

gitar, dentro de la espesa masa axiológica de la psiquis, los hilos de la racionalidad. Fundamentaríase, así, un conocimiento no axiológico, sino objetivo.

A nuestra manera de ver, la perspectiva no puede ser más amplia y tal vez fecunda en resultados plausibles. Ya que la valoración nos persigue a sabiendas y a ocultas, ya que por doquiera corren formas espurias de la objetividad, nada más práctico que aceptarlas de frente. De tal manera, eludiremos todo equívoco. Veríamos, entonces, posiblemente, la aparición de un pensamiento autónomo, es decir, no supeditado a los imperativos de la vida axiológica inferior.

Poco importa, por tanto, que el pensamiento autónomo sólo pueda trabajar con datos que, en definitiva, hallan origen dentro de medios tan precarios. Admitamos que el resorte de la mentalidad esté sometido, siquiera en sus gérmenes, al vital estímulo endógeno. Mas, adviértase que una cosa es tenerlo como motor, directo o indirecto, del pensamiento, y otra, muy otra, erigirlo en criterio de verdad.

Nace, sin duda, pues, la logogenia en el seno de la axiogenia, la racionalidad en la evaluación, pero, luego, cuando el devenir biológico culmina bajo forma de personalidad humana, el logos, no obstante su ulterioridad, termina por penetrar, organizar y fundamentar a la misma *vis estimativa*.

Se diría que el pensamiento, creado por la fuerza axiogénica de la vida, reacciona contra el impulso progenitor, pero continuando su esfuerzo creativo en sentido ascendente. Así el logos, esencia de la personalidad humana, se trueca en valor supremo, en el valor de los valores, pues nadie sino él es capaz de reconocerlos y crearlos.

Como se ve, lo empírico se transfiguraría en pensamiento, la axiogenia en filosofía de los valores, el realismo ingenuo en idealismo racional móvil, pero, eso sí, en un idealismo exento de espíritu panteísta, vale decir, capaz de afirmar el carácter substantivo de la personalidad humana.

## PÁGINAS SUELTAS

### LA METAFISICA DEL PRAGMATISMO

#### SUMARIO

- 1.— Una cosa es la realidad, otra la verdad.
- 2.— Platonismo y ciencia.
- 3.— La evolución epigenética; Spencer y Bergson.
- 4.— El pluralismo.
- 5.— La contingencia y el voluntarismo pragmatista.

### EL PRAGMATISMO AMORAL

"Pero, de hecho, dice Renouvier, como los problemas metafísicos interesan a nuestra naturaleza, a nuestro origen y destino, al metafísico le es imposible, no mezclar en sus estudios sus pasiones, sus deseos, su voluntad. Sin duda, pero es la imperfección del análisis metafísico que es la causa. Erigir en método una intromisión del sentimiento y de la voluntad como tales, que es precisamente un efecto de método y una causa perturbadora de la visión intelectual, equivale a imitar a un juez que convirtiera en teoría la parcialidad en lugar de seguir la imparcialidad".<sup>1</sup>

"Verosimilitud, pero no verdad; apariencia de libertad, pero no libertad; a causa de estos frutos el árbol de la ciencia no corre peligro de ser confundido con el árbol de la vida."<sup>2</sup>

"Triste es amigo mío, toda teoría alegre es el árbol áurco de la vida", Goethe. Citado por James: *The will to believe*.<sup>3</sup>

- 1) RENOUIER, Charles: L'avenir.
- 2) NIETZSCHE, Federico: El Viajero y su sombra, p. 8, Valencia, F. Sempere y cia., s/f.
- 3) GOETHE: Aesthetik, Citado por James William: *The will to believe*, p. 69, London, Longmans, Green and Co., 1923.

La reacción idealista contra la ciencia positiva pudiera ostentar como lema: "el principio de causalidad, fundamento criteriológico de la ciencia es esencialmente amoral". El dogmatismo positivista no sólo había fracasado en el terreno criteriológico, puesto que descansa sobre una teoría superficial del conocimiento, sino también en el ético, pues es de una evidente miseria normativa.

Si nuestras convicciones, conjunto de sentimientos, impulsos y representaciones, constituyen el aspecto psíquico de la conducta; si en toda filosofía especulativa alienta una filosofía de la acción, ¿cómo saciar el anhelo del que invoca una firme orientación moral por medio del positivismo determinista, si harto sabemos que semejante sistema consagra la idea de *necesidad*, negadora de fundamento a todo valor humano? Claro está que Nietzsche no alienta idéntico parecer, dado que, para él, el objetivismo científico no pasa de ser un conjunto de valores plebeyos. Además, se olvida que fue el amoralista Nietzsche el que con mayor eficacia contribuyó a poner en moda el término *valor*. Pero, no obstante, los doctores del misticismo pragmatista ven en el necesitarismo la negación de todo ideal normativo. Si todas las acciones son necesarias, evidentemente, los juicios de moralidad, que también son actos, las nociones de derecho y de deber carecen de fundamento en la naturaleza de las cosas.

"Los fenómenos, dice Renouvier, *son todo lo que pueden ser, y debiéramos reformar nuestras máximas y nuestros humores si podemos*".

Y el determinismo no sólo compromete la moral, sino también la ciencia, porque tan *necesario* es el error como la verdad. La teoría de la necesidad conduce, pues, a la aniquilación del personalismo. Salvar la personalidad implica salvar la libertad, la moral, hasta la ciencia.

La filosofía del determinismo contiene el dogma de la objetividad, el culto servil de la energía exterior, una concepción cuantitativa y mecánica del mundo. El ideal del que cree en el endémico determinismo evolucionista, estriba en eliminar de la representación todo elemento subjetivo, olvidando que el filósofo, como decía Platón, *filosofa con toda su alma*, que la conciencia humana es una condición del mundo y que la llamada ciencia objetiva no es sino el producto de una elaboración lógica realizada por las leyes del intelecto, o como diría un kantiano, de la actividad sintética trascendental.

La experiencia humana es un complejo inextricable de elementos objetivos y subjetivos. "La experiencia del hombre, en cada instante, dice James, está hecha de dos partes: una objetiva y otra

subjetiva. La primera puede ser infinitamente más extensa que la segunda, pero ésta se halla siempre en primer término. La parte objetiva es el conjunto de todo lo que es, en un momento dado, objeto de pensamiento; la parte subjetiva es el *estado del sujeto* pensante en el mismo momento. El objeto del pensamiento puede ser inmenso, como los periodos o los espacios cósmicos, en tanto que el estado interior puede ser fugitivo y mezquino; y, por tanto, 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. Un estado de conciencia completo, es decir, un objeto pensado, más una actitud del sujeto a su respecto, más el sentimiento de un *yo* que toma esta actitud; es un fragmento de experiencia personal que, por ser pequeño, no es el menos concreto y sólido, mientras el objeto considerado en sí mismo, no es más que un elemento abstracto y hueco. 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, una pretensión exagerada la de querer, en nombre de la ciencia, refundir los elementos personales de la experiencia humana. La realidad concreta se compone exclusivamente de *experiencias individuales*. Estudiar el mundo descuidando las aspiraciones y los sentimientos diversos de los individuos, es un poco como si ofreciera el menú de una 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 menos abstracto que una ciencia que se precia de repudiar todo dato personal".<sup>4</sup>

Me he complacido en tan larga transcripción porque, a más de tratarse de uno de los habituales rasgos de delicadeza analítica

4) JAMES, William: *L'expérience religieuse; Essai de Psychologie descriptive*, p. 416 y ss., París, Felix Alcan Editeur, 1908.

de James, es de lo más esencial que contiene su obra de cultor del pragmatismo. Esto es lo que se llama empirismo radical.

De manera que, al frío esquematismo científico, hay que oponer la cada, la variada y rica experiencia inmediata; debemos acentuar lo más subjetivo del espíritu; el sentimiento y la voluntad. "El sentimiento es la base de la personalidad", dice James; y tanto es así, que de él dependen nuestras convicciones. Para demostrar que la peculiar estructura del espíritu es la base de las convicciones religiosas, y aún científicas, este autor recuerda el fenómeno de la conversión religiosa, que se explica en virtud de una variación en los elementos afectivos de la personalidad.

La aparente idealidad de James, si bien se mira, contiene el más declarado materialismo, pues considerar el elemento racional de la convicción religiosa como epifenómeno, equivale a decir que pensamos con el organismo entero. "No hay uno de nuestros estados 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".<sup>5</sup> De aquí a repetir la grosería de Virchow, el pensamiento es una secreción del cerebro, no hay más que un paso, o mejor dicho, no hay ninguno. Decididamente debemos convenir en que el misticismo tiene un origen no muy espiritual, no muy limpio que digamos. Pero, de cualquier manera, hay consuelo para todo. Aunque *comparaison n'est pas raison*, la concha corrompida genera la perla, el árbol que más se hunde más se eleva...

La historia proporciona infinitos documentos para demostrar que la verdad es humana, — "El hombre es la medida de todas las cosas", decía Protágoras;— que el culto objetivo, impersonal de la verdad cabe en la categoría de las ingenuidades filosóficas.

El positivismo es de una miseria criteriológica evidente. Carece de una verdadera crítica del conocimiento. Si el espíritu es el instrumento de la cognoscibilidad, claro está que el filósofo debe comenzar por el estudio de nuestra facultad de conocer para inferir el valor de sus productos. La filosofía no puede, pues, ser una síntesis forjada con las conclusiones de todas las ciencias, como quieren Comte, Spencer y demás empíricos positivistas, sino una disciplina que se ocupa ante todo y sobre todo del problema de la valorización. De aquí que la psicología sea la más filosófica de todas las ciencias, porque no prescinde de la *humanidad* del conocimiento, como las ciencias llamadas por Wundt de la experiencia mediata,

5) Ibid.

que tienden a la objetividad, es decir, a eliminar de la representación toda impureza subjetiva. Ello revela, pues, cuán arbitrario o superficial es el hecho de confundir la psicología humana con las ciencias naturales. La postrera psicología de Wundt y la de James tienden precisamente a indicar, con la mayor insistencia, la especificidad del espíritu. No cabe confundir la naturaleza del fenómeno mental con la del físico. En las ciencias de la experiencia mediata domina el principio de causalidad y el de la conservación de la energía; es admisible una concepción mecánica y cuantitativa de los fenómenos físicos; pero idéntica afirmación no cabe en el dominio del espíritu. Aquí lo fundamental es la calidad del fenómeno, y aún la finalidad y la libertad. La causalidad psicológica no debe confundirse, pues, con el determinismo físico.

James<sup>6</sup>, en un magnífico capítulo sobre la "corriente del pensamiento", ha llegado a idénticas conclusiones que Wundt<sup>7</sup> y Bergson.

La "corriente del pensamiento" de James, el *actualismo psicológico* de Wundt y la *heterogeneidad absoluta*<sup>8</sup> de Bergson, consolidan la teoría que concibe la vida del espíritu como una perenne síntesis creadora. De modo que el método positivista — "La filosofía de la regla y el compás", como irónicamente la llamara Renouvier, — ignora la naturaleza mental al pretender explicarla en virtud de concepciones mecánicas y cuantitativas. De idéntica tendencia es Wundt<sup>9</sup>. Pero Renouvier, Fitz Roy, etc., van más lejos aún: han tratado de introducir la libertad por doquiera. A tal extremo ha llevado Secretan su indeterminismo, que hasta viendo, hay razones para recelar que el móvil afectivo de este linaje de especulaciones está en la necesidad de salvar a la moral comprometida, al decir de los pensadores mentados, por la extensión dogmática de la famosa categoría de causalidad, — la bestia negra de los moralistas.

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

7) WUNDT afirma que "Para desempeñar esta tarea ciertos *conceptos generales subsidiarios* que no se hallan contenidos directamente en la experiencia, sino que únicamente se consiguen en conformidad a una elaboración lógica de la experiencia misma, se ofrecen como indispensables, a menos que se quiera renunciar por completo a una comprensión de los hechos bajo puntos de vista directivos" (*Compendio de Psicologia*, p. 419, Madrid, La España Moderna, s/f. Trad.; J. González Alonso). (Nota de G. P.).

8) Véase BERGSON, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

9) VILLA, Guido: *L'idealismo moderno*, cap. I, Roma, Fratelli Bocca, 1905.

Conviene decir, antes de continuar, que, dada la índole de este trabajo, aquí no hay para qué discutir la veracidad, especialmente de las teorías psicológicas de Renouvier, Wundt, Bergson, James, etc. Lo fundamental, por el momento, está en presentarlas cual premisas psicológicas de la tesis sustentada aquí, es decir, que el pragmatismo, como filosofía que contiene una psicología voluntarista, es esencialmente amoral, y que, además, sólo en el intelectualismo se halla el correlativo de moralismo. ¿Que el voluntarismo es verdadero, que el intelectualismo no lo es, o viceversa? No tenemos para qué averiguarlo. Sólo se trata de evidenciar que el subjetivismo empírico del pragmatismo es esencialmente amoral.

