

josé luis orozco

las razones del pragmatismo

La élite de abogados y cosmólogos que entre 1871 y 1872 concurre a las sesiones de lo que, "mitad irónicamente, mitad desafiantemente", denomina Peirce el "Club Metafísico" de Harvard, tiene una singular misión intelectual. No es por casualidad o por ocio especulativo que allí se encuentren entre otros, los abogados Nicholas St. John Green, Oliver Wendell Holmes y Joseph Bangs Warner; los científicos Chauncey Wriqth, Charles Sanders Peirce y Willpam James, o los teólogos Francis Ellingwood Abbot y John Fiske (también abogado). Con todas las diferencias de matiz que tiene esa "crema de la varonilidad bostoniana" (James), surgirán las directrices para la "reconstrucción" de la filosofía y la cultura norteamericanas (y occidentales), sobre las nuevas expectativas y los dilemas que se abren al fin de la Guerra Civil y a la irrupción que hace la clase obrera en la Comuna de París.

Por un lado, la expansión inmediata del capitalismo por todos los Estados Unidos nutrirá en los "harvardianos" la idea de que de alguna manera se ha rebasado y saltado la historia; por el otro, la formación de los movimientos de masas que acarrea aquel capitalismo y las lecciones europeas les confirmarán que la historia está allí, y que ésta debe detenerse y encausarse. Lo que importa es entonces sacudir a la filosofía de su largo letargo clásico y divagante, de vincularla al apostolado práctico que le exige ser en el plano intelectual y cultural el correlato de la estrategia militar, financiera y política del rectorazgo norteamericano.

Para vencer en la guerra civil y nacionalizar su hegemonía, la burguesía industrial y financiera norteamericana ha recurrido a la

fuerza de los granjeros del Medio Oeste, los trabajadores del Norte, los negros y, en el nivel ideológico, a los intelectuales y políticos radicales que en el Congreso y desde 1865 se apropian del imperativo de la reconstrucción del país. Tal vez exagerado para C. Vann Woodward hay un excepcional costo histórico que el capitalismo norteamericano paga el idealismo político de los Douglas, Stevens, Sumners o Garrisons, "la aplicación más drástica del dogma democrático".¹ No obstante, el enredo interminable de los radicales para instrumentar económicamente la igualdad política principalmente por las vías del intervencionismo federal y la educación) y el repliegue en varias zonas de la clase dirigente a los expedientes represivos de la sociedad civil (al Norte como al Sur), —para reconquistar el Estado que se le va de las manos e incluso la desafía parlamentariamente— determinarán el abandono del proyecto del desarrollo capitalista sobre las gruesas líneas bismarckeano-estadistas que bosquejara Lincoln. Un radicalismo que desata fuerzas imprevistas (si bien jamás unívocas, ni siquiera revolucionarias), bajo rasgos de iluminismo europeo y que impone al liderazgo norteamericano plantearse la superación de la supuesta violencia y corrupción que acarrea la aplicación del racionalismo y el apriorismo políticos entreverados en la imagen del Estado. A esa primera exigencia, y a la otra de fijar el núcleo de la futura industria de la cultura de masas, se ajusta pues el razonamiento "desinteresado y puro" de los abogados y los cosmólogos que se reúnen en Cambridge a principios de los setenta.

El enfrentamiento con la racionalidad política eventualmente implantada por el radicalismo no asume de manera descarnada la forma del ataque directo a los principios del jusnaturalismo secular europeo o al Estado post-liberal burgués que alega representarlos a través de su intervención. El Estado-igualador-social debe desaparecer por innecesario, debido a factores como los grandes espacios geográficos, la desarticulación del proletariado agrario y obrero, la debilidad de los sectores negros y aborígenes y la voracidad irrefrenable de la acumulación capitalista del tiempo de los Barones Salteadores. Pero ni el Estado en sí desaparecerá, ni su racionalidad puede difundirse como resultado del abandono de los principios democráticos y humanitarios, sino como parte de la magna alteración universal que llega con la apoteosis y luego con la "superación" del Darwinismo.² Aquí, un modelo abierto de conflictividad cósmica y social cimbra la "benevolente armonía"

¹ Vann Woodward, C., **Reunion and Reaction The Compromise of 1877 and the End of Reconstruction** (1951, 1956) New York, Doubleday Anchor Books, Doubleday and Company, Garden City, 1956, p. 15.

² Sobre el Darwinismo Social norteamericano remitimos a nuestras **Notas del País Darwiniano**, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

del universo Newtoniano sobre el cual se sustentara el viejo liberalismo de **laissez-faire** y su constitucionalismo mecánico y fijo. Ello autoriza a reevaluar bajo una nueva óptica el curso y la aceptabilidad misma de la Ilustración europea y detener la erosión que su materialismo practica sobre las probadas certezas de la religión y del gobierno y la justicia locales en Norteamérica.

