones íntimas. Ello basta para justificarla y librarla de la acometividad agnóstica de la ciencia. Se diría que halla su más hermosa expresión en "L'Ilusion feconde" de Guyau, al erigir el sentimiento de tranquilidad interior en supremo criterio de verdad.⁵⁶

Sin duda, las ideas vagas, los prejuicios, las ilusiones, entran con mucho en el aspecto psíquico de la conducta. Ante la necesidad inmediata de obrar, resulta imposible la revisión total de los estados de espíritu. Lo perentorio del acto excluye que el individuo pueda tener cabal conocimiento de los elementos todos que entran en la formación de la síntesis volitiva. Hay en la conducta humana mucho más de lo que ponemos conscientemente. De ahí el valor de las vaguedades, de ahí el imperio de la ilusión. Mas, urge preguntarse: ¿cuándo la ilusión es fecunda? ¿Cuándo tiene caracteres de convicción? Describir la ilusión equivale a despojarla de valor práctico y hedónico. De modo que si convenimos en que las afirmaciones religiosas no pasan de ser puras ilusiones, claro es que no habrá acción ni tranquilidad de ánimo, porque el consuelo no reside seguramente en engañarse a sí mismo con buena fe. La mentira piadosa no deja de ser mentira, y sólo halla eficacia dinámica al adquirir caracteres de verdad inconcusa, al penetrar en un alma ignara de lo mentado de la creencia que le anima. Por otra parte, el creyente se cuidará bien de aceptar la justificación pragmática de su fe, pues el que cree está animado por la profunda seguridad de que la religión es el producto máspreciado de la ra-

(56) SCHILLER, F. C. S.: *Etudes sur L'humanisme*, p. 470, París, Félix Alcan Editeur, 1909.

zón humana auxiliada por la divina. No en vano los teólogos son terribles dialécticos, no en vano el intelectualismo de Santo Tomás y la escuela neotomista de Lovaina constituyen la filosofía oficial del Vaticano.⁵⁷

En el pleito entre la religión y la ciencia, la iglesia se opondría absolutamente a que James abogue por ella. Entre los adversarios más convencidos del pragmatismo hay que contar a varios eminentes teólogos. Y lo que menos éstos toleran es precisamente lo que con más ahinco preconiza James. Me refiero a la extremada importancia que éste concede al elemento subjetivo del dogma.

Entendida pragmáticamente, la religión resulta cosa demasiado personal. En esto James ha seguido las huellas de cierto teólogo alemán, Ritschl, que se ha empeñado en despojar a la conciencia religiosa de todo elemento metafísico, estableciendo una diferencia entre fe y creencia. El dogma, material racional de la religión, generador de concilios y heregias sin fin, debe concebirse como algo secundario, nada esencial. Si el dogma ha merecido consideración predilecta, ello se explica en virtud del poder material y político. No hay para qué recordar, después de lo dicho, que Ritschl es hiperprotestante. En efecto, el catolicismo contiene tres elementos: fe, dogma y autoridad. Lutero eliminó el último, limitando la importancia institucional de la Iglesia, pero ha dejado en pie un elemento sumamente peligroso, encargado de poner a la religión en conflicto con la ciencia y con la metafísica: el dogma. Ritschl, en punto a religión, acaba por prestigiar un subjetivismo radical.

Esta teoría, superfluo decirlo fuera, más que feliz solución, capaz de contentar a tirios y troyanos, resulta pura escapatoria, que, a la postre, no serán seguramente los creyentes quienes celebren, pues se diría que el dogma ha sido eliminado por Ritschl ante el empuje analítico de la ciencia o de la metafísica.

El subjetivismo radical del teólogo alemán presenta dos inconvenientes, a más del mentado: en primer término, la historia de las religiones revela que el dogma no es cosa secundaria, y tanto es así, que Boutroux ha dicho: "Si el sentimiento es el alma de la religión, las creencias y las instituciones son el cuerpo, y no hay

(57) "La fede é una bella parola, ma solo quando *quaerit intellectum*: una fede fuori del pensiero, accanto al pensiero, irriducibile al pensiero, inassorbibile dal pensiero, é nulla, o é l'errore" Croce, Benedetto: *Lineamenti di una Logica come Scienza del Concetto Puro*, p. 49, Nápoli, Francesco Giannini e Figli, 1905. (Nota de G. P.).

vida en este mundo sino para las almas unidas a los cuerpos".⁵⁸ En segundo lugar, que eso de hablar de subjetivismo absoluto, es una manera de hacer abstracciones, tan insostenible como la que presenta el objetivismo no menos radical de la ciencia. Queda, pues, siempre en pie el eterno problema, ¿qué relaciones median entre sujeto y objeto?