La llamada filosofía del pragmatismo no es, aparte la denominación, una novedad. Si bien se mira, Kant profesó un verdadero pragmatismo al fundar la teología sobre la moral, y, no fuera aventurado afirmarlo, todo su sistema criteriológico no es sino una prope- deútica a la Razón Práctica. El también, como los actuales pragmatistas, soñó con la hegemonía del valor ético. Su fenomenismo, el nómeno, los conceptos puros del entendimiento, etc., todo tendía a sentar la posibilidad de conquistar un criterio ético permanente, o mejor dicho, a dejar inmune de toda arremetida racional a las arcaicas supersticiones que le inoculara la tradición luterana. Se imponía librar a los postulados de la razón práctica, —Dios, la libertad y la inmortalidad,— de la única forma prolífica del conocimiento sancionada por la "Crítica de la Razón Pura"; la inmanencia. Y para ello, nada más acertado que inventar el nómeno, la aplicación extraempírica de las categorías, el uso epigenético de la razón, etc., como dice Kant con su habitual claridad de lenguaje.

La orientación filosófica de Kant es, a menudo, de una claridad muy discutible. Cuando el estudioso trata de arrojar una mirada sobre el conjunto para sorprender las conclusiones fundamentales del sistema, un sentimiento de desconcierto, de perplejidad se experimenta. Verdad es que la caliginosidad tedesca siempre fue manantial de jaquecas sin fin. Para probarlo no hay más que citar su teoría del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. ¡Jamás la potencia embolística de Kant dio más alta nota! Además, no se olvide que al decir de Heine, Kant era un "carretero del estilo."<sup>10</sup>

Sin embargo la obra de Kant, más que oscura, es contradictoria, lo cual no implica, de ningún modo, desconocer su fecundidad extraordinaria, su virtualidad singular, pues, actualmente es imposible abrir un libro de filosofía sin tropezar con Kant.

10) HEINE, E.: *De la Alemania*. Véase el cap. "De Kant a Hegel".

Si consideramos el renacimiento del kantismo en las universidades alemanas y el vigor enconado con que se le ataca, en la misma Alemania y demás países, hay motivos que permiten ver en Kant un verdadero incubo para la conciencia filosófica contemporánea.

Ello es perfectamente explicable: nada ha detenido tanto la atención de los pensadores de todas las épocas como los siguientes problemas, los fundamentales de la filosofía: el conocimiento y el ético. Kant, de ambos problemas, consiguió presentar soluciones originalísimas. Despertado de un sueño dogmático por Hume, según declaración del mismo Kant, intentó, después de un breve período de desorientación filosófica, poner en seguridad a la ciencia y a la moral, comprometidas por el escepticismo de Hume. ¿Qué hacer para realizar tamaña empresa? En primer término, se imponía inventar el juicio sintético *a priori* con el que se consigue demostrar la existencia subjetiva de los principios universales necesarios y objetivos (?). Así quedaba redimida la ciencia condenada por Hume. Al decir de este pensador, la ciencia sólo sería posible si existiera la *necesidad* como en las matemáticas; si fuera, como éstas, un conjunto de juicios analíticos, en los cuales alienta la idea de necesidad, pues el atributo constituye la esencia del sujeto, cosa que no ocurre en la ciencia, que sólo es un conjunto de juicios sintéticos empíricos; y puesto que son empíricos, cree Hume, no hay conexión necesaria entre las representaciones. De ahí que destruída la idea de necesidad quede desvirtuada la ciencia. En punto a moral, las conclusiones de Hume no son menos funestas —para un kantiano, se entiende— puesto que contienen una teoría heteronómica de la voluntad.

Kant, con su extraordinaria habilidad dialéctica, se yergue airado ante tamaña anarquía espiritual, y comienza por proclamar la aprioridad de los principios fundamentales del conocimiento. Más tarde hará idéntica cosa con los de la moral. Por el momento, se limita a recordar que no todo, como sostiene el empirismo inglés, han tenido origen sensual. El espacio y el tiempo —formas *a priori* de la sensibilidad, — tienen una existencia subjetiva. No han sido originados por la experiencia. Por el contrario, ellos son condiciones de la misma experiencia. Luego nos hablará de las categorías, que establecen, cual legisladoras del saber, la capacidad sintética del entendimiento, legitimando, por tanto, la ciencia e hiriendo de muerte a la metafísica; y por último, —aquí viene lo más importante para los que ven en Kant ante todo y sobre todo un moralista,— imaginará las intuiciones suprasensibles, no sin fulminar las *antibollas*, —uso trascendente de las categorías; — el nómeno, además con la con-

sabida libertad, — en alguna parte había de estar — y, por fin, el empeño en hacernos creer que la ley moral es un juicio sintético *a priori*, de valor puramente formal, como el principio de causalidad. Todo ello le permite establecer un dualismo irreductible entre materia y forma, dualismo de incomparable utilidad para el moralista.

La materia sin forma del conocimiento es proporcionada al intelecto por obra de las llamadas intuiciones, estudiadas por la Estética Trascendental, las cuales reciben unidad sintética por el entendimiento, que no hay que confundir con la razón. Esta superfección del entendimiento es hija de la moral<sup>11</sup>. Renouvier, seguramente por razones morales, prefiere no eliminarla al expurgar el sistema de Kant; pero, a fuerza de buen fenomenista, se limitó a considerarla como una manifestación de la categoría de causalidad, por más que de un estéril y absurdo vigor lógico, ésta es de las mejores, tiene la culpa de los desplantes noumenales de Kant.

Y he aquí otra profesión de fe muy pragmática: "La même discussion des avantages positifs tirés des principes critiques de la Raison Pure est applicable aux concepts de Dieu et de la nature simple de notre âme... Je ne saurais admettre Dieu, la liberté et l'immortalité en vue de l'usage pratique nécessaire de ma raison, si je ne puis en même temps dépouiller la Raison spéculative de ses prétentions à des vues transcendentes". Y luego agrega: "J'ai du, par conséquent, supprimer la connaissance pour faire place à la croyance".<sup>12</sup>

No hay para qué decir que Kant con la Analítica no ha dejado títore teológico con cabeza, pero la "razón", — facultad de pensar lo irracional— se encargó de dejar a *tutti contenti*. En semejante enjuague filosófico, D. Marcelino Menéndez y Pelayo ha visto nada menos que una de las más nobles y fructuosas inconsecuencias de que

11) "La Razón Pura puede, pues, sino en el ideal de soberano bien el origen del principio de conexidad, prácticamente necesario, de los elementos del soberano bien derivado de un mundo inteligible o moral. Luego como nosotros mismos debemos representarnos, de una manera necesaria, en virtud de la razón, como formando parte de un mundo de éste género, aunque el sentido nos revele sólo un mundo de fenómenos, debemos admitir ese mundo como una consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible, y puesto que éste último no nos ofrece semejante lazo, como un mundo a llegar por nosotros, Dios y una vida futura son, pues, según los principios de la Razón pura, dos suposiciones, inseparables de la obligación que nos impone esta misma razón". (Kant, Immanuel: *Critique de la Raison Pure*, p. 628/9, París, Felix Alcan Editeur, 1927. Trad. A. Tremesaygues y Pacaud).

12) RENOUIER, Charles: *Critique de la doctrine de Kant*, p. 23, París, Felix Alcan Editeur, 1906.

la razón humana puede envanecerse. "Kant concede a la Razón Práctica lo que negaba a la especulativa. Entre las nobles y fructuosas inconsecuencias de que la razón humana puede envanecerse, mucho más que de un estéril y absurdo vigor lógico, ésta es de las mejores y más elocuentes."<sup>13</sup>

Renouvier, el más profundo crítico de Kant y, además, la oculta fuente que alimenta al moderno pragmatismo, comentando la reacción de Kant contra Hume, declara que "Kant opuso a la disociación de ideas de la escuela empírica las asociaciones constantes de ideas, o síntesis fundamentales que, en todos los grandes órdenes de relaciones, están en grado de proporcionar al espíritu juicios uniformes, y estables, es en su título eminente como lógico, que estas síntesis no son para el espíritu datos de la experiencia, sino el producto de su operación sobre estos datos; es decir, condiciones mentales, lógicamente anteriores a las impresiones sensibles, de modo que, faltando las cuales, estas impresiones no podrían devenir las ideas objetivas definidas bajo relaciones de anterioridad, posterioridad, coexistencia; de todo y de parte; de unidad y de número; de identidad y de similitud; de género, especie y de individuo, etc. Estas síntesis conciernen a la cuestión del origen de las ideas, como se la llama, y la obra de Kant, a este respecto, debiera, a mi manera de ver, pasar por definitiva."<sup>14</sup>

Sin embargo, Renouvier no transige con el nómeno y mucho menos con la libertad cual función esencial del nómeno; sobre todo por esto. Para él, el nómeno no pasa de ser un resabio de arcaico dogmatismo metafísico substancialista. El espíritu humano, en virtud de su estructura intelectual, sólo conoce lo fenoménico, que es todo el conocimiento, luego ¿no hay nómeno incognoscible? ¿Cómo llega Renouvier a destruir el substancialismo de Kant y a colocar la libertad en el mundo fenomenal, a conciliar el fenomenismo absoluto con su filosofía de la libertad? Fuera, por cierto, tarea ardua mentar su originalísima, extraordinaria argumentación para demostrar la libertad en pleno mundo fenomenal, cuando, según hemos visto, el mismo maestro de Renouvier, apenas si pudo presentarla como la propiedad esencial de un mundo inasequible. Y precisamente porque estaba en un mundo inasequible era menester acabar con él para librar a la libertad. Es lo que hizo Renouvier. De seguro la

13) MENENDEZ Y PELAYO, M.: *Historia de las ideas estéticas en España*, T. IV, p. 18, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943. (Nota de G. P.).

14) RENOUIER, Charles: *Historia y solución de los problemas metafísicos*, p. 347/8, Buenos Aires, Hachette, 1950. (Nota de G. P.).

historia de la filosofía no presenta un esfuerzo más bello que el desplegado por este pensador en pro de la libertad.<sup>15</sup>

Cabe advertir, en primer lugar, que este filósofo de singular orientación, fue preferentemente un gran moralista. En este sentido es perfectamente comparable con Nietzsche, porque, como él, todo lo subordina al ideal ético. Sin duda está, o pretende estar más allá de la ética, pero es una afirmación ética como cualquiera otra. No se olvide que para él, la filosofía es, ante todo, un problema de valor. Pero Renouvier no lo fue como Kant —así lo asegura algún crítico— por influjo de las circunstancias históricas, políticas y religiosas en que viviera Kant.<sup>16</sup> Renouvier lo ha sido paladinamente. Creyó que el moralista era la esencia del filósofo, el encargado de excogitar el destino de la humanidad. No obstante ser neo-kantiano, es autor de la crítica más implacable que sufriera Kant. Admiró en su maestro el alto ingenio categórico y, sobre todo, la preocupación ética; pero fue más valiente, más ingenuo, casi diría, cuando trató de llevar las intenciones de Kant, más que las teorías, a sus posturas y fatales consecuencias. Kant debió escribir "la crítica de la razón práctica" antes que la de "la razón pura". Y no diga, para justificar la pretendida inconsecuencia, que el moralista de Kant se explica en virtud de la decadencia de su vigor mental, puesto que media un bien corto lapso de tiempo entre la publicación de ambas críticas; además, en ellas, es siempre el dialéctico de extraordinario ingenio ladino. Por lo contrario, verdadero vigor mental se requiere para fundar la Razón Práctica sobre la Razón Pura, para conciliar lo inconciliable. Más fácil hubiera sido llevar la filosofía crítica a sus lógicas consecuencias éticas.<sup>17</sup>

15) ALBERENT, Coriolano: *El Pragmatismo*, Buenos Aires, Otero y Cía., 1910.

16) "En Kant nos hallamos como en una feria; allí lo encontramos todo: Libre albedrío y determinismo; idealismo y confutación del idealismo; ateísmo y el buen Dios. Como un prestidigitador, de un sombrero vacío, así Kant, con estupefacción del lector, del concepto de deber, saca a Dios, la libertad y la inmortalidad. A decir verdad, estos bastardos de la filosofía kantiana, generados por la mala fe, no se aventuraron tanto a la luz del día; se avergonzaron de su existencia, puesto que los tres no saben a ciencia cierta si existen o no. Pero ellos deben existir porque se trata de seres simpáticos a Dios y los hombres, sobre todo, a la autoridad. Kant era honesto en la vida, ambiguo y deshonesto en filosofía". (Rée, Paul: *La filosofía de Kant*, citado por Haecckel, Ernesto: *Le meraviglie della vita*, p. 391, Torino, Unione Tipografica, 1906. Trad. D. Rosa).

17) Las tribulaciones de Kant crítico y de Kant moralista están satirizadas con admirable donaire e ironía por Heine: *De la Alemania*, en el cap.: "De Kant a Hegel."