Para los aristócratas profesores del Club Metafísico no se trata sin embargo de salirse de un aparato dogmático para encerrarse en otro. La suya dirá ser una lucha en dos frentes (el marxismo ni siquiera se menciona): por una parte, el de las "**bloodless categories**" del idealismo de matriz alemana, y por la otra, el de la unilateralidad materialista del positivismo al que cede, por la vía de Herbert Spencer, la tradición empirista anglosajona. Todo lo anterior eludiendo cualquier rubro, amparándose bajo la doctrina del anti-doctrinarismo (y por lo tanto del doctrinarismo total). A esa luz júzguese el "individualismo heroico", la actitud conciliadora y la "neutralidad científica" que aureolarán en adelante a los polemistas de la Harvard de 1871 y 1872. El hecho de que (sobre todo Peirce) recurran a la **pragmatisch** kantiana como la simple y humilde relación entre fines y medios expresados en imperativos hipotéticos (los consejos de prudencia, por ejemplo), implica solamente evitar ceñirse toda camisa de fuerza que inhiba o predetermine el curso de un capitalismo, cuya monopolización corre por diversas líneas en el Norte industrial, el Sur agrario y el Oeste expansivo y exterminador y cuyos enemigos adoptan líneas discrepantes de resistencia. Lo que ocurre en Cambridge es, entonces, un proceso seleccionador de fórmulas alternativas de hegemonía ideológica, consonantes con un desarrollo capitalista desigual, sujeto a crisis e interrupciones y, por lo tanto, contemporalizador y oportunista a imagen del universo que, para él, diseña el pragmatismo. Los absolutismos ontológicos y éticos se destronarán allí, no tanto por su europeocentrismo, como por la necesidad de dejar al mundo en "formas relacionales flexibles" y de reducir los juicios de valor (recuérdese a Emerson) a hipótesis empíricas que jamás trascienden el entorno hostil del mercado económico y la lucha por la supervivencia.

El universo que se resiste a la arquitectura (la **system-building**) y a la moralidad accederá únicamente, y en forma relativa y probabilística, tentativa y experimental, a la geometría, la fisiología, las matemáticas y los cálculos financieros. De aquí que abandone la categoría determinista de necesidad y la concesión del **status** privilegiado que la vieja filosofía diese a la noción de ley en la naturaleza y la sociedad. Ajeno, a pesar del énfasis en el **panta rhei** heracliteano, enemigo del racionalismo intemporal, a todo historicismo decimonónico o no (visto siempre **a priori**), el pragma-

tismo vivirá sin dimensión histórica y en burla a toda ordenación de causa y efecto (visión siempre escolástica). Los reinos de la técnica y el método al extremo utilitario y voluntarista, y el reino de la religión como la exclusiva esfera humana defendible **a priori** al otro extremo (también utilitario), se perfilan así como las únicas certezas válidas para el hombre reducido en su acción al mero ajustarse al mundo. En medio de ambas bóvedas podrá moverse, ya sin tiranías ni dogmas de ninguna especie, la **pragma** de todos los días en su juego desparpajado y curiosamente más y más plural y múltiple a medida que la economía se torna monopólica y rígida.

1. Los apóstoles menores

Si bien filosóficamente secundarios, los abogados del Club Metafísico de Harvard reflejan con mayor nitidez en su obra las exigencias político-jurídicas que plantea el desarrollo capitalista de sus días. Porque no debe creerse que los juristas buscan en ese círculo un rigor metodológico para ser aplicado consecuentemente en su campo. Más que la pretendida cientifización-cosmologización-sociologización del derecho, lo que el pragmatismo resuelve allí es la inserción y definición de estrategias del proceso mayor del **capitalogización** del universo en una área principal del sistema político norteamericano. Sus cultores jurídicos corroboran y coronan "científicamente" las tesis enunciativas del envejecimiento del mecanicismo newtoniano y el jusnaturalismo igualitario del Estado liberal, no hacen algo más. De acuerdo con ello, el pragmatismo habilita al abogado para adecuarse al nuevo giro de los eventos que, ante el absolutismo legislativo de los radicales, implantara en 1877 la autoridad y la venerabilidad aristocrática y conservadora de los jueces creadores día a día de la ley. Frente al poder popular desbocado, el pragmatismo legitima al poder de la experiencia y el experimento judiciales, así contradigan éstos la Constitución. Complementándolo todo, el jurista pragmático deslastrará a la propia interpretación judicial en lo que luego es su jurisprudencia sociológica tanto de los principios legales abstractos e inmóviles, como del razonamiento silogístico que limita la adaptabilidad al cambio. Flexibilizar el pensamiento es así la exigencia de quienes fincan lo científico en el acto de sumergirse en "el empirismo del mercado".

"El abuelo del pragmatismo" para Peirce, Nicholas St. John Green (1835-1876), enarbola la bandera del utilitarismo a la Jeremy Bentham en el Club y bosqueja con el inglés Alexander Bain un fuerte "behaviorismo" desinteresado de los fenómenos de conciencia. La noción de Creencia de Bain -"aquella sobre la cual un hombre está dispuesto a actuar"- le deja trazar un plano para la

demolición de las categorías lógicas y mecánicas que obstruyan captar en el derecho “el significado práctico de cada proposición”. Sobre esa base y en nombre de los practicantes y creadores de la **common law** desploma no sólo todo principio general, sino cualquier remanente de lógica aristotélica o de causación metafísica o mecanicista e incluso de contigüidad en el tiempo y el espacio. Similar es la actitud del miembro más joven del Club que menciona Peirce, Joseph B. Warner (1848-1923). En él está la lucha contra la ética idealista de raíz alemana que desde 1867 defiende el hegelianismo norteamericano (marcadamente en su **Journal of Speculative Philosophy**) y la búsqueda del equilibrio del “hombre práctico” entre la concepción estática de la lógica jurídica y los excesos del evolucionismo histórico (idealista o materialista). El término medio para Green y Warner, como para el tercer abogado del Club, Oliver Wendell Holmes (1841-1935), residirá en el realismo sociológico y psicológico que arrasa la vieja arquitectura liberal y abre el Estado burgués a las fórmulas de dominio que dicta el acentuado irracionalismo del capital.