Por último, Ritschl y James olvidan, no encarecen con suficiencia este hecho, digno, por cierto de atención preferente: la emoción religiosa impone al catecúmeno la representación del ser ante quien debe inclinarse; en otros términos: impone el dogma. La plegaria, expresión máxima de aquella, excluye el individualismo en que pretenden hundirnos ambos escritores. La fe del creyente no puede ser un estado de ánimo irracional, no puede tener la ceguedad del instinto. Plegaria e imaginación de la realidad suprasensible son cosas correlativas. Por eso orar equivale a postular el dualismo inherente al dogma. Con razón ha dicho Sabatier que no cabe hablar de plegaria en el panteísmo,⁵⁹ sin duda de lo contrario, incurriríamos en la ridiculez de posternarnos ante nosotros mismos.

De todo lo dicho, por tanto, se infieren dos conclusiones: 1º) el subjetivismo radical no es un hecho; es simplemente una teoría imaginada por Ritschl y James. Pero una cosa es crear una religión, otra hacer psicología de las religiones históricas; y 2º) para que la religión sea fuente de satisfacción íntima es indispensable que el creyente ignore el orgine cenéstico de sus creencias. "Misticismo y erotismo, por ejemplo, son fases de un mismo estado", dice SOLLIER,⁶⁰ en lo cual concuerda con James, pues, según vimos, éste admitía el origen orgánico de las convicciones, aun de las científicas. Y bien: ¿qué calaña de creyente sería el que, ante el santo sacrificio de la misa, se dijera: creo porque me acecha la pubertad, creo porque soy histérica, creo porque entro en la menopausia? Tamaño examen de conciencia (de cuerpo, iba a decir), es de lo más anti-religioso, aunque posiblemente, pudiera ser cabal expresión de la verdad; pero semejantes verdades no deben surgir en el espíritu del creyente, el cual será creyente de buena ley si ignora el oculto resorte de sus visiones celestiales, si estas son "alucinaciones verdaderas", en una palabra: si cree con alma y vida en el origen in-

(58) BOUTROUX, Emile: *Science et Religion dans la Philosophie contemporaine*, p. 339, París, Ernest Flammarion, 1908.

(59) SEBATIER, Armand: *Philosophie de l'effort*.

(60) SOLLIER, Paul: *La doute*, p. 166, París, Félix Alcan Editeur, 1909.

telectual de sus emociones religiosas. Por eso, en materia de religión, nadie puede ser conscientemente pragmatista, James, a fuer de buen yankee, de hombre representativo de su raza, ha visto la religión con ojos de comerciante, con alma fenicia. No podía ocurrir de otro modo en un espíritu formado donde las iglesias ostentan semejante letrero: "Misas a la minuta para hombres de negocios".

El pragmatismo quiere presentarnos una religión libre de metafísica. No se cansa de preconizar esta conquista. No es grande ventaja que digamos, pues con eso James ha multiplicado las preocupaciones que acongojan el alma humana, porque antes, para el creyente, religión y metafísica constituían una misma cosa, ahora, en cambio, son dos cosas, es decir, dos preocupaciones. ¿No era más económica, y más pragmática, por ende, la concepción primitiva? ¿Podemos, acaso, conscientemente, ya que el pragmatismo "es una aplicación conciente", según dijo Schiller, eliminar del estado de ánimo religioso el elemento metafísico? ¿Semejante aplicación no desvirtuaría la creencia? Claro está: el creyente, al eliminar el dogma, se olvidaría de Dios; en otros términos: acabaría con la religión. Lo que prueba que el pragmatismo no cabe en el catecismo. Cuando el pragmatismo es consciente desvirtúa la religión, cuando es inconsciente tiene valor heteronómico en virtud de la máscara intelectualista, metafísica que la creencia se pone. Sólo el traje intelectualista hace al monje. Si cumplen pruebas, helas aquí: "Indudablemente, la religión no puede existir sin los impulsos del corazón; pero librarla del capricho individual y de la fantasía, para discernir en ella lo verdadero de lo falso, necesitamos una regla universal. El corazón no debe admitir sino creencias controladas por la razón. La inteligencia debe dominar y juzgar al sentimiento. El valor de una religión, individual o colectiva, debe aquilatarse en virtud de sus elementos intelectuales. No se trata de saber si sus manifestaciones se hacen por emociones más o menos intensas, pero sí cuál es la idea de Dios que las suscita. La religión debe dejar un lugar al sentimiento, pero sólo por su contenido racional es por lo que se debe determinar su naturaleza y valor."⁶¹ Idéntica argumentación hallamos en Alberto Farges, eminente discípulo del Cardenal Mercier, en su libro "La crise de la certitude". A esta obra que, por cierto, es de lo más ponderado que arroja la neo-escolás-