La filosofía de Renouvier, se ha dicho con razón, es una filosofía de la libertad. Le domina la profunda convicción de que sin libertad no hay, no sólo moralidad, sino ni siquiera conocimiento. En efecto: "Si el principio del determinismo es el verdadero, hay una ley universal en virtud de la cual todas las ideas de todos los hombres están determinadas y predeterminadas en todo tiempo, de antecedentes a consecuentes, a ser lo que ellas son. Sea que el pensador afirme la existencia de una tal ley, o que la niegue para afirmar el libre albedrío, él no tomará jamás sino el partido que está determinado a tomar."<sup>18</sup> De modo que profundizando la propia situación intelectual, el espíritu cae en la duda. Es la primera consecuencia de las fluctuaciones de la voluntad en su afán de desvincularse de la insensatez de todo dogmatismo. Pero, si bien se mira, la duda, el escepticismo, no pasan de ser escapatorias pueriles.<sup>19</sup> ¿Acaso no fuera posible la duda sin la creencia en el principio de contradicción? ¿Y semejante dogmatismo de la duda no se halla, según el necessitarismo, perfectamente determinado? Luego hasta el pirronismo es una forma de pensamiento dogmático. No queda, pues, más legítima solución que la libertad, único fundamento plausible de la moral y del valor del conocimiento. Efectivamente: "La libertad es la condición del conocimiento."<sup>20</sup> Aquí se columbra el primer ataque a la doctrina de Kant. Este vio la libertad en el mundo noumenal y el determinismo en el fenoménico. Sin embargo, cayó en la más flagrante contradicción al sostener que la autonomía de la voluntad es condición ineluctable de la ley moral, de donde se infiere que en nuestra vida moral, fenoménica, se entromete cierto influjo nouménico.

El dilema es éste: o la vida fenomenal, agnóstica, es amoral, ya que nuestro entendimiento nos veda penetrar en el nómeno, o es absolutamente necesario despojar a éste de la libertad para transportarla en el mundo de los fenómenos. De acuerdo con el determinismo fenoménico de Kant, la moral del imperativo categórico, más que un hecho actual o posible, es una aspiración eminentemente quimérica. No puede negarse que Renouvier, desde su punto de vista, tiene razón. Si admitimos que la libertad es la condición de la moral, no se explica por qué se ha de hablar de una libertad del nómeno, si harto sabemos que la moral y la inmoralidad constituyen un conjunto de fenómenos *fenomenales* —si vale la expresión—, puesto que las infracciones a la ley moral son inconcebibles

18) RENOUIER y PRAT: *La nouvelle monadologie*, p. 140, París, Colin, 1899.

19) *Ibid.*, p. 141.

20) *Ibid.*, p. 141.

sin una facultad que nada tiene que ver con la cosa *en sí*, la sensibilidad, cuya fatal amoralidad es un corolario del fenomenismo ético de Kant. No cabe, pues, hablar de función ética del nómeno.

Otra inconsecuencia no menos importante urge constatar. El nómeno es libre, el fenómeno determinado; pero el uno es correlativo del otro, luego ese nómeno intangible, sobre el cual nada puede el entendimiento humano, se endilga en nuestros actos, en nuestras deliberaciones, en nuestras convicciones, en una palabra: Juega con nuestra personalidad sin que podamos evitar su solapado influjo, puesto que, según la analítica de Principios de Kant, la *cosa en sí* se nos cae absolutamente por fuera. Y desde que no podemos eludir la ingerencia del nómeno, hay que convenir en que somos irresponsables moral y racionalmente. Los actos y convicciones no pueden ser expresión perfecta de nuestra personalidad, dado que en ésta hay elementos noumenales. Resulta, pues, contraproducente suministrar al individuo dosis de libertad en obleas noumenales.

¿Qué hacer, por tanto, ante tan disolvente inconsecuencia? Lo más acertado estaba en destruir el nómeno. Es lo que hizo Renouvier. Aceptando las conclusiones de la "Estética Trascendental" y de la "Analítica", resultaría que, como dice Kant, "los fenómenos están en el espacio y el espacio está en mí". Los fenómenos nada, pues, son en sí, y sólo ellos son cognoscibles. El nómeno, en cambio, por hallarse fuera del espacio, es decir, fuera de mí, constituye la verdadera realidad, pero incognoscible, y como si esto no bastara, sólo en él existe la libertad. Cabe aquí observar que admitiendo el dogmatismo agnóstico de Kant, lógicamente no debiéramos hablar de libertad, de lo contrario ello implicaría la tentación de penetrar la íntima naturaleza del nómeno. De modo que, a fuer de legítimos kantianos, debiéramos limitarnos a declarar modestamente que el nómeno, desde que es incognoscible, será libre o no lo será; ¡vaya uno a averiguarlo!

Sin embargo, fuera injusto no recordar que Kant tuvo conciencia cabal de algunas de sus pretendidas componendas. No razones críticas sino razones morales le llevaron a las inconsecuencias que no pudo evitar como moralista. Se diría que sólo en virtud del método pragmático se atreve a afirmar que en nombre de la moral "el individuo está autorizado para concebir su existencia como nómeno en un mundo del entendimiento."<sup>21</sup> Pero, sea lo

21) KANT, Immanuel: *Critique de la Raison pratique*, p. 209, París, Felix Alcan Editeur, 1888. Trad. Picavet.

que fuere, lo que sabemos con seguridad es que la libertad está en un mundo inasequible, el determinismo en un mundo ilusorio.

Veamos, ahora, las objeciones de Renouvier al nómeno.

Para Renouvier el substancialismo es una de las enfermedades de la filosofía de todas las épocas. Panteísmo, infinitismo, positivismo determinista, idealismo trascendental de Kant, etc., son las diversas formas presentadas por el substancialismo. Y en la destrucción de esa anomalía cifra Renouvier su mayor gloria de criatólogo. El mismo Kant, malgrado ser el propulsor más egregio de la filosofía crítica, no se libró de ella.

"Kant, dice Renouvier, afirmando que el mundo fenomenal carece de existencia en sí, negó también esta realidad del mundo exterior tanto cuanto una doctrina lo puede sin violar el buen sentido; despojó de su título a la existencia real a todos los seres de la naturaleza, que no son, en último término, sino síntesis de fenómenos y transportó la realidad verdadera fuera del tiempo y del espacio. Aparecido después de Leibniz, autor del verdadero sistema metafísico de la naturaleza, después de Berkeley y Hume, cuyos análisis habían completado la obra cartesiana de refutación al método de realización de las ideas abstractas, substancias, esencias y formas, Kant rindió un nuevo género de culto filosófico a 'las abstracciones e hizo retrogradar la especulación más allá de Descartes, hasta el realismo de la Edad Media.'<sup>22</sup>

El neo-criticismo debe, pues, en primer término, purificar, expurgar a Kant, evidenciando todos aquellos elementos que pudieran comprometer al libre albedrío como condición *necesaria* de la moralidad y del conocimiento. Hay que acabar con una de las formas más funestas del fetichismo de la substancia: el nómeno. El crítico del conocimiento debe avanzar a la libertad de ese mundo superfluo por inasequible.

La libertad, afirma Renouvier, debe ser el alma del mundo fenomenal. Es menester humanizarla, erigirla en esencia del espíritu humano. Semejante concepción ni siquiera cupo en la especulación escolástica, aún cuando se hallaba supeditada a la teología, pues, en ella hallamos la contradictoria consagración de la libertad humana ante la presciencia divina.

El hombre es libre. Es la suprema afirmación de Renouvier, tan suprema como vulgar; es verdad; pero nadie ha puesto, posiblemente, mayor y más original ahinco en fundarla. Por eso se

22) RENOUIER, Charles: *Critique de la doctrine de Kant*, p. 255, París, Felix Alcan Editeur, 1906.

ha dicho que la filosofía de Renouvier es una filosofía de la libertad. Evidenciar su existencia, desarraigar el inveterado prejuicio de la substancia que la comprometía, acabar con la superstición objetiva del predeterminismo, he ahí el más bello triunfo del personalismo, única fuente de valores.

Renouvier, después de haber establecido las leyes del pensamiento, aplicando originalmente una de ellas, la categoría del *nómeno*, llega a la siguiente conclusión: el substancialismo noumenal, con su esencial infinitismo, implica la negación de una de las leyes fundamentales del pensamiento: el principio de contradicción. En efecto: el *nómeno* de Kant, como substrato de todos los fenómenos posibles, contiene la hipótesis de lo infinito, no ya de lo infinito cualitativo, el único racional para Renouvier, sino el infinito numérico actual.

Ahora bien: sabemos que para Renouvier pensar implica cuantificar; el pensamiento es relatividad, limitación. La actividad mental es constante aplicación del principio del número. El infinitismo numérico actual implica la suma total de los fenómenos posibles, un devenir predeterminado. El infinitismo cuantitativo es, para Renouvier, la entificación arbitraria de un símbolo convencional; una vuelta al realismo pitagórico. La filosofía de las matemáticas de Renouvier es precisamente la negación de esa pretendida realidad del lenguaje matemático. El infinito matemático es cantidad sin *número*. Número e infinito son términos contradictorios. "Nos avergonzamos, dice Renouvier, de tener que decir que todo número es número, luego determinado, y que un número sin número es un número que no es número". Numerar es limitar, y lo absoluto noumenal es la negación de todo límite, y por ende del pensamiento.

Con idéntica argumentación, Renouvier demuestra que las antinomias kantianas implican una aplicación arbitraria, extraracional del principio de contradicción.

De todo ello resulta que la ley del número aniquila, junto con el *nómeno*, al *necesitarismo*. La idea de necesidad, la virtualidad de la causa, consagrada por el positivismo y por el panteísmo, que en vigor contiene el sistema de Kant, lleva en sí misma la contradicción, la negación de su propio valor en el terreno ético y cognoscitivo. Queda, pues, demostrado que el sistema de las categorías excluye la posibilidad de aceptar el infinito numérico actual.

Como se ve, la dialéctica de Renouvier constituye —cabe decir, sin ponderar la veracidad de sus conclusiones— un esfuerzo para llevar a sus lógicas consecuencias los resultados de la "Análítica Transcendental". Naturalmente, Renouvier, aun cuando le proclama

el más alto ingenio categórico, no acepta, al pie de la letra la "Análítica" de Kant. Por su parte, trató de clasificar y aumentar la tabla de las cuatro categorías; pero, en substancia, se halla conteste con Kant en reconocer, como única forma de conocimiento prolífico, el fenomenismo. Esto no implica, en manera alguna, desconocer que se pudieran citar muchos pasajes de la Razón Pura que permiten demostrar que la criteriología de Kant conduce a un perfecto ilusionismo<sup>23</sup> ya la negación de la libertad.<sup>24</sup>

El *nómeno*, la cosa en sí, hemos dicho, es la única realidad, pero realidad incognoscible. Ahora bien: si aceptamos la destrucción del *nómeno*, en virtud del principio del número de Renouvier, claro está que no nos queda sino la oquedad del fenómeno, puesto que, según Kant, el fenómeno carece de realidad en sí. "El fenómeno está en el espacio, el espacio está en mí".

Por otra parte, si admitimos con Kant que la libertad estaba en el *nómeno*, ¿de allí no se sigue lógicamente que destruyendo el *nómeno* queda destruida la libertad? De ninguna manera. Renouvier halló el medio de acabar con el *nómeno* porque precisamente se imponía salvar la libertad, y, lo que es realmente asombroso, transplantarla en el mundo fenomenal, el único que existe, pues Renouvier declara no ser idealista, sino que profesa un fenomenismo realista. Aparentemente, se la diría una concepción antinómica eso de ser fenomenista, antipredeterminista y contingentista, y sobre todo, cuesta trabajo transigir con la libertad en un sistema donde sólo se debiera reconocer un radical determinismo, es decir, donde el espíritu sólo ve fenómenos interdependientes. A primera vista, a uno se le ocurre que relativismo y libertad son ideas antinómicas; pero tal afirmación, diría Renouvier, sólo cabe en un espíritu inficionado por el positivismo, que, como el *nómeno* de Kant, no pasa de ser un resabio de arcaico dogmatismo metafísico.

23) Véase Jules de Gautier: *De Kant a Nietzsche*.

24) "La philosophie de Kant est en très grande partie tournée la ruine du principe de la personne. Elles entrent à la place des anciennes substances, on ne sait quels êtres en soi, ou *noumenes* incommissables, et le pur *inconditionné* par-dessus, comme réalité suprême; elle abaisse à une réalité *empirique* peu différente d'une illusion tout ce qui est *Phénomènes*, et, par conséquent la personne vraie, dont tout les modes sont *Phénoménaux* et relatifs. Enfin, par la déterminisme universel et absolu des *Phénomènes*, Kant infirme la partie de ses propres théories qui concerne la pratique; il nie rigoureusement la liberté dans le monde *Phénoménal*. Et cependant la liberté est, il le déclare, la condition de la possibilité de la morale du devoir, qui est la sienne même (Renouvier, Charles: *Le personalisme*, Préface, p. V/VI, Paris, Felix Alcan Editeur, 1903).