También la “teoría predictiva” de Holmes se desembaraza de normas trascendentales y de toda razón estatal y jurídica, divina o no, introduciendo como sustitutos de la experiencia, la “conveniencia social” y la “psicología del promedio”. Con todo, evitando entramparse en el determinismo “behaviorista” o sociológico, Holmes acude como Green a la autoridad del científico Chauncey Wright enfrentado de lleno al “reino de la necesidad”. Ello orienta su **bet-abilitarianism** como la teoría escéptica y elegante de la **apuesta** que el científico hace sobre la conducta del universo en su contacto con los seres humanos. A la vez que reinstala al libre albedrío, ésta proporciona un enfoque “éticamente neutral” que insiste en la ciencia y el mercado como lo más confiable para alcanzar una verdad (que no “la verdad”) en la naturaleza o en el derecho. Sacudirse del determinismo no impide a Holmes admirar la sabiduría de la naturaleza en sus procesos evolucionistas y regocijarse de la afinidad que el sistema capitalista guarda con ella. También a la vez, la ciencia malthusiano-darwiniana le hace rechazar al socialismo que aboga “por la continuación de los débiles”, de los desajustados. Ponerse en fin a tono con el universo hace captar fácilmente la esencia misma de la Constitución vista solamente como “un experimento, como toda la vida es un experimento”. Así, una vez que el practicante del derecho comprende que “la vida de la ley no ha sido lógica: ha sido experiencia”, se despliega ante él la oportunidad magnífica de incorporarse a los preceptos últimos y definitivos de la ciencia.

Sin duda, la figura más venerable e influyente del Club Metafísico, Chauncey Wright (1830-1875), ocupa un sitio relativamente

menor en la crónica del pragmatismo, tanto por la brevedad de su vida como por su mayor congruencia agnóstica. Su filosofía de la no-necesidad en la naturaleza y la sociedad combina a Berkeley, el utilitarismo y Mach, Avenarius y Helmholtz para negar que la realidad tenga una estructura y se someta a leyes necesarias de movimiento y desarrollo, simples hábitos de la conducta humana y no más. “Ninguna fatalidad o necesidad real se manifiesta en efecto en ninguna parte del universo, señala Wright, –sólo una regularidad fenoménica”. El imperativo de construir la ciencia “pieza a pieza”, que Wright finca en la gran tradición empirista británica, exigirá entonces cautela en torno a cualquier “anticipación de la naturaleza”, la adopción de un escepticismo pluralista y probabilista. Si Asa Gray defiende la teoría de la selección natural, Wright se rehusa a deducir de la continua trasmutación temporal de las especies una suerte de evolución entendida como progreso hacia un fin y, lo que es más, a extender la metafísica de la evolución a la historia y la ética social como lo hace el “Darwinismo germánico” que manejan Herbert Spencer en Inglaterra y John Fiske en los Estados Unidos. Quede claro, por lo tanto, que la evolución es una **hipótesis** científica y ya; que ampliar su validez al universo y la sociedad es ilegítimo porque la investigación científica no requiere de ningún compromiso metafísico, teológico o ético. Así, si traspasar el lenguaje de la ciencia natural a la moral es incorrecto, de la misma manera lo es suponer “probadas” las tesis teístas por la mera analogía evolucionista.

La congruencia escéptica y agnóstica de Wright en lo filosófico se disuelve cuando se adentra en la esfera de lo social. Allí, la oposición a todo sentimentalismo y metafísica es, en realidad, oposición al gastado formulario político y económico del liberalismo que ha de vérselas con el nuevo contexto internacional imperialista y financiero. Permisiva y flexible en relación con la clase sometida a presiones heterodoxas, la anti-metafísica social de Wright mantiene, sin embargo, el sustrato ideológico posesivista del primer capitalismo. Como Holmes. Wright se horroriza de los excesos de la Comuna de París y como aquél asiente a las motivaciones acumuladoras de riqueza de una propiedad privada que nada tiene de censurable, en cuanto que el capital y su plusvalía añaden riqueza a la sociedad y merecen, en consecuencia, la protección de la ley. Malo sería que ésta protegiese a la clase improductiva pues ello configuraría ciertamente el robo legalizado, y de allí que la interferencia del gobierno deba limitarse.

Sacudiéndose más tarde del utilitarismo y el positivismo, rompiendo la congruencia que se fijara, Wright asignará valor evolucionista y valor de supervivencia a las ideas –“las opiniones son más eficaces que los ejércitos”. Claro que no se trata ni de las ideas

y opiniones de las viejas aristocracias, ni de las ideas y opiniones de las nuevas masas "frecuentemente ignorantes y prejuiciosas". El discurso de Wright se inclina aquí a los **leading spirits** que, al medio y arriba, son los únicos elementos capaces del desinterés y la devoción: la tiranía europea que confunde "al republicano racional con el altruista fanático" carecerá así de la receta para aderezar el elitismo democrático que el pragmatismo se prepara a suplir a los Estados Unidos.

Cosmológicamente, el tono general del pragmatismo conciliador de religión y ciencia irá apartándose del Chauncey Wright refractario a las licencias analógicas que la teología se toma con la evolución. Francis Ellingwood Abbott (1836-1903) dirá extraer de Darwin un "realismo científico" que conduce a interpretar la evolución en términos metafísicos y teístas: disgustado por el escepticismo ilustrado de los otros miembros del Club de Harvard, el teísmo inmanentista de Abbott es sin embargo demasiado rebelde e incapaz al final para acomodarse al clima cultural, comercial y religioso de la época. No sucede lo mismo con un John Fiske (1842-1901) que se ostenta como el realizador de la primera síntesis cósmica entre ciencia, conocimiento y religión.