(61) CARD, John: *Introduction a la Philosophie de la Religion*, p. 174, citado por James, William: *L'expérience religieuse*, p. 366/7, París, Félix Alcan Editeur, 1908.

tica, precede una carta de León XIII en la que se rinde pleno acatamiento al intelectualismo tomista. Queda una postrera objeción: la unidad del fenómeno psíquico excluye la posibilidad de imaginar un subjetivismo absoluto, puesto que todo estado de ánimo es una síntesis de elementos volitivos, sensitivos e intelectuales. Nada más arbitrario, pues, que presentar al intelecto separado del sentimiento o de la voluntad. En el ánimo todo es uno. Esto prueba una vez más que subjetivismo y objetivismo absolutos son expresiones igualmente unilaterales. En una palabra: el creyente razona; intelectualiza la religión; el hombre de ciencia, por su parte, pone algo de sí mismo en la elaboración del hecho científico. No imaginemos, a la manera romántica, hipotéticos conflictos entre el conocimiento y la religión, entre cerebro y sentimiento. Renouvier convirtió al corazón en categoría del intelecto, pero, a la postre, ello ha redundado en perjuicio de éste. Acabó por desalojar de la cabeza al cerebro para endilgar en ella el corazón. Preferible nos resulta el pensamiento de Goethe: "La quimera del espíritu es la quimera del corazón".

Concluyendo: el pragmatismo tiene los caracteres de un escepticismo activo, de una filosofía del consuelo. A nuestra manera de ver, ni mueve ni consuela. Nos trajo la libertad de la voluntad, pero no sabemos qué hacer con ella. La voluntad del pragmatismo no es una voluntad inteligente. Exaltó la acción, pero al presumir librarnos de la preocupación teórica arranca los ojos a la actividad ética.

INTRODUCCION A LA AXIOGENIA *

Este trabajo, que no es sino una introducción general, pretende, merced a la idea de valor, genéticamente entendida, contribuir a resolver el conflicto, hoy más agudo que nunca, entre psicologismo y logismo. A tal fin, se procura excogitar los orígenes axiológicos de la mentalidad para luego hacer sentir el papel de ésta en la ulterior evolución axiológica. Hacia el logos por el valor, hacia el valor por el logos, —tal pudiera ser el tema de esta especie de propedéutica empírica al idealismo racional.

Distinguen los autores entre filosofía del valor y axiología. Otros no distinguen. A nuestro modo de ver, la primera tiene por objeto el estudio del valor ideal, es decir, tal como debiera ser. Por eso tiene carácter deontológico. La axiología, en cambio, inquiere el valor tal como es. Se dan valores como existen lluvias y relámpagos.

Sin duda, el valor no es fenómeno mecánico aún cuando sea empírico, pero no resulta menos cierto que el hombre de estudio se encuentra con fenómenos de evaluación. Por eso son susceptibles de estudio científico, libre de punto de vista normativo. En fin: cumple concebir la *axiogenia*, —pedimos disculpa por el neologismo—, como un capítulo de la psicología superior que tiene por objeto determinar la génesis de los valores. Propósito, pues, de este trabajo sería el siguiente: en el estado actual de los estudios biológicos es verdad inconcusa que el conocimiento animal, y aun hu-
quién profesa el evolucionismo, que el pensar fuera primordialmente

* Esta monografía escrita a principios de junio de 1919, fue presentada a la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires con motivo del concurso para la suplencia de Psicología (2do. curso). Como se verá, sólo se trata de la introducción a una obra que versa sobre el valor con referencia al problema de la objetividad. (Apareció en *Humanidades*, t. I, p. 107 y ss., La Plata, 1921. (Nota de G. P.).