Convencido Renouvier de que sólo en una filosofía de la libertad hallaremos la salvación del conocimiento y de la moral, justo es afirmar, ante todo, que no incurre en la vulgaridad consabida: "La libertad de la voluntad existe puesto que me siento libre". Y ni siquiera de la destrucción del necesitarismo quiere inferir la existencia de libertad. "Las objeciones contra el sistema de la necesidad son de gran fuerza. Ellas establecen, en substancia, que el juicio de libertad es un dato natural de la conciencia y que se liga a nuestros juicios reflexivos prácticos de los cuales es el fundamento... Sin embargo, de ello no resulta una prueba lógica en favor de la realidad de la libertad". De modo, pues, que la filosofía de la libertad no puede invocar como fundamento de su existencia, el sentimiento de la libertad. Renouvier también refundía las teorías substancialistas de la voluntad, que conciben la *voluntad como algo que no es inherente a la representación*, consagrando lo que se ha llamado "libertad de indiferencia". Es imposible separar el juicio del impulso volitivo. No podemos imaginar la voluntad como una facultad permanente debajo del flujo de motivos, dispuesta a apoderarse del que más le convenga. Sin negar la facultad electiva, Renouvier no acepta la teoría substancialista de la voluntad, que implica la libertad de indiferencia. Aceptarla según Renouvier, equivaldría a implantar lo arbitrario en la vida especulativa y moral. De manera que la tesis de la "necesidad", como la "libertad de la indiferencia", son igualmente inaceptables. Entrambas hipótesis contienen un defecto común: separan el elemento intelectual de la pasión. A estas teorías, aparentemente antitéticas, Renouvier contrapone lo que él llama *la automotividad de la representación*, en virtud de la cual la voluntad es un carácter de la representación y no una entidad exterior al intelecto. En la intelección, en la pasión hay voluntad. Es necesario eliminar la entificación de las abstracciones en el terreno de la psicología. Sobre todo, el que cultiva la sociología racional, debe comprender con una mirada sintética la complejidad de la vida del espíritu. Aquellas abstracciones son justificables sólo en virtud de necesidades pedagógicas.

Bien, pues: admitimos la concepción integral del fenómeno psíquico, admitamos con Renouvier que la libertad no difiere de los motivos, que "el libre albedrío es tan poco indiferente, tanto que es la pasión misma, el juicio mismo, la razón misma: es la pasión *qui ne se subit pas, qui se fait*, el juicio en acto variable, falible,

la razón personal,"<sup>25</sup> pero aquí surge con mayor razón el fantasma de Kant, el nómeno, receptáculo de la libertad, como correlativo fatal del necesitarismo fenoménico. El subjetivismo de Kant consolida, en rigor, el necesitarismo, con su implícita negación de lo absoluto cognoscible y de la libertad, que no cabe, que no puede caber absolutamente en el entendimiento humano, cuya categoría fundamental es la de relación, como lo declara el mismo Renouvier. ¿Cómo conciliar, entonces, la relación con la libertad? Al menos Kant, reconociendo que los resultados de la Analítica le llevaban a negar la libertad en la esfera fenomenal, se limitó a presentarla como una necesidad de la Razón Práctica; probó la libertad por la moral, lo que en el fondo equivale a proclamar la *amorabilidad del fenómeno*. Kant presentó la libertad como condición necesaria del imperativo categórico, pero se trataba de una libertad *sui generis, ad usum moralistae*, de una libertad que no excluía el determinismo, puesto que si admitimos que es la razón la que mueve a la voluntad, claro está que Kant hacía uso ilegítimo de la categoría de causalidad, que sólo tiene valor, como lo declara insistentemente Kant, cuando la síntesis trascendental sólo está forjada con materiales proporcionados por las intuiciones empíricas: "Los conceptos puros del entendimiento sin la intuición son ciegos", dice Kant; luego en materia de Razón Práctica no cabe hablar de categorías, puesto que Kant declara, hasta en forma abrumadora, que el imperativo categórico excluye en absoluto el elemento empírico. Este elemento espúrio en moral, es legítimo en ciencia, pues el conocimiento científico sólo tiene valor cuando la *apercepción* es producto de producto de intuiciones y categorías.

Pero admitamos con Renouvier, contra Kant, que acabar con el nómeno no implica destruir la libertad, ¿no equivale ello a llegar al colmo de lo paradójico si sustentamos la *automotividad de la representación* como fundamento psicológico de la libertad? ¿Cómo concebir, diría un kantiano ortodoxo, que en una *representación automotiva*, es decir, pasional, con elementos heteronómicos, quepa la libertad? Verdad es que Kant jamás afirmó que su ética pudiera ser llevada al terreno de la efectividad. Se ha limitado simplemente a presentar las condiciones formales de una verdadera moralidad. La prueba evidente está en que, ante la imposibilidad de eliminar los elementos subjetivos de la voluntad, o

25) RENOUVIER, Charles: *Critique Philosophique*, t. II, p. 120. Citado por Seailles, Gabriel: *La philosophie de Charles Renouvier*, p. 196, Paris, Felix Alcan Editeur, 1905.

sea lo afectivo —(que no rechaza Renouvier)—, se vio obligado a inventar lo que se ha dado en llamar postulados de la Razón Práctica, condiciones del *soberano bien*, es decir, aplicó el método pragmático. Conque ¿no podemos, en virtud de la fatal estructura cognoscitiva del entendimiento, probar la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma? Para el moralista ello es indiferente. Los postulados serán verdaderos o no lo serán; pero son necesarios cual condiciones de la moral, luego debemos aceptarlos como verdades inconcusas. Argumentación tan hipócrita sería repudiada hasta por un teólogo, y con toda justicia, puesto que semejante método implica la santificación de la mentira. Es una variante de la máxima maquiavélica: el fin justifica los medios. Es la lógica del diablo.

El mismo Renouvier, y esto es oportuno recordarlo, ya que él es uno de los inspiradores del moderno pragmatismo, consagra con toda su fuerza "la primacía de la moral en el espíritu humano con respecto al establecimiento posible o no de las verdades trascendentes, de las cuales se ha pretendido otrora, inversamente deducir la moral. El criticismo subordina lo desconocido a los fenómenos, todos los fenómenos a la conciencia, y, en la conciencia misma, *la razón teórica a la razón práctica.*"<sup>26</sup> ¿Subordinar los fenómenos a la conciencia? Y la conciencia ¿qué será? ¿No es fenómeno acaso? De modo que subordina la conciencia a la conciencia. Renouvier no niega que la conciencia sea un conjunto de fenómenos, de modo que el criticismo subordina los fenómenos a los fenómenos. Como se ve, soñar con mayor claridad fuera perder galerías.

En el hecho de proclamar la hegemonía del valor ético, Renouvier está en absoluto de acuerdo con Kant. Convenido; pero ¿y la amoralidad del fenómeno, y el elemento empírico y volitivo que Renouvier endilga en la representación? Es realmente curioso que con semejantes premisas sea posible salvar la libertad en pleno fenómeno. ¿Cómo conseguirá Renouvier salir del atolladero en que le arroja la oposición con Kant?

Renouvier, como los pragmatistas, está empeñado en probar la esencia ética del problema criteriológico. El problema de la libertad está, según él, íntimamente vinculado con el de la certidumbre, puesto que, como hemos recordado, el determinismo implica la negación de todo valor de cambio humano. En haber colubrado ese vínculo radica la originalidad de Renouvier. Verda-

des que, según veremos, promete más de lo que en realidad da. Todas sus conclusiones nos llevan a confundir la certeza con lo que él llama *creencia racional*, fundada en el contingentismo, cosa que redundaría, naturalmente, en pro de la moral. En verdad que pudo exclamar con Kant: "Haced a los hombres morales y los haréis creyente."<sup>27</sup> Y corona su crítica a Kant declarando "que en el fondo de la enseñanza de la mayor parte de las iglesias alientan, vaga o desfiguradamente, las *verdades esenciales del alma y de su destino.*"<sup>28</sup> He aquí lo que, en último término, había de regalarnos el personalismo de Renouvier, después de sus milagros dialécticos. Decididamente, tantos prodigios ergóticos no pasan de ser puro requilorio ante tanta simpleza de conclusiones.

Renouvier, sin negar la relación de los fenómenos, pues la reconoce cual categoría fundamental, no por ello deja de negar el necesitarismo; pero, en homenaje a la moral, se declara contingentista, contra el mismo Kant, cuyo sistema, al decir de Renouvier, contiene, "como condición de experiencia posible, la existencia del encadenamiento predeterminado de los fenómenos."<sup>29</sup> Ya hemos recordado que, en virtud de su contenido panteísta, semejante afirmación es destruida por la *ley del número*, dado que, para Renouvier, necesitarismo y substancia son tesis correlativas. La hipótesis de la causalidad transitiva, el predeterminismo de los fenómenos, descansan sobre el desconocimiento del principio descubierto por el genio metafísico de Leibniz, la llamada *harmonía pre-establecida*, el cual consagra como tipo primordial de la causa, la espontaneidad de la mónada, principio del ser, en eterna armonía con las restantes mónadas de la creación. "Kant, desconociendo, a la vez, la naturaleza de la relación de causalidad, que no se refiere a estados; ni a *cosas*, sino a seres, que son causas unos para otros, y la naturaleza de la causa, que pertenece al orden del deseo y de la voluntad, Kant ha condenado su doctrina a esta doble consecuencia: 1º) Obligado a encontrar un sujeto para la causalidad, definido por la relación de dos estados, no pudo sino indicar más asiento que la *substancia*, en términos generales, como lo explicaremos oportunamente; y 2º) reducido a presentar, por la idea a hacerse de esta relación, que es la ley de sus determinaciones necesarias en el curso del tiempo, en el seno de la substancia, no pudo

27) CANTONI: *la filosofia teorica di Kant*.

28) RENOUIER, Charles: *Critique de la doctrine de Kant*, p. 440, Paris, Felix Alcan Editeur, 1906.

29) *Ibid.*, p. 351.

26) RENOUIER, Charles: *La science de la morale*, p. 10, Paris, Felix Alcan Editeur, 1908.

*trancher a priori* la cuestión de saber si en efecto la conexión de la causa con el efecto es siempre necesaria, y si no pudiera ser que la causalidad sea, en ciertos casos, ambigua, y que ciertos efectos puedan proceder de causas que no sean ellas mismas integralmente determinadas por condiciones necesarias y suficientes.<sup>30</sup>

La crítica que acabamos de leer, lo mismo alcanza a Kant, Spencer, Comte, etc. Es una de las mayores debilidades del dogmatismo positivista aceptar la transitividad de la causa. El principio de causalidad, además, diría Renouvier, no excluye el contingentismo, no es un juicio analítico. Las calidades del efecto no están fatalmente contenidas en los antecedentes. Los sistemas que consagran una concepción mecánica y cuantitativa del mundo, están en la radical imposibilidad de explicar, en virtud de la necesidad, la eclosión de nuevas calidades. La categoría de especificidad, otra de las imaginadas por Renouvier, aun cuando constate que el superior tiene condiciones inferiores, niega las conclusiones del evolucionismo mecánico, puesto que la vida, por ejemplo, es fenómeno físico-químico más algo que no contienen los antecedentes mecánicos.<sup>31</sup> Le Dantec sería tildado de ignorante en punto a preparación criteriológica. En cambio, Max Verworn, a fuer de buen neo-vitalista, inicia su "fisiología general" con un capítulo de verdadera criteriología en que hace profesión de fe idealista.<sup>32</sup>

Desvirtuado, pues, el necesitarismo, demostrada la novedad del efecto con respecto a la causa, claro está que nos hallamos en pleno pluralismo. El monismo es otra de las ilusiones esfumadas por el principio del número, y es otra victoria del neocriticismo, pues de la pluralidad, de la novedad, Renouvier infiere, arbitrariamente, a mi manera de ver, la libertad. Vamos viendo que en el sistema de Renouvier todo conspira admirablemente al fin moral. El famoso *principio del número* es un teorema generador de mil corolarios, en que cada uno contiene su granito de arena para el edificio de la moral. Y este sistema es de tal manera la expresión de la realidad que, si suponemos fuera la moral algo inexistente o inútil, —si no fuera una preocupación imperiosa— tampoco existiría la teoría del conocimiento de Renouvier: ¡tan esencial es en él la preocupación ética! Idéntica afirmación, en cambio, no pudiera emitirse tratándose de Spencer: la idea ética no fue en él el móvil afectivo de sus me-

30) Ibid., p. 338.

31) BERGSON, Henri: *L'évolution créatrice*, p. 29 y ss., París, Felix Alcan Editeur, 1923.

32) Véase JAMES, William: *Filosofía de la experiencia*.

ditaciones; no creyó que fuera un elemento esencial del contenido mental. Nietzsche diría que el sistema de Spencer es una sugestión de su sangre llena de moralina burguesa.