Precursor de concordadores a la Theilard de Chardin, Fiske fusiona teología y cosmología en un molino filosófico que transfigura en forma idealista los ingredientes positivistas que en él entran, mayormente la síntesis entre ciencias naturales y sociales apuntada por Comte y Spencer. Obvio que semejante molino no pierda nunca la fachada de la consistencia experimental. El libre albedrío que se presenta como su eje aparece sujeto a condiciones empíricas y medible en función de fenómenos observados y jamás por un regulador metafísico. Esto debe contrastarse no obstante con la bóveda de fe en la ciencia y de progresividad evangélica en la que quedará confinado; de igual manera, la trituración sistemática de Fiske someterá a las leyes inmutables de la evolución astronómica y biológica a una paulatina metamorfosis que no termina hasta hacerlas verdades eternas de la religión revelada.

De la misma manera que filosóficamente teje "formas ingeniosas" de **pax christiana**, el cosmicismo a la Fiske abre en la historia y la etnología el pasaje moral y teológico que deja anticipar el triunfo del altruismo sobre el egoísmo. Su "socialidad" dibujada entre analogías cercanas más a Spencer que a Hegel, en cuanto el Todo se supedita a las partes, presupondrá curiosamente la condición de la hegemonía cultural y militar anglosajona porque de ella pende la realización del Milenio de la Paz Mundial. Esa filosofía de la historia conduce luego a postular la primacía de la evolución sobre la revolución si quieren evitarse "horrores peores que los de la Comuna de París". Es aleccionador comprobar

científicamente con Fiske la **ahistoricidad** fundamental de quienes proceden en desacato al esquema de la evolución, los horribles comuneros y los católicos, los comteanos y los comunistas franceses de ateísmo jacobino. Ponerse al tono de la evolución requerirá una actitud política lejana a la de derecha a la de Maistre y a la de la izquierda a la Voltaire o Rousseau, esto es, una actitud que caiga al justo medio que dicta la ciencia y el oráculo pragmático, que diseñe en el triángulo a cuyo vértice va la responsabilidad ética y que a cuyos lados quedan el individualismo y la religión. Evidentemente que a tal obviedad ideológica corresponde una vigencia precaria que no excede de la vida de Fiske. La perdurabilidad de la obra corre, así, suerte inversa a la popularidad y divulgación que disfrutó el autor norteamericano en los últimos años del siglo XIX.

2. Los apóstoles mayores

Charles Sanders Peirce (1839-1914)

Peirce ilustra, según muchos, la pureza filosófica del pragmatismo. La circunstancia de que muera pobre y víctima de la gran crisis del capitalismo norteamericano de 1893 –casi en medio de la destitución de la Universidad Johns Hopkins (1884) y la bancarrota total en 1905–, lo presenta como alguien que se aleja más que acercarse al pragmatismo como la metodología del éxito y la operatividad en la sociedad del capitalismo financiero. A él se debe el acuñamiento y la popularización del término **pragmaticismo** (“lo suficientemente feo como para estar seguro de que no sea plagiado”) y el proyecto de correrlo desde los planos lógicos y epistemológicos, hasta los planos mayores de la ontología y la metafísica. Como los otros miembros del Club de Harvard, Peirce arroja los vestigios mecanicistas de la necesidad y la ley del templo exigente de la ciencia. No obstante, más ambicioso, Peirce no se satisface con una filosofía instrumental en su búsqueda de una filosofía “verdadera”, óntica. Más que un simple método, lo que Peirce dibujará entonces es una metafísica científica que supera la especulación inútil de “las camarillas de amantes de la gloria (**philodoxers**)” del Siglo XIX (las escuelas de Hegel, Comte, Mill, Schopenhauer y Spencer) “tan estrechas de mente como los monjes italianos, Tomistas o Rosminianos”.³ Y que lo hace a través de un sistema que, evolucionista y dinámico, convoca también a la logicidad y la experimentalidad.

³ Charles S. Peirce, “The Nineteenth Century: Notes” (s/f), en **Charles S. Peirce: Selected Writings (Values in a Universe of Chance)** (1958). Compilado y con Introducción y Notas de Philip P. Wiener, New York, Dover Publications, Inc., 1966.

Por una parte, el empirismo convence a Peirce de que la diversidad, la espontaneidad, la especificidad y el crecimiento de los fenómenos hacen que las leyes físicas resulten incompletas y sin que al cubrirlos se obedezcan plenamente. Pero ante las consecuencias desbaratadoras del mundo a las que esa postura pudiera conducir, Peirce blande un realismo medieval a la Duns Scoto e incluso un idealismo más cerca de Josiah Royce que de los demás cultores del pragmatismo, para contener al nominalismo que juzga moralmente degradante e irreligioso bajo cualquiera de sus nombres –sensualismo, materialismo, individualismo o determinismo.

La hipótesis fundamental de la teoría peirceana del conocimiento se resume así en que “hay cosas reales cuyos caracteres son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre ellos” y que afectan diferentemente nuestros sentidos pero de acuerdo con “leyes regulares” que pueden establecerse “por la experiencia y la razón”.⁴ Recurre pues a las leyes, a condición de que éstas se formulen reconociendo grandes conformaciones fenoménicas que no son abarcables por fórmulas que expresan necesidad, sino por otras que involucran la probabilidad, la verosimilitud y la plausibilidad. De allí la doctrina anti-doctrinaria del **tychismo** peirceano en la que la categoría del **azar (chance)** cobra realce y organicidad y se impone sobre las de **reacción** (“marca de existencia bruta”) y **ley**, fincada ésta en “hábitos de sentimiento que cristalizan en uniformidades naturales”.⁵

A partir del azar saca Peirce el hilo con el que emprende la nueva zurcidura del universo y la evolución. Nada importa el argumento **a priori** según el cual el azar es ininteligible, porque ya la estadística y la metodología científica despejan las avenidas de sus dominios explicativos. Justamente la omnipresencia y absoluta del azar aporta para Peirce una certeza ontológica, esto es, la de la realidad de la **a-legalidad (lawlessness)** en dondequiera y en todo. No se trata, empero, para Peirce de postular una especie de azar puro y pleno en el universo: más que ser éste una fuerza dinámica o cosa parecida, el azar es la expresión de lo fortuito sobre el cual se levanta el libre albedrío del hombre. Desentrañar la “a-legalidad infinitesimal” donde se alojan la libertad y la falibilidad humanas es pues la máxima prioridad filosófica para el Peirce que primero descompone la hipótesis de Darwin en sus elementos lógicos y cuantificables y luego entifica las relaciones matemáticas denotadoras de “lo que es verdadero en los estados

⁴ Charles S. Peirce, “The Fixation of Belief” (1877, 1893), *Idem.*, pp. 107 y 108.

⁵ Charles S. Peirce, “The Architecture of Theories” (Enero, 1891), en *Idem.*, p. 143.

hipotéticos de las cosas”.⁶ Convertido en Gran Casino cósmico, al cual sólo se entra por la puerta de los teoremas y las reglas del cálculo de probabilidades, el universo de Peirce desafía en toda la complejidad de sus operaciones a los viejos métodos de la tenacidad (creer lo que se desea creer), la autoridad (creer lo aplastante y doctrinalmente afirmado en teología y política por la Iglesia y el Estado) o el **a priori** (creer “lo acorde a la razón”).⁷ Al fin, purgar a la filosofía de los métodos anti-científicos que la baldan para el conocimiento no-mecanicista obliga a afinar una teoría del conocimiento relativo, tentativo y fragmentario, al que es indispensable el vocabulario altamente técnico, estadístico y semiótico que contribuye sin duda a la impopularidad e inpublicabilidad de los escritos del maestro.

El sentido cosmológico se ha recobrado en el modelo peirceano del universo renuente a todo sistema cerrado (llámese Estado) que sea inconciliable con la libertad humana (llámese capitalismo). Lo que es más: Peirce recupera también y santifica por la vía de su ciencia a la religión desahuciada por “la restricción positivista de la observabilidad” y sus consignas verificatorias. “Toda proposición concerniente de cualquier manera al orden de la naturaleza, decía Peirce desde 1878, debe tratar más o menos con la religión”.⁸ Encontrar cómo se da “el **ensamblaje** de las cosas” es el “problema fundamental en la teoría del razonamiento”, que une a las matemáticas y la religión, y hace aflorar la tendencia inevitable del mismísimo azar a evolucionar hacia una remota meta racional. La convergencia permite trasmutar a la evolución (no muy lejos de Fiske) en un canto al “amor evolucionista” (si bien un canto lógico) orquestado virtualmente por “el gobernador de la historia” y apologetico de un voluntarismo que deja atrás el viejo pesimismo de los teístas. Peirce pueda trazar así la división del trabajo intelectual: “Las consideraciones teleológicas, esto es decir las ideales, deben ser dejadas a la religión; la ciencia puede permitirse a sí misma ser inclinada solamente por causas eficientes; y la filosofía, en su carácter de reina de las ciencias, no debe preocuparse o debe no parecer preocupada porque sus conclusiones sean saludables o peligrosas”.⁹ Si la ley física es desbancada por la “a-legalidad infinitesimal” que Peirce introduce en el azar, la religión y la libertad humana (que bien valen la quiebra del

⁶ Charles S. Peirce, “(The of Mathematics)” (1902), **Essays in the Philosophy of Science**, New York, The Bobbs-Merrill Company, Inc., Indianapolis. 1957, p. 259.

⁷ “The Fixation...”, p. 101 y ss.

⁸ Charles S. Peirce, “The Order of Nature” (1878), en **Essays... in the Philosophy of Science**, The Bobbs-Merrill Company, Inc., Indianapolis. N. Y. p. 105.

⁹ Charles S. Peirce, “What Is Science” (1902), en **Idem.**, p. 194.

universo mecánico) son simplemente indesbancables por apostador o sofista alguno en el inmenso salón de juego del universo.

Aquella división del trabajo intelectual-creencial ahonda sin embargo en Peirce el abismo pragmático entre racionalidad lógica y racionalidad axiológica. Por una parte, penetrar al mundo matematizando obliga a referir todos los temas de la lógica “a cuestiones de matemáticas”; por la otra, el sentido teleológico del universo no puede tener otro contexto que no sea el de la religión develadora de designios últimos y elevados. Subsumida la lógica en los **mathematical dicta** que operan “sin necesidad de ética”, hallada en el Nuevo Testamento “la autoridad existente más alta en relación a las disposiciones del corazón”, la imagen final del cuadro de Peirce deja hendiduras no solamente entre religión y ciencia sino entre la logicidad individual (instrumental) y la logicidad transindividual (social, ética). Un pragmatismo cuyas condiciones históricas difieren de las que viabilizaron al egoísmo liberal y utilitarista del Siglo XVIII, atrapado en los imperativos de movilizar a las masas para empresas bélicas y anti-radicales inminentes, precisa de mecanismos ideológicos que inserten y concilien la lógica global del capital financiero y la lógica del individuo bajo su influjo.