A todo esto resulta, pues, evidente cuán fecundo es el *principio del número*. En primer término, diré recapitulando, se ha conseguido aniquilar el infinito numérico actual, por contener el pre-determinismo; luego la causalidad transitiva, lo que significa el triunfo del contingentismo, y, por fin, la postrera y anhelada victoria de Renouvier será la consolidación de la libertad y de la certidumbre en forma de creencia. Pero no se detiene aquí la fecundidad de tal principio: también tiene su utilidad en punto a teología. El *principio del número*, dada su implícita negación del infinitésimo, ¿cómo no ha de conducir al comienzo de los fenómenos, a la hipótesis creacionista?<sup>33</sup>

La filosofía de la contingencia ha tenido en Francia un cultor profundo y erudito, M. Boutroux.<sup>34</sup> La tesis fundamental de su libro sobre la contingencia de las leyes de la naturaleza, constituye, sin negar la posibilidad y el valor de la ciencia, la negación de aquella continuidad de la naturaleza preconizada por el monismo. La imposibilidad de explicar, merced al determinismo, el surgir de nuevas calidades, le condujo, como a Renouvier, a la hipótesis pluralista, profesada por la mayor parte de los pragmatistas, especialmente por Bergson, que la llevó a su más elevada expresión con su teoría de la "heterogeneidad absoluta". Con profundo espíritu analítico, Boutroux compromete la idea de necesidad, estableciendo lo que él llama la jerarquía de las leyes, es decir, la solución de continuidad en la naturaleza para afirmar la radical contingencia en el dominio del espíritu. Corona su obra con un verdadero delirio místico, indigno de su temperamento analítico, no sin antes haber presentado a la persona cual condición del mundo. "Luego, más que los restantes seres, la persona humana tiene una existencia propia, tiene su propio mundo. Más que los otros seres, ella puede obrar, sin ser forzada, para hacer entrar sus actos en un sistema *qui la dépasse*. La ley general de la conservación de la energía psíquica se fragmenta de cierto modo, en una multitud de leyes distintas, en que cada una es la propia de cada individuo. Estas son las leyes individuales inmediatas: la ley general no es sino mediata. Hay

33) RENOUIVIER, Charles: *Le personalisme*, prefacio, París, Felix Alcan Editeur, 1903.

34) BOUTROUX, E.: *La contingence des lois de la nature L'idée de loi naturelle*.

más: se diría que, para un mismo individuo, la ley se subdivide todavía y se disuelve en leyes de detalles, propias de cada fase de la vida psicológica. La ley tiende a aproximarse al hecho. Desde entonces, la conservación del conjunto ya no determina los actos del individuo: ella es la que depende. El individuo, por sí solo, convertido en todo el género a que se aplica la ley, es el amo; la trueca en instrumento, y sueña con un estado donde, en cada instante de su existencia, será el igual de la ley y poseerá en sí mismo todos los elementos de su acción.<sup>35</sup> La metafísica de la contingencia asegura, en conclusión, que el mundo no está regido por leyes necesarias e inflexibles, que esas leyes son contingentes. No obstante, Boutroux admitió la posibilidad de la ciencia, pues sostuvo que no todo es indeterminado y que la previsión existía hasta cierto punto en materia de ciencia, conjunto de elementos que ligados constituyen la síntesis cognoscitiva. Dado un elemento de la síntesis es posible conocer los demás. Para él lo fundamental estaba en descubrir la contingencia absoluta en el espíritu humano. Pero Renouvier fue más lejos aún: intentó colocar el indeterminismo no sólo en la síntesis, a la manera de Boutroux, sino que también, hasta con desesperado empeño, en los elementos mismos de la síntesis, es decir, en los fenómenos.

Renouvier ha declarado ser exclusivamente fenomenista; pero, en rigor, se trataría de un fenomenismo inconsecuente, puesto que no existen para él sino relaciones. Y ¿cómo admitir, entonces, la libertad en un mundo fenoménico? Al menos Hume fue más consecuente: siendo fenomenista no pensó en la existencia de categorías ordenadas de los fenómenos. Su fenomenismo no excluye el indeterminismo, aun cuando pudiera resultar incomprensible su teoría del origen de la creencia en la idea de causalidad, pues si admitimos que la hábitud subjetiva nos infunde la convicción de que existen sucesiones fatales, de allí se sigue lógicamente que existe la necesidad fenoménica, de lo contrario, no se explicaría esa hábitud, cuya formación implica repetición de ciertas relaciones entre los fenómenos; ¿y puede, acaso, el indeterminismo dar cuenta de esa repetición sin caer en una inconsecuencia? Pero, sin duda, Renouvier fue más inconsecuente aún. Hemos dicho que la categoría de relación es el alma del entendimiento humano y que tanto, la libertad no cabe en el fenomenismo de Renouvier, porque, en mi sentir, libertad y relación se excluyen. ¿Cómo concebir que la liber-

35) BOUTRoux, E.: *De la contingence des lois de la nature*, p. 130, Paris, Felix Alcan Editeur, 1908.

tad pueda ser inferida del fenomenismo? Es un punto que en la doctrina de Renouvier no descuella por su claridad. Sin embargo, dado que precisamente en este asunto la emoción filosófica del autor parece llegar al colmo, conviene analizarla invocando, para contestar su claridad, el testimonio de un pensador de semejante orientación filosófica. Me refiero a Fonsegrive. Este filósofo liberearbitrista, interpretando a Renouvier, declara ver la contradicción: "Renouvier ha denominado muchas veces su sistema un fenomenismo. Esos fenómenos se unirán según las leyes necesarias del espíritu, para formar grupos. Regidos por la ley de personalidad, los fenómenos sucesivos, inextensos y conscientes, se unirán para constituir un yo, y formarán una persona, un ser moral. Así, a decir verdad, yo no existo más que porque yo pienso. El yo es una abstracción, no hay más realidad que la de los fenómenos que se suceden; pero estos fenómenos mismos sólo existen con la condición de ser representados; de modo que (si yo entiendo bien aquí a Renouvier), de un lado es preciso que esos fenómenos existan antes que el yo, para formarle; y de otro, es preciso que yo exista antes que los fenómenos, para pensarlos; esto parece claramente una contradicción."<sup>36</sup>

De manera que la ley de personalidad, que da nombre al sistema de Renouvier, es también la expresión del necesitarismo, de lo contrario no se explicaría la formación del yo, diremos, aún dejando de lado la contradicción indicada por Fonsegrive. El yo, conjunto de cualidades, no puede aparecer sino en virtud de la preexistencia de otras cualidades, luego la contingencia no excluye la *condicionalidad*, es decir la necesidad, porque, aun admitiendo que principio de causalidad no es analítico, bastará invocar el principio de razón suficiente para tener la convicción de que ciertas calidades no surjan sino en virtud de determinados antecedentes. Toda nuestra vida práctica está fundada sobre el conocimiento de las condiciones, es decir, sobre el respeto inevitable de la necesidad.<sup>37</sup> Pero, se replicará, el espíritu puede modificar una serie de fenómenos interponiendo su actividad voluntaria. —Es verdad; pero esa actividad es uno de los tantos fenómenos del universo que también tiene antecedentes necesarios. Además, si se invoca la llamada ambigüedad de la causa, con ello sólo podrá probarse la contingencia, pero jamás la libertad. Son dos cosas que no cabe confundir. ¿Y las categorías cayeron, acaso, del cielo? ¿De dónde salieron si admitimos, contra el empirismo, que son elementos *a priori*, que no han

36) FONSEGRIVE, George: *Ensayo sobre el libre albedrío*.

37) Véase FOULLÉE, Alfred: *Esquisse d'une interprétation du monde*.

tenido origen experimental? Si es permitido abusar del lenguaje antropomórfico, diría que el famoso *principio del número* es una obra maestra de la necesidad, porque a nadie se le ocurre que sea el producto de la libertad. Precisamente cuanto más se estudia esa categoría del pensamiento más hondo es el sentimiento de la necesidad, más irracional la libertad. En la pretendida inferencia de la libertad del fenomenismo, en ese punto cardinalísimo de la doctrina que discutimos, Renouvier se halla en constante fluctuación.

¿Pero Renouvier aspira, por ventura, a dar fundamento lógico a la libertad? No es posible. Acudir a la lógica para fundar la libertad, equivaldría a caer en una petición de principio. ¿Cómo evidenciar en forma irrefutable y *necesaria* la existencia del libre albedrío, si sabemos que la idea de necesidad es un producto de la superstición substancialista? Veamos cómo se libra Renouvier de este dédalo dialéctico. "La libertad está presente en todo juicio reflexivo; es la condición de toda certidumbre, porque la certidumbre supone la afirmación libre de la libertad. Por ninguna fuerza exterior nos vemos constreñidos a afirmar la libertad; ella no es sino probable. Es necesario que nosotros la *queramos*, que la aceptemos en virtud de libre decisión; pero sería absurdo tanto como inútil querer remontar más lejos para buscar el principio de esta decisión en un conocimiento necesario, pues la necesidad relativa del conocimiento tiene su origen, su principio en un acto de libre voluntad". Tal es la paradoja, la tesis temeraria de Renouvier: "se desearía resolver científicamente el problema de la libertad y no podemos sino resolver libremente el problema de la ciencia; se desearía conocer la libertad y no se puede sino querer la ciencia. Así el problema de la libertad y el problema de la certidumbre son problemas solidarios. Si la cuestión de la realidad del libre albedrío se alejara de nosotros, ello se debe a que no se trata de una cuestión particular, que se pueda aislar; se debe a que ella no tiene principios superiores de que depender, es que ella plantea el problema general del conocimiento, plantea el de la certidumbre."<sup>38</sup> Este entrevero de sofismas revela que Renouvier, después de haber destruído la ciencia en homenaje a la moral, no consigue salir del laberinto en que le metió su dialéctica temeraria. ¡Eso de *querer* la libertad, eso de *querer* la ciencia bajo forma de *creencia racional*, no pasa de ser una manera de resignarse a vivir en el laberinto!

38) SEAILLES, Gabriel: *La philosophie de Charles Renouvier*, p. 209, París, Felix Alcan Editeur, 1905.

Si la necesidad ya no es fuente de certidumbre, si yo soy el autor de la verdad, si yo soy el autor del bien, claro está que habrá tantos bienes y verdades cuanto yo quiera. Ya no bastará al filósofo tocar los resortes de la necesidad para hacer surgir la evidencia. La verdad es uno de los tantos valores creados por la voluntad, y la libre voluntad es la negación del necesitarismo. "La escuela pirrónica, dice Renouvier, es la prueba viviente del papel de la voluntad en la certidumbre."<sup>39</sup>

Como se ve, estamos en pleno voluntarismo, es decir, en pleno personalismo, como llama Renouvier a sus sistema. El personalismo, desde que descansa sobre una psicología voluntarista, ¿no es esencialmente amoral? ¿El personalismo de la verdad no implica el personalismo de la ética? ¿La teoría del conocimiento de Renouvier no pudiera ser la de Nietzsche? Hay razones para optar por la afirmativa, 1º porque Renouvier pretende, como Nietzsche, que el problema criteriológico es de esencia ética; 2º porque contra Kant, admite los principios subjetivos de la voluntad en el juicio moral y 3º porque el moralismo, como conjunto de predicados abstractos, no cabe en un sistema pantista.<sup>40</sup>

"El Elemento pasional y el voluntario entran visiblemente en todas las afirmaciones relativas a la vida y a la conducta. Si las doctrinas se formaran independientemente de estos últimos elementos, ellas no serían tan variables, tan divergentes."<sup>41</sup> No puede darse nada más antikantiano. A una moral que se inspirara en semejante psicología, Kant le hubiera llamado "ley práctica pragmática", porque tiene por motivo las inclinaciones contra la ley práctica moral, la cual, si *existe*, como dice Kant, es la que tiene por

39) *Ibid.*, p. 212.

40) Lo que ZELLER dice comentando la filosofía sofista alcanza perfectamente al pragmatismo. "Cuando el hombre ha renunciado al deseo de conocer, no puede encontrar satisfacción sino en la actividad y en el goce. Cuando el pensamiento ha perdido su objeto, se ve obligado a sacarlo de sí mismo: su certidumbre se trueca en tensión interna, en deber: su saber deviene querer. Además la filosofía práctica de los sofistas tiene de todo punto por fundamento la duda sobre la verdad de la ciencia. Por ello se halla privada de todo apoyo sólido, sea científico, sea moral y está obligada a conformarse con los fines recibidos, o bien, si ella somete las opiniones a un examen riguroso llega generalmente a esta conclusión: que una ley moral universal es tan imposible como la verdad reconocida universalmente". (Zeller, Edouard: *La philosophie des Grecs*, t. II, p. 493, París, Hachette, 1882).