Redimir “la logicidad de todos los hombres” y justificar el auto-sacrificio y la “identificación comprendida de los intereses de uno con los de una comunidad ilimitada” es la función de la “teoría social de la lógica” de Peirce. Trascendiendo el “subjetivismo falsamente asumido” del hedonismo (si bien dejando al éxito como “rígidamente demandado por la lógica”), Peirce acude allí a la distinción necesaria entre intencionalidad y egoísmo y a la inclusión en el razonamiento humano tanto de inferencias lógicas mayores, como del “impulso social” y la “emoción” (“puesto que termina en la acción debe comenzar en la emoción”). “Ser hombres lógicos no debe (implicar) ser egoístas, proclama Peirce; y, en realidad, ellos no son tan egoístas como piensan. La prosecución intencional de los deseos de uno es una cosa diferente del egoísmo. El avaro no es egoísta; su dinero no le beneficia y él se inquieta por lo que acontecerá (al dinero) después de su muerte. Estamos hablando constantemente de **nuestras** posesiones en el Pacífico y de **nuestro** destino como república, donde no hay intereses personales de por medio, de una manera que demuestra que los tenemos más amplios”. Aquí entonces el supremo encuentro peirceano con la comunidad y con la logicidad social que vislumbra “suficientemente alcanzable” ya a finales del siglo: el del imperialismo. El “nosotros” que el imperialismo logra, documenta probatoriamente para Peirce el desinterés y la racionalidad. Incluso semánticamente, el hallazgo de la comunidad se convalida

para el buen pragmatismo con “el uso constante de la palabra ‘**nosotros**’ –como cuando hablamos de nuestras posesiones en el Pacífico...” (Repítase arriba).¹⁰

William James (1842-1910)

James, médico, es entre los miembros del Club Metafísico de Harvard el más indicado por su proximidad al laboratorio y al experimento para superar las dificultades operativo-manipulativas del pragmatismo y el **tychismo** de Peirce. Su “empirismo radical” como revolución filosófica forjada en la fisiología y la psicología anuncia la recuperación del “sentido común” ante el “rigorista temperamento dogmático” en las cuestiones del conocimiento. Al demandar que contemplemos siempre la variedad y los inexhaustibles detalles de la experiencia inmediata a la luz de su realidad **para nosotros**, el pragmatismo declara integrar en James un humanismo alejado de la lógica del intelectualismo. “inaplicable a nuestra vida interior que desprecia sus prohibiciones y se mofa de sus imposibilidades”. Más que “el uso gimnástico del estudio filosófico”, lo que James postula es una epistemología que se base en que “la única cosa literalmente verdadera es la **realidad**”.¹¹ “Nada sucede en los mundos de la preferencia lógica, matemática o moral y estética, sentencia James. La naturaleza estática de las relaciones en esos mundos es lo que da a las preposiciones que las expresan su carácter ‘eterno’”. Ante Peirce, James ratifica a Flournoy su reticencia e inhabilidad para recurrir a las matemáticas: “¡Todas las proposiciones matemáticas me parecen no sólo ininteligibles sino falsas!” Después de todo, lo afirmará luego, “los matemáticos pueden solucionar (meramente) problemas con dos variables”.¹²

A quienes se satisfacen con el “alivio y placer” de la simplificación racional y sus relaciones entre “ideas puramente mentales” y “soberbiamente completas **en forma**”, opone pues William James la suficiencia científica del que ha pasado prolongadas jornadas en

¹⁰ Cfr., de Charles S. Peirce, “The Doctrine of Chances” (1878, 1893 y 1910) y “(The Social Theory of Logic)” (1868, 1893), *Idem.*, pp. 67 a 69 y 144 y ss., esp. 153, respectivamente.

¹¹ William James, “The Continuity of Experience” (1909) y “Pragmatism and Common Sense” (1907), *The Writings of William James*, Compilado y con Introducción de John J. Mc Dermott, New York, The Modern Library, 1968, pp. 296 y 297, y 427 respectivamente.

¹² Cfr. William, James, “Percept and Concept-The Import of Concepts” (1911) y “Pragmatism’s Conception of Truth” (1907), en *Idem*, pp. 241 y 439 respectivamente, y su tarjeta postal del 12 de mayo de 1893 a Flournoy, en *The Letters of William James and Théodore Flournoy*, Comp. por Robert C. Le Clair, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee, and London, 1966, p. 25.