41) RENOUIER, Charles: *Essai de psychologie*, t. II, p. 135. Citado por Seailles, Gabriel: *La philosophie de Charles Renouvier*, p. 218, París, Felix Alcan Editeur, 1905.

móvil indicar como hacerse dignos de ser felices.<sup>42</sup> Como se ve, para Kant, el elemento pragmático empañaría, no sólo la pureza del conocimiento, sino que también la del acto moral. Sin embargo, como Renouvier no contaba, a la manera de Kant, con un nómeno donde radicar todas las perfecciones, tuvo que hallar el medio de fundar la libertad en lo que él llama la *automotricidad de la representación*. Kant jamás hubiera pensado en los principios subjetivos de la voluntad para fundar la libertad. En su psicología racional, al estudiar la naturaleza de la representación, no menta para nada los elementos subjetivos propiamente dichos, como ser, la voluntad, la pasión. Renouvier se precia de no haber incurrido en tal exclusivismo, cosa que debemos tener muy en cuenta para la tesis que aquí se sustenta. Al estudiar la analítica de Kant, nos domina, casi diríamos, un sentimiento de frialdad. Allí sólo se trata de glaciales formas intelectivas, de abstracciones entificadas, no se percibe el impulso volitivo, el resorte pasional de la representación. En este punto es honda la discrepancia entre Kant y Renouvier. Verdad es que este último, a ratos, puede ser tildado de intelectualista acérrimo, pero el espíritu general de su doctrina, como se infiere de los párrafos transcritos, es voluntarista. Para él, juzgar es querer y viceversa. Tan esencial considera la categoría de finalidad como la de causalidad. Tamaña afirmación, de seguro, provocaría la réplica de un positivista; mas Renouvier, que bien pudiera preciararse de saber erigir la paradoja en trivialidad, se maravillaría que verdad tan evidente no haya detenido la atención del filósofo mecanicista. La categoría de finalidad, negada por las concepciones mecánicas del mundo, es, para Renouvier, inseparable de la pasión; en efecto: "La pasión contiene una relación esencial con la finalidad; toda pasión existe con la condición de un fin propuesto, y las pasiones varían con los fines". Aquí queda evidenciado el antiintelectualismo de Renouvier. A igual fin concurre la otra afirmación no menos importante que la anterior, "la voluntad pertenece a la categoría de causalidad."<sup>43</sup> Nos hallamos, pues, ante una concepción integral de la facultad cognoscitiva y ética: la imposibilidad de concebir la representación libre de las formas subjetivas por excelencia: la voluntad y la pasión, generadoras de la creencia. ¿Pero con ello se descubre la libertad, o se infiere, o, mejor dicho, se prefiere al escepticismo inherente a la necesidad? Renouvier ase-

42) KANT, I.: *Critique de la Raison Pure*.

43) RENOUIER, Charles: *Le personnalisme*, p. 533, Paris, Felix Alcan Editeur, 1903.

gura que la certidumbre no es algo absoluto. "Se ha olvidado demasiado, agrega, que sólo hay hombres con certidumbres. Debiera ser una máxima universalmente aceptada que todo lo que hay en la conciencia es relativo a la conciencia. La certidumbre es una creencia...; ella es, en eminente grado, un estado de ánimo moral."<sup>44</sup> Luego conviene en que de la libertad no es posible dar una prueba lógica. Sólo la razón práctica puede proclamarla usando de ella. "La Razón práctica debe forjarse su propio fundamento y el de toda razón real, pues la razón no se escinde: la razón no es, según nuestro conocimiento, sino el hombre, y el hombre no es jamás sino el hombre práctico."<sup>45</sup> Esta concepción es de extraordinaria importancia en la filosofía del pragmatismo, porque tiende a demostrar, contra el mecanicismo objetivo e intelectualista, que en el fondo de toda convicción humana alienta una aspiración, un espíritu normativo. Estamos, pues, en plena teleología de la verdad. La verdad no es un producto del necessitarismo sino un producto del espíritu humano, cuyo valor depende de la libertad.

¿Pero, acaso, por el hecho de preferir la libertad, ya que no se puede fundarla, se elude la necesidad? Convengamos en que el predeterminismo es contradictorio por implicar el infinito numérico actual; pero, repito, ¿cabe confundir la contingencia, la novedad de las calidades con la libertad? Si las convicciones son preferencias, si la necesidad intelectual no existe, ¿por qué el personalismo ha de ser la verdad revelada? ¿Quiere decir que para destruir la necesidad es permitido hacer un derroche de lógica, pero la razón teórica cuya esencia es la necesidad, pierde sus privilegios frente a la libertad? Sin embargo, pudiera objetarse que decirle a una persona, verbigracia, que debe creer en la libertad por tales y tales razones equivale a condicionar la convicción. Renouvier pretende explicar la discrepancia entre los filósofos invocando la libertad, cuando precisamente puede demostrarse que la divergencia sólo se explica en virtud de las diferentes condiciones en que se halla el espíritu cogitabundo. El necessitarismo, en todo caso, dirá: en tales y tales condiciones se produjeron tales y tales convicciones científicas, estéticas, etc.; al variar las condiciones hubieran variado los sistemas. A esta conclusión llegamos, extremando el necessitarismo, bastante desoladora, por cierto, dado el pesimismo men-

44) RENOUIER, Charles: *Psychologie rationnelle*, p. 152. Citado por Bouillet, Gabriel: *La philosophie de Charles Renouvier*, p. 222, Paris, Félix Alcan Editeur, 1905.

45) RENOUIER, Charles: *Traité de Psychologie Rationnelle*, T. II, p. 340 y ss., Paris, Armand Colin, 1912.

tal que contiene. De modo, pues, que no cabe confundir la peculiaridad de las condiciones en que se halla el filósofo con una pretendida libertad que explicaría las divergencias que revela la historia de la filosofía. Conviene afirmar, por otra parte, que a preferir la libertad, según la invitación de Renouvier, estaríamos condenados a eterna discrepancia, resultando eminentemente amoral, puesto que la reinante heterogeneidad teórica implica la heterogeneidad práctica, porque, al decir de Renouvier, ilusoria fuera toda separación entre la razón práctica y la razón pura. Por eso hemos dicho que si la libertad no fuese un concepto irracional, ella sería el mejor fundamento metafísico del amoralismo. De manera, pues, que *tan amoral es la necesidad como la libertad*.<sup>46</sup>

Si la necesidad intelectual es contradictoria, ¿dónde reside el derecho de afirmar? Dentro del pragmatismo no existe sino la volición. La verdad es humana, nosotros la creamos. Decir que la verdad es un producto del espíritu humano, que el hombre es la medida de todas las cosas, implica caer en un individualismo cognoscitivo, en el solipsismo ("Yo soy la medida de todas las cosas", Max Stirner). La verdad no puede brillar igualmente para todos, por la sencillísima razón de que carece de existencia objetiva; por eso impersonalismo de la verdad y necesidad son correlativos, por eso el personalismo de Renouvier habla de una superstición objetiva inherente al panteísmo positivista, que afirma la existencia extrahumana de las categorías. La amoralidad del personalismo, mejor la veremos estudiando a Nietzsche y a James.

No puede negarse que el necesitarismo, sobre todo en sus formas extremas, conduce al más negro pesimismo mental. Ya no hay criterio de valor que valga. Todo es producto de ciertos antecedentes. No hay mentira ni verdad, belleza ni fealdad, etc.; todo es lo que es, y la misma creencia en el necesitarismo, dentro del criterio determinista, es un producto de la necesidad. De aquí a caer en el vértigo de la dialéctica sofisticada, no hay más que un paso. Es en vano que el espíritu sediento de su seguridad teórica, de *tranquilidad lógica*, busque una tabla de salvación en el mar de las conjeturas. Por ingente que fuese su desvelo, no hará sino fluctuar y fluctuar, pues las sugerencias del instinto que le mueve, que le impulsan a sorprender un átomo de seguridad lógica, implican dogmatismo, creencia servil en una realidad esotérica. La necesidad, alma de la lógica racional, existirá o no existirá, pero lo cierto

46) El amoralismo de la contingencia ha sido demostrado por Fouillée. Véase: *Le mouvement idéaliste*.

es que el espíritu humano es esencialmente dogmático. Vivir es dogmatizar. La adaptación, condición fundamental de la vida, no se concibe sin el dogma, si no se aceptan como artículos de fe ciertos postulados. Por eso se ha dicho que la lógica humana tiene un origen vital.<sup>47</sup> Lo ha demostrado el más grande y consecuente de los filósofos del pragmatismo, el que dijo que la libertad es la inconciencia de las cadenas que nos aherrojan, el que contra el intelectualismo ergótico, presentó "lo no verdadero como condición de la vida". "El conocimiento, dice Nietzsche, es el instrumento de la potencia. Es evidente, pues, que él aumenta cuando crece la potencia".

"El sentido del conocimiento, aquí, como para la idea de bien, de bello, debe ser considerado severa y estrictamente desde el punto de vista antropocéntrico y biológico. Para que una especie determinada pueda conservar y aumentar su potencia, es menester que su concepción de la realidad abarque bastante cosas calculables y constantes para que pueda edificar por sí misma sobre esta concepción un esquema de conducta. *La utilidad de la conservación* —y no una necesidad cualquiera, abstracta o teórica— de evitar el engaño,— se oculta cual motivo, detrás de la evolución de los órganos del conocimiento...; estos órganos se desarrollan de tal manera que su observación nos basta para conservarnos. Por otra parte, la *medida* de la necesidad del conocimiento depende de la medida del crecimiento de la *voluntad de potencia* de la especie; una especie se apodera de una cantidad de realidad para convertirse en dominadora, para tomarla a su servicio."<sup>48</sup> Y continúa sosteniendo su teoría rapaz del conocimiento con ideas dignas de James: "*Nada de conocer, sino esquematizar*, —imponer al caos bastante regularidad y formas para satisfacer nuestras necesidades prácticas."<sup>49</sup> Y para colmo de coincidencia, he aquí lo que dice Renouvier: "La separación kantiana de la razón especulativa y de la razón práctica es una ilusión."<sup>50</sup> Admitiendo esta afirmación en la doctrina de Renouvier, se infiere un argumento más que alegar contra la libertad, pues aun cuando se admitan las consecuencias funestas del necesitarismo, tal como lo conciben los contingentistas, no nos libramos de la irresponsabilidad de nuestras convicciones, porque la ley moral,

47) Véase TURRÓ, Ramón: *Orígenes del conocimiento*.

48) NIETZSCHE, Federico: *La volonté de puissance*, p. 20/1, t. II, Paris, Blais et Roy.

49) *Ibid.*, p. 23.

50) RENOUIER, Charles: *Critique de la doctrine de Kant*, p. 104, Paris-Felix Alcan Editeur, 1906.

como convicción humana que es, no pasa de ser el producto de una aspiración personal. Ya lo dice el mismo Renouvier, considerando los postulados de la Razón práctica presentados por Kant como condiciones del deber: "Pero se trata de una idea especulativa en alto grado, dice Renouvier, trascendente, porque se halla fuera de toda experiencia posible, pronunciada sobre cosas de la experiencia, en virtud de una pura noción, y, además dogmática porque esta noción, cualquiera que fuere su mérito, recibe de su autor una elaboración eminentemente personal, original, que tiene por adversario al mayor número de filósofos, lo que basta para demostrar en absoluto que la separación kantiana de la razón especulativa y de la razón práctica es una ilusión."<sup>51</sup> Y en esta imposibilidad reside precisamente la idea esencial del pragmatismo.

Ahora bien: si se da como inconcusa la imposibilidad de despersonalizar la verdad, claro está que la libertad, entendida a la manera de Renouvier, constituye un excelente postulado para el amoralismo de Nietzsche. Es necesario evidenciar que la ciencia tiene como condición ineludible la objetividad, es decir la impersonalidad de la verdad. Idéntica afirmación cabe hacer en punto a moral: ella no es posible sino como conjunto de predicados abstractos, realizables por encima de todas las contingencias de la voluntad. Es necesario que sea objetiva, que sea impersonal, es menester, como quería Kant, imaginarla cual producto de la necesidad racional. ¿Pero cómo concebir que la *heterogeneidad absoluta* de Bergson, por ejemplo, permita la fijación de un predicado abstracto? La concepción moral para este autor no puede ser sino uno de los tantos efímeros estados de conciencia. En virtud de sus sutilísimos análisis de los datos inmediatos de la conciencia, Bergson llega a descubrir la libertad en las profundidades del yo original, no en ese yo superficial, que no es sino un conjunto de cristalizaciones de estados de conciencia. Allí cabe el determinismo, el elemento permanente del aspecto psíquico de la conducta; sólo allí se realiza ese determinismo fundado en una concepción simplista del espíritu, en la psicología de la asociación, en virtud de la cual ciertos estados de ánimo se hallan determinados por otras; pero bastaría excogitar más hondamente en las complejidades de la vida mental para sorprender una personalidad libre en constante proliferación de calidades que escapan a la necesidad del determinismo. "Habría, pues, en fin, dice Bergson, dos yo diferentes, de los cuales uno sería como la proyección exterior del otro, su representación espacial y,

51) Ibid.

por decirlo así, social. Alcanzamos el primero en virtud de una reflexión profundizada que nos permite apoderarnos de nuestros estados internos como seres vivientes, en constante formación, refractarios a toda medida, penetrándose recíprocamente y en los cuales la sucesión en la *durada* nada tiene de común con una yuxtaposición en el espacio homogéneo. Pero los momentos en que nos apoderamos de sí mismos son raros, y por ello somos raramente libres. La mayoría de las veces vivimos fuera de nosotros; no percibimos de nuestro yo más que su fantasma pálido, sombra que la pura duración proyecta en el espacio homogéneo. Nuestra existencia transcurre en el espacio más que en el tiempo; más vivimos para el mundo exterior que para nosotros mismos; hablamos más que pensamos; '*nous sommes agís*' más que obramos por cuenta propia. Obrar libremente equivale a volver a tomar posesión de sí mismo, a colocarse de nuevo en la pura duración."<sup>52</sup> Como se ve la moral racional, conjunto de principios objetivos universales igualmente válidos para todas las conciencias, no está en armonía con la heterogeneidad absoluta de la personalidad profunda, por tratarse de fórmulas abstractas expulgadas de las peculiaridades del yo profundo, es decir, de lo que Kant llamaría principios subjetivos de la voluntad. "Sólo en el yo superficial cabe el objetivismo ético, que no pasa de ser un fantasma del espíritu", como diría Max Stirner. Los *poseídos*, como Stirner llamaba a los racionalistas, son precisamente los que cuentan con un yo cristalizado, con un yo de oposiciones. Pero el que logra despojarse de semejante cáscara social, puede decir que ha llegado a las fuentes recónditas y originales de la personalidad, es decir, a conquistar la libertad. Eludiendo toda discusión en torno de la verdad contenida en esta teoría, aquí sólo cabe afirmar la esencia amoral de la heterogeneidad absoluta. Los individuos cuanto más abundan en yo superficial, cristalizado, mayor identidad ética tendrán, luego la libertad de Bergson, expresión máxima de la personalidad, es amoral, puesto que niega radicalmente la identidad ética que impone la vida gregaria. La teoría de Bergson será verdadera o no, pero lo cierto es que el dogmatismo social fundado en la superficialidad del yo, no puede coexistir con el yo profundo, base psicológica del diletantismo social, negador de la realidad sociológica. "Si se examina el diletantismo social, dice Palante, y la teoría del superhombre, vemos que estas dos filosofías tienen cual carácter común el de presentarse como una protesta del

52) BERGSON, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 177, París, Felix Alcan Editeur, 1906.

instinto contra la lógica. Es la rebelión del instinto —instinto de belleza y de grandeza— contra el espíritu socrático como le llama Nietzsche, espíritu de pesadez soimolizado por los dogmatismos sociales y morales de toda especie. Nos encontramos aquí, pues, ante la antigua y siempre renaciente antinomia entre la filosofía intelectualista y la filosofía del instinto. La antinomia se establece aquí entre las morales racionalistas, —la de un Kant, por ejemplo— y las morales del instinto y de la vida—, la de un Guyau, de un Nietzsche, de un Ibsen.”<sup>53</sup>

En conclusión: todo aquello que tienda a acentuar la personalidad en su aspectos más peculiares, contiene conatos de amoralismo. La libertad como expresión máxima del yo, es de esencia amoral. Lo mismo da que ella tenga fundamento psicológico, como quiere Bergson o pragmático, como prefieren Renouvier, James y Schiller. El voluntarismo de Renouvier es la más enérgica condena del esquematismo de la ciencia. En este punto se halla absolutamente de acuerdo con Nietzsche, para quien el culto de la objetividad no pasa de ser un conjunto de valores plebeyos generado por la voluntad de potencia corrompida. El superhombre no transige con la acareada manía de eliminar el elemento subjetivo de la representación. La voluntad no sólo es el resorte del conocimiento, sino también, contra lo que pudiera afirmar el positivismo, un elemento constitutivo. La voluntad de potencia como voluntad de conocer es perfectamente equiparable a lo que Renouvier llama “representación automotiva”. Ambos pensadores exaltan los resortes subjetivos de la representación, y tanto es así, que Renouvier ha llegado a afirmar que “entre la inteligencia y la voluntad, la pasión es como un centro de fenómenos humanos... Sin ella, pudiera decirse, los elementos de la naturaleza humana serían inconexos, habría glacialidad en el entendimiento, vaga y maquinal sería la voluntad; los fenómenos, que sólo la lógica concatena, no afectarían la conciencia, como esas imágenes, esos fantasmas que Demócrito imaginaba atravesando el pensamiento de los muertos. Sólo en virtud de los movimientos diversos de la pasión apreciamos la naturaleza relativa de los bienes y, por consiguiente, alcanzamos la revelación del mismo bien.”<sup>54</sup> De aquí fluye una teoría heteronómica de la verdad, esencial en el pragmatismo. Un esclarecido pragmatista, Peirce, demostrando

53) PALANTE, Georges: *Combat pour l'individu*, p. 198/9, París, Félix Alcan Editeur, 1904.

54) SEAILLES, Gabriel: *La philosophie de Charles Renouvier*, p. 177, París, Félix Alcan Editeur, 1905.

cómo se forma la creencia, asegura que la historia de la filosofía es fecunda en ejemplos que corroboran la concepción teleológica de la verdad. “Los sistemas de este orden, dice Peirce, no están, ordinariamente, apoyados sobre hechos observados, o a lo menos, suficientemente. Han sido adoptados, sobre todo, porque las proposiciones fundamentales resultaban *agradables a la razón*. Esta expresión es muy justa; ella designa, no las teorías que están de acuerdo con la experiencia, sino aquellas a que nos *inclinábamos* a creer.”<sup>55</sup> James, a su vez, discutiendo el sentimiento de lo racional<sup>56</sup> al preguntar: ¿Qué se proponen los filósofos y por qué filosofan? “Cualesquiera 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 suponer alcanzada esa concepción razonable, ¿cómo hace el filósofo para reconocerla y alcanzar su utilidad y no dejarla deslizar a través de su ignorancia? La única respuesta es 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 de confusión y perplejidad a la razonable comprensión, está llena 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 la racional se constituye únicamente en virtud de la ausencia de algún sentimiento de irracionalidad? Creo ver suficientes motivos para sustentar esa opinión.”<sup>57</sup> Continúa sosteniendo que lo racional no es sino el sentimiento de lo racional, para concluir que la “tranquilidad lógica del filósofo, no es, en esencia, otra que la del aldeano”. Si nos inclinamos hacia una interpretación teleológica o mecánica del universo, es simplemente en virtud de un impulso, de un sentimiento. Recuerda, además, que la familiaridad con las cosas produce el sentimiento de su racionalidad. En esto le acompaña Nietzsche: “Razón *ulterior*. Todas las cosas que viven mucho se van empapando poco a poco de razón, de tal suerte que parece inverosímil que tengan su origen en la sinrazón. ¿No cree el sentimiento ver una

55) PEIRCE, Charles: “La logique des sciences” en *Revue Philosophique*, v. II, 1878.

56) Véase: JAMES, William: *The will to believe*, cap. “The sentiment of rationality”.

57) JAMES, William: *The will to believe*, p. 63, New York, Longmans, Green and Co., 1923.

paradoja o una blasfemia, cada vez que se le muestra la historia exacta de su origen? Un buen historiador, ¿no está continuamente en contradicción con el medio que le rodea?"<sup>58</sup> No hay para qué recordar que los párrafos transcritos consolidan la máxima de Renouvier: "el hombre no es jamás sino el hombre práctico."<sup>59</sup> Vamos viendo, pues, que Peirce, James, Nietzsche y Schiller, en punto a la psicología de la voluntad de conocer, acusan idéntica tendencia. A primera vista semejante *careo* pudiera resultar un tanto sacrilego; pero huelgan aspavientos si se recuerda que Papini, hiperpragmatista, muy discípulo de James, declara, repitiendo un pensamiento de Nietzsche que "la filosofía es una reacción vital que asume formas racionales."<sup>60</sup> Y como si esto no bastara, también asegura que "las manifestaciones más ideales y desinteresadas de la vida, como el arte, la religión y la filosofía, poseen el mismo carácter *instrumental*."<sup>61</sup> William James pudiera suscribir esta proposición de Papini, verdaderamente lapidaria por su poder sintético: "cada proposición científica es, pues, un imperativo hipotético."<sup>62</sup> Es la aplicación del método pragmático consistente en juzgar las afirmaciones por su fecundidad práctica.

El racionalismo, como culto por la verdad objetiva, es más un ideal que un hecho. Mil documentos proporciona la historia para demostrar que los dogmas científicos, religiosos, estéticos, etc., están animados por el mismo espíritu teleológico. Los grandes movimientos históricos, por ejemplo, siempre han invocado sacrosantos principios de equidad, de justicia para justificar las aspiraciones de una época. Pero la crítica de la posteridad demostró que el cristianismo, la reforma, la Revolución Francesa triunfaron, no ya en virtud del contenido racional de los dogmas invocados, sino por las circunstancias políticas, económicas y morales que fueron feraz terreno para ciertas semillas espirituales. "El dogma, decía Proudhon, es el símbolo de una lucha". ¿Debe inferirse de aquí que no había honestidad mental en los corifeos de aquellos movimientos? De ninguna manera. La lógica de los sentimientos revela que las sugerencias del egoísmo individual o colectivo, magnifican y dan caracteres de verdad inconcusa a las teorías que halagan la vanidad

58) NIETZSCHE, Federico: *Aurora*, Libro I, I, p. 12, Valencia, Sempere y Cia., s/f.

59) RENOUIER, Charles: *Essai de psychologie*, t. II, p. 322.

60) PAPINI, Giovanni: *El crepúsculo de los filósofos*, p. 189, Madrid, La España moderna, s/f. (Nota de G. P.).

61) *Ibid.*, p. 182. (Nota de G. P.).

62) *Ibid.*, p. 183. (Nota de G. P.).

personal o colectiva. ¿Acaso la Revolución Francesa no ha tenido sus filósofos y poetas? ¿No fue, como dice Taine, el "contrato social en acción"? Y, sin embargo, hoy apenas habrá sociólogo que no califique de metafísica romanticona a la teoría de Rousseau. El racionalismo, el jacobinismo de la Revolución que tantos ardores generara hoy nos deja tan fríos. ¿Qué girondino hubiera imaginado jamás que un siglo después, en parte por un medio político que él contribuyó a fomentar, había de florecer una biología, cuyas conclusiones, al decir de Le Dantec, implican una radical negación del dogma "Libertad, igualdad, fraternidad?"<sup>63</sup> Todo ello revela una vez más que las teorías sólo valen en virtud de la aspiración que contienen. El elemento racional de la convicción, según el pragmatismo, está sometido a las mayores contingencias. Las ciencias se empeñan en hallar valores objetivos, "la religión no comete ese error", dice James. Esta es la verdad revelada por lo que él llama su empirismo radical, que no debe, insiste, confundirse con el escepticismo. Sin embargo, a este respecto, es tan vaga su teoría que no es, por cierto, tarea fácil evitar la confusión. Veamos lo que piensa del elemento racional de la convicción. "En cuanto a las objeciones que se sacarían de la caducidad de los dogmas o del autodogmatismo de la ciencia, se desvanecen ante una psicología que no ve en los dogmas más que un *epifenómeno* y no la esencia de la religión."<sup>64</sup> ¿Pero no ha declarado que la ciencia es, como las manifestaciones religiosas, la expresión de un estado orgánico? Dado que la afirmación es un poco temeraria, conviene repetir el párrafo: "...No hay uno de nuestros estados de conciencia, normales o patológicos... que no tenga por condición algún proceso orgánico. Esto puede decirse de las *opiniones científicas* como de las manifestaciones religiosas..." "Lo mismo con todos nuestros entusiasmos y todas nuestras sequedades, con nuestras aspiraciones y con nuestras angustias, con nuestras dudas y con nuestras creencias. Que su contenido sea o no religioso, todos esos hechos psíquicos tienen igualmente en el organismo sus condiciones inmediatas. Es, pues, completamente arbitrario e ilógico, invocar las causas orgánicas de un estado de conciencia religioso para contestar su valor espiritual..."<sup>65</sup> No fuera, por cierto, irreverente declarar, después de este párrafo, que el esclarecido autor de los "Principios de Psico-

63) Véase: LE DANTEC: *Traité de biologie*.

64) JAMES, William: *L'expérience religieuse*, Préface, p. XVII, Paris, Felix Alcan, 1908.

65) *Ibid.*, p. 14

logía" no cree una palabra de todo lo que acaba de escribir. Es toda una profesión de fe escéptica. La suave entonación pirrónica de los "Principios de Psicología" llega a su más alta expresión en la "experiencia religiosa". El párrafo mentado, por la importancia concedida al elemento orgánico, es digno de ser firmado por Nietzsche.<sup>66</sup> En la seguridad de que nuestros juicios son la objetividad de estados de conciencia, Nietzsche evitaba las refutaciones: no se refuta a un enfermo, como no se refuta a un dominador! La refutación es inconcebible si no se postula la existencia de ciertos principios objetivos, impersonales, como quiere el positivismo. Mas Nietzsche niega que haya valores objetivos. ¿En nombre de qué principios? No lo sabemos. Además, aquí no hay para qué indicar las contradicciones de Nietzsche. Lo esencial está en contestar que la voluntad de potencia, al decir de Nietzsche, es la única fuente de valores. "Yo soy la medida de todas las cosas". "Yo no he apoyado mi causa sobre nada", decía Max Stirner.<sup>67</sup> "Poco a poco he llegado a comprender, afirma Nietzsche, que toda filosofía no es otra cosa que la profesión de fe de quien la crea; una especie de "memorias" involuntarias e insensibles. *El fin moral o inmoral, constituye el verdadero nudo vital de toda filosofía*, del cual se desarrolló después toda la planta."<sup>68</sup> En otros términos: Renouvier diría que el hombre es, ante todo, hombre práctico. De modo, pues, que para Nietzsche el objetivismo científico, negado por la filosofía pragmática, la creencia en las leyes de la naturaleza o, "moral de la natu-

66) Y tanto es así, que, de seguro, apenas habrá teólogo que acepte el abogar de James en pro de la religión. La generalidad de los teólogos repudian por inmoral lo que él llama el carácter epifenoménico de la convicción religiosa. He aquí lo que dice uno de ellos citado por el mismo James: "Indudablemente la religión no puede existir sin los impulsos del corazón; pero para 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 violentas pero, cuál es la idea de Dios que las suscita. La religión debe dejar un lugar al sentimiento, pero sólo por contenido racional es por lo que se debe determinar su naturaleza y su valor" (Caird, John: *Introduction à la philosophie de la religion*).