el laboratorio de Psicología de la Universidad de Harvard y goza del prestigio de pionero en el estudio de los fenómenos “popularmente llamados psíquicos dentro de un espíritu crítico y moderno”. Su labor allí, lo afirma él, se asienta sobre “los hechos irreductibles y tercos”: “los ‘hechos’ con lo que queremos”, será la infatigable divisa. Ningún fenómeno psicológico se sustrae así para el James joven y confiado en reestablecer en contacto entre biología y física a la explicación y medición fisicalista. “behavioral” o incluso muscular. Estudiéanse a esa luz los hábitos y la plasticidad de la materia orgánica, el instinto y la “accidentalidad” de la selección natural, los hechos afectivos o los procesos y componentes mentales, “simples reacciones psíquicas de un tipo más alto”.¹³ Una insistencia como la anterior no oculta empero los deslices de James en dominios que trascienden al laboratorio, como tampoco lo ocultarán los reproches al Hugo Münsterberg que juzga al paso de los años “más un metafísico y menos un experimentalista” o la resistencia al Freud “obsesionado por ideas fijas” y cuyo simbolismo considera “un método sumamente peligroso”.¹⁴ Sin ir lejos, ya desde los días del Club Metafísico de Harvard abjura James de todo monismo materialista porque sabe que llevar el psicologismo puramente fisiológico hasta sus últimas consecuencias haría peligrar, de un lado, los enunciados pluralistas alrededor del conocimiento y el universo y, del otro, a su mismo enfoque religioso del problema del libre albedrío, “insoluble sobre fundamentos estrictamente psicológicos”.¹⁵

“El monismo mantiene... que la unicidad sea el elemento más vital y esencial”, consigna James en un discurso de claros ecos políticos. El cosmos entero debe ser una unidad consolidada dentro de la cual cada miembro está determinado por el todo para ser justamente eso, y desde la cual el más ligero inicio de independencia es dondequiera descartado”. Y añade: “el universo es hermético, clama el monismo, no libre...” No habrá por lo tanto en él sino adjetivamente de “Spinozismo puro” e “inveterado dualismo” para lo que estima como el monismo pretendido “del positivismo o agnosticismo de nuestro día –que se enorgullece de haberse colocado bajo las ciencias físicas”. “No hay punto posible de vista desde el cual el mundo pueda aparecer (como) un hecho absolutamente singular”, proclama James en 1897, y agrega en 1906 que todas las cosas son materia “de experiencia particular directa” y que no precisan de **bedding** o **ground** algunos, de ningún “apoyo

¹³ William James, “The Compounding of Consciousness” (1909), en *The Writings...*, p. 548.

¹⁴ William James, Cartas a Flournoy de Mayo 30 de 1899 y Septiembre 28 de 1909, *The Letters (Flournoy)*, pp. 78 y 224 respectivamente.

¹⁵ William James, “The Question of ‘Free Will’” (1892), en *The Writings...*, p. 714.

conjuntivo extraño, transempírico".¹⁶ Lo que James lanza entonces es una "filosofía-mosaico" donde el Todo aparece como un "ser de segundo orden" y donde la pluralidad fundamental de los **hechos** impone su propia lógica, "No todas las partes de nuestro mundo están unidas **mecánicamente**, resumirá jubiloso James, puesto que algunas pueden moverse sin que se muevan las otras. Todas ellas parecen empero unirse por la **gravitación**, en tanto ellas son cosas materiales. Por otra parte, algunas de ellas están unidas **química-mente**, mientras otras no lo están, y lo mismo es verdad de las conexiones térmicas, ópticas, eléctricas y otras conexiones **físicas**".¹⁷

En la balcanización cosmológica de James saltan en pedazos los viejos principios unificadores del mundo como el de la Casualidad.

El principio empero expresa una demanda por **alguna** especie más profunda de conexión interna entre los fenómenos de lo que nos parece que sea su secuencia de tiempo meramente habitual. En breve, la palabra 'causa' es un altar para un Dios desconocido: un pedestal vacío que aún señala el lugar de una estatua por la que se espera.¹⁸

Con todo, al igual que Peirce, James no está dispuesto a irse al "nihilismo" ontológico a la Chauncey Wright, al que llevaría la "experiencia pura". Su empirismo y pluralismo están preparados, más allá de Hume, para "hacer justicia" a las relaciones conjuntivas entre las partes de la experiencia y a las categorías conceptuales procedentes "del flujo inmediato de la vida" para apartarse de la imagen caótica del universo.

Esta intimidad imperfecta, esta simple relación de **co-estadía (withness)** entre algunas partes de la suma total de la experiencia y otras partes es el hecho que el empirismo ordinario sobreenfatiza contra el racionalismo que indebidamente tiende siempre a ignorarlo. El empirismo radical, por el contrario, es justo tanto con la unidad como con la inconexión. No encuentra razón para tratar a cualquiera de ambas como ilusoria. Asigna para cada una su esfera definida de descripción y está de acuerdo en que parece haber fuerzas reales en operación que tienden, al correr del tiempo, a hacer la unidad".¹⁹

¹⁶ Cfr., de William, James, "The One and the Many (continued) —Values and Defects" (1911), "The Notion of Consciousness" (1912) y "Radical Empiricism" (1897), en *Idem.*, pp. 267, 184 y 135, y 136, respectivamente.

¹⁷ William, James, "The One and the Many . . .", p. 263.

¹⁸ William James, "Metaphysical Axioms" (1890), *Idem.*, p. 118.

¹⁹ William James, "A World of Pure Experience" (1904), *Idem.*, p. 197.