67) STIRNER, Max: *El único y su propiedad*.

68) NIETZSCHE, Federico: *Más allá del bien y del mal*, p. 10, Madrid, La España moderna, s/f.

raleza", "son productos de ciertos estados orgánicos, síntomas de corrompida voluntad de potencia, síntomas de decadencia."<sup>69</sup>

Nunca he podido saber a ciencia cierta, ya que acerca de ello nunca ha hablado con claridad, si James es categóricamente libre-arbitrista; pero de cualquier manera, lo cierto es que, por los párrafos mentados sustentaría más bien un verdadero determinismo físico de los estados de conciencia. Tales estados orgánicos son correlativos de tales estados espirituales. Inútil será invocar tal o cual criterio para refutar un criterio filosófico. El mismo criterio de que nos valdremos para realizar la refutación, es, a su turno, generado por circunstancias orgánicas. Nietzsche, por su parte, alienta idéntica orientación, pues al tratar de la filosofía cristiana, en lugar de socavar los fundamentos ideológicos encarándola con criterio de médico, se complace en hacer la psicopatogenia. De idéntica manera procede tratándose de la metafísica igualitaria del socialismo. Tanto en éste como en el positivismo, columbra *residuos de evaluaciones cristianas*.<sup>70</sup> Convenido; ¿pero de dónde ha sacado Nietzsche que todo lo que aumenta la voluntad de potencia es verdadero, hermoso, etc.? Si ésta es la verdad, claro está que implica un criterio, una actividad selectiva, y el hecho de tener un criterio selectivo, implica racionalidad, eliminación de impulsos para juzgar *lógicamente*. Admitiendo que las ideas son provocadas por estados orgánicos, como quiere James, o por la voluntad de potencia, normal o mórbida, como prefiere Nietzsche, es eminentemente arbitrario afirmar, con el pragmatismo de James, la verdad es lo útil, o con el de Nietzsche: es verdadero lo que aumenta la voluntad de dominio. La petición de principio contenida en ambas doctrinas, o mejor dicho, en la misma doctrina, es evidente. Quieren destruir la lógica, haciendo un derroche de lógica.

Vaz Ferreira, para evidenciar el intelectualismo de James, hace la siguiente objetivación, después de recordar que James cree que la religión es la más importante de las funciones humanas: "El autor se propone y pretende aplicar el criterio pragmatista del Evangelio: juzgar el árbol por sus frutos; la religión por sus efectos. Pero al mismo tiempo, y con inconsecuencia, hace un *triage* de esos frutos: aprecia, elige, elimina, depura y tiende a juzgar, no la religión real por los frutos que da, sino una religión ideal por los

69) NIETZSCHE, Federico: *Volonté de puissance*, p. 67, t. II, Paris, Société du Mercure de France, 1907.

70) *Ibid.*, p. 31, t. I.

frutos que él cree que daría." 71 Certera es, como se ve, la crítica del filósofo uruguayo. James, a menudo, más que constatar, preconiza. ¿Por qué propicia, por ejemplo, el misticismo religioso, y no el misticismo diabólico? ¿Acaso no se trata de fenómenos que tienen idéntico origen? Evidentemente, pues, el pragmatismo excluye la posibilidad de pensar en un crisol. "¡Nada es verdad, todo es permitido!", debiera ostentar el pragmatismo cual lema, aunque pudiéramos replicar a Zaratustra que si esa es la única verdad hay que admitirle un origen extrahumano, ha de imponerla llovida del cielo, de lo contrario sería una verdad esencialmente caduca, por haber nacido de alma humana. Nuestro espíritu, dentro del pragmatismo, no puede decidir, so pena de inconsecuencia, del valor de los valores que crea, porque el mismo criterio de que nos valemos para encarar los demás valores, es un valor tan discutible como todos los valores habidos y por haber. El mismo Renouvier no ha conseguido eludir la petición de principio inherente al problema del conocimiento, al contrario, la declara paladinamente y resuelve el problema negándolo para consolidar la creencia. "Querer explicarse, dice Renouvier, la existencia y uso de las categorías, equivale a buscar la razón de la representación, como si fuera posible, sin suponerla, dar cuenta de algo." 72

Vamos teniendo en cuenta, pues, un rasgo del pragmatismo, fundamental por las conclusiones disolventes y es que tanto Nietzsche como James, sustentan una teoría en virtud de la cual en el estado de conciencia el contenido racional es un *epifenómeno*. "Aunque la religión es esencialmente una vida, una comunión con la divinidad, que aparece como una pura gracia, sin embargo, la emoción espiritual que convierte esta gracia en una realidad, tiene a menudo, por condición necesaria, una convicción intelectual debida al despertar de ciertas ideas." 73 Nietzsche, por su parte, asegura que: "Después de haber escrutado por muchos años las obras de los filósofos y haber meditado sus escritos, me dije: es preciso colocar la mayor parte del pensar consciente entre las actividades del

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

72) RENOUIER, Charles: *Psychologie rationnelle*, t. I. p. 113. Citado por Séailles, Gabriel: *La philosophie de Charles Renouvier*, p. 172, París, Felix Alcan Editeur, 1905.

73) JAMES, William: *L'expérience religieuse; Essai de Psychologie descriptive*, p. 428, París, Felix Alcan Editeur, 1908.

instinto, y también el pensar filosófico." 74 Cree, además, que la pretendida oposición de los valores es una de las creencias más inveteradas del alma decadente de los metafísicos; y tanto es así que Nietzsche considera que la verdad puede tener origen en el error y viceversa, la voluntad de lo verdadero puede estar en la voluntad de lo falso. En punto a lógica cree que debemos colocarnos más allá del bien y del mal, ya que la lógica, si bien se mira, siempre fue para los metafísicos de nihilismo, un capítulo de la moral, una de las tantas sugerencias del instinto corrompido. Y ya que abundan citas, he aquí otra muy pragmática por cierto: "Por grande que pueda ser el valor de la verdad y del desinterés, podría, sin embargo, suceder que fuese necesario atribuir a la apariencia, a la voluntad del error, al interés y a la codicia un valor superior y más fundado y más útil para todos los vivientes". 75 De las palabras transcriptas resulta evidente el antiintelectualismo de ambos pensadores. Renouvier también lo es, pero, naturalmente, después de haber acabado con la *necesidad*. En cuanto a Nietzsche no puede negarse, como de costumbre, que es un poco hiperbólico, pero sin duda la paternidad de las ideas esenciales de los tres pensadores es fácilmente confundible. Y no sólo se limitan a la constatación de un hecho, es decir, a afirmar el carácter *autobiográfico* y contingente de toda convicción humana, sino que también para James, verbigracia, la ciencia no pasa de ser un convencionalismo mental "porque las fórmulas generales no son más que los símbolos de la realidad... En tanto que los sentimientos y los actos individuales, tomados en sí mismos, son realidades, en el sentido más fuerte del término." 76

De todo lo cual resulta que la argumentación de James y Nietzsche, en definitiva, conduce a esta verdad: la ciencia objetiva,

74) NIETZSCHE, Federico: *Más allá del bien y del mal*, p. 7, Madrid, La España moderna, s/f.

75) *Ibid.*, p. 8.

76) BOUTROUX, comentando la obra de James, dice: "Entre ésta (la religión) y la ciencia, la verdadera diferencia es de lo concreto a lo abstracto. La religión concierne a la vida misma del alma, tal como ella es dada inmediatamente a la conciencia: la ciencia se relaciona con el objeto de nuestra conciencia, aislado artificialmente del soporte subjetivo, sin el cual no existiría. La ciencia no tiene, pues, por materia, los hechos completos y reales, sino abstractos, símbolos de hechos que pierden en realidad, lo que ganan en simplicidad y en claridad. La religión admite, pues, una verdad que, sin duda, es de otro orden que la verdad científica, pero que no se impone menos fuertemente a nuestra adhesión". Boutroux: Prólogo de éste a *L'expérience religieuse...*, p. XV, París, Felix Alcan Editeur, 1908. Pero de los párrafos mentados se infiere que el conocimiento religioso y científico no son irreductibles.

como impersonalismo de los valores lógicos, es una aspiración quimérica. La religión es más humana que la ciencia porque no comete el error de despojar al conocimiento de su esencial humanidad.<sup>77</sup> El personalismo librándose de lo que Renouvier llama la "superstición objetiva", ha demostrado que, dada la estructura del espíritu, la ciencia no puede dejar de ser un conjunto de valores humanos. De ahí el contenido vital de la religión y de la ciencia, mórbido, según Nietzsche, pero vital al fin. En este sentido, la ciencia, es perfectamente conciliable con la religión, pues para él, tiene idéntico origen. Ambas son manifestaciones espúrias de la voluntad de potencia. Nietzsche y James atacan de idéntica manera la pretendida objetividad de la ciencia. Están convencidos de que en el fondo de toda afirmación alienta la voluntad de creer, el instinto vital que impulsa al individuo a conquistar el propio destino. Y tanto es así, que todos los filósofos del pragmatismo coinciden en desprestigiar a la ciencia, en sacudir la "tiranía objetiva" para demostrar que en toda convicción humana lo cardinal es la volición y no el contenido racional. Este no pasa de ser un epifenó-

77) El pragmatismo ha sido siempre una actitud natural al común de los hombres. Ellos han sembrado de milagros a la naturaleza entera y se han construido un paraíso más allá de la tumba. Es necesario ser metafísico para pensar que, sin nada agregar ni substraer a la naturaleza, sino limitándose buenamente a contemplarla como la manifestación del espíritu absoluto, se la hace más divina. El pragmatismo me parece ser la mejor actitud con respecto a la religión. Le da tanto un cuerpo como un alma; le atribuye lo que toda teoría debe tener para devenir una realidad concreta: una provincia de hechos, de la cual es soberana. Lo que son en sí mismas las realidades espirituales, lo ignora. Pero creo que existen, y sobre esta modesta supercreencia estoy dispuesto a juzgar mi destino. Todo lo que sé, todo lo que siento, tiende a persuadirme que fuera del mundo de nuestro pensamiento consciente existen otros donde podemos recoger experiencias capaces de enriquecer y transformar nuestra vida; y bien que la vida humana difiera de estas energías supramundanas, hay momentos, sin embargo, en que éstas se infiltran en aquellas. Permaneciendo fiel, en la medida de mis fuerzas, a esta supercreencia, me parece vigorizar mi corazón y mi espíritu. Sin duda, yo puedo ponerme en la actitud del hombre de ciencia y representarme vivamente que nada existe fuera de la sensación y de las leyes de la materia; pero no puedo hacerlo sin sentir una admonición interior: "¡Todo es fantasmagoría!" Toda experiencia humana, en su viviente realidad, me impulsa irresistiblemente a salir de los estrechos límites en que pretende encerrarme la ciencia. El mundo real se halla constituido de otra manera, mucho más complejo que el de la ciencia. Tengo, pues, razones, a la vez prácticas y especulativas, para conservar esta creencia particular. ¿Quién sabe si la fidelidad de cada hombre a sus humildes creencias personales no puede ayudar a Dios mismo para trabajar con más eficacia en los destinos del Universo?" (James, William: *L'expérience religieuse...*, p. 436/7, París, Felix Alcan Editeur, 1908).

meno, sometido a las contingencias de la voluntad, a los vaivenes de la vida afectiva. El pragmatismo, pues, contiene un solipsismo teórico, un voluntarismo, correlativos fatales de la ética amoralista. Si toda convicción humana contiene un destino, claro está que las variaciones de la cenestesia, generadoras de convicciones, —(recuérdese la conversión explicada por James)—, son las supremas legisladoras en punto a moral. Pero como cada individuo tiene una modalidad idiosincrática peculiar, es evidente que surgirán tantos ideales como individuos existan. En otros términos: se llegará a la completa divergencia ética, repudiada por el moralismo, intelectualismo intelectualista de Kant, fundado precisamente en la eliminación de la voluntad subjetiva, que con tanto ahínco prohija el pragmatismo. El lema de éste, por negar la objetividad del bien, basada en la necesidad lógica, tal como lo concebiera Kant, debe ser el grito de Saratustra: "Nada es verdad, todo es permitido". Objetar se podría que semejante conclusión nos revela más pragmatistas que James. Es posible; pero es cosa probada que se suele ser más papista que el Papa, sobre todo cuando éste no ha conseguido hablar con la claridad necesaria para conjurar posibles tergiversaciones. Verdad es que cierto pragmatista ha declarado contra los criterios del pragmatismo que no debe tomarse una *maquete* por un monumento. ¿Será ésta una habilidad defensiva o la ulterior conciencia de la poquedad del propio sistema?