Epistemológicamente, los pasos que en James van de la experiencia a la cognición integran un proceso que se da “como si las piezas se pegasen por sus orillas y las transiciones experimentadas entre ellas formasen su cemento”. Disparándose a lo ontológico, esa relación en la que las partes se unen sólo por la conjunción “y” permite llegar a afirmaciones como “la unidad del mundo está en su conjunto en un proceso de incremento”; teleológicamente, es más, permite anticipar para esa unidad “una forma más consolidada”.²⁰

Post-darwiniano, pre-cuántico, el universo plural de James exige una fórmula flexible de manipulación y una noción acorde de verdad para moverse en él. “Al exorcizar lo Absoluto, nos indica James aquí, el pluralismo exorciza al gran des-realizador de la única vida en la que estamos en casa y, así, redime la naturaleza de la realidad de la extranjería esencial”.²¹ Darnos aquí cuenta de la inanidad de todo Absoluto, como allá de la enanidad del nominalismo, hace admitir con James que “la única filosofía posible ha de ser la del compromiso entre una monotonía abstracta y una heterogeneidad concreta”. Aunque, para propósitos prácticos, la última predomine sobre la primera. “**Las ideas verdaderas, insistirá James, son aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar**”. Lo verdadero queda reducido en James a “**sólo lo oportuno en el camino de nuestro pensamiento, justo como ‘lo correcto’ es sólo lo oportuno en el camino de nuestra conducta**”.²² La ecuación entre Verdad y Oportunidad/Manipulabilidad/Redituabilidad recupera, pues, el sentido del control y la racionalidad del universo del que los pragmáticos aparecen como “los genuinos defensores”: por ella, “**las teorías devienen así instrumentos, no respuestas a enigmas, en los que podemos apoyarnos**”.²³ Vuelta acto, la cognición pragmática recupera el sentido prístino de la **pragma**, el de la **acción**. Vuelto ya “escuela”, “causa”, la celeridad con la que el pragmatismo parece desplazar a la altura de 1907 “todos los sistemas racionalistas —todos los sistemas de hecho con elementos racionalistas en ellos”, provoca en James el júbilo de haber dado con “la filosofía del futuro”: “Toda tendencia buena y sana en la vida puede meterse bajo ella”. Radiante, a más de un año, reiterará: “me siento absolutamente confiado (como nunca me sentí antes sobre ninguna otra cosa) de que mi versión de la ‘verdad’ (que es el centro del pragmatismo) **es verdadera**”.²⁴

²⁰ Cfr. *Idem.*, p. 212 y “The One and The Many . . .”, p. 415.

²¹ William James, “Monistic Idealism” (1909). *Idem.*, p. 499.

²² William James, “Pragmatism’s Conception of Truth”, pp. 430 y 438.

²³ William James, “What Pragmatism Means” (1907). *Idem.*, p. 380.

²⁴ William James, Cartas a Flournoy del 2 de Enero de 1907 y del 16 de Septiembre de 1908. *The Letters (Flournoy)*, pp. 181 y 200 respectivamente.

Semejante voluntarismo meliorista, articulado en “una teoría cosmológica general de la **promesa**”, fundamenta al libre albedrío en el cual “**el individuo mismo es el único legítimo elector de su riesgo**”.²⁵ Desde el “universo inacabado” del pluralismo, “con puertas y ventanas abiertas a posibilidades incontrolables anticipadamente”, puede el pragmatismo depositar el significado del libre albedrío en “**la innovación en el mundo**, el derecho de esperar que tanto en sus elementos más profundos como en sus fenómenos superficiales el futuro puede no repetir e imitar idénticamente al pasado”. O, planteándolo religiosamente, la expectativa humana se cifra en “**adicionar nuestro fiat al fiat del Creador**”.²⁶ Naturalmente, no todos logran esa adición: la visión del pensamiento como “cosa muy activa” y, por eso, irregular y sin cauces fijos, vincula vitalista y místicamente la acción humana a la acción de los “grandes hombres” “carlyleanos”. Ello lanza a la apoteosis del libre albedrío de “las personas excepcionales” que se dan sin predicción y sin que los filósofos sociales sepan “las causas de su producción”. Explicándolos se estrella también el materialismo médico y su “teoría de la causación patológica del genio”: más que a mecanismos fisiológicos recúrrase para entender a los criterios virtualmente supranaturales de “luminosidad inmediata”, “razonabilidad filosófica” o “servicialidad moral”. Ahora que, desahuciado al explicar los genios, el materialismo médico sirve ciertamente para iluminar la conducta de los proletarios anhelantes de revolución. Por caso, la acción de los “anarquistas” durante los disturbios de Haymarket puede resumirse científicamente como “la obra de un montón de patológicos alemanes y polacos”.²⁷

Es un retorno a la inquietud social de William James nacida desde los días del Club Metafísico de Harvard, que fueron paralelos a los de la Comuna de París. Cuando miraba epistolarmente a los “galanes galos” dispararse “de nuevo” los unos a los otros, James adquirirá la conciencia de que allí se operaba una división entre “dos facciones” de la sociedad, en cuyo conflicto no cabía la esperanza de conciliación. “Ninguna mediación es posible entre ellas, escribirá James en Abril de 1871. En Inglaterra, América y Alemania es posible un avance regular porque cada

²⁵ William James, “Carta a Dickinson S. Miller del 30 de Agosto de 1896”. **The Letters of William James, Comp. por Henry James**, Boston, Volumen II, The Atlantic Monthly Press, (1920), Kraus Reprint Co., New York, 1969, p. 49.

²⁶ William James, “The One and the Many . . .”, “Some Metaphysical Problems Pragmatically Considered” (1907) y “Pragmatism and Religion” (1907). **The Writings . . .**, *op. cit.*, pp. 269, 403 y 469 respectivamente.

²⁷ William James, **The Varieties of Religious Experience A Study in Human Nature** (1901-1902), Prólogo de Jacques Barzun, A Mentor Book from New American Library, Times Mirror, New York, 1958, esp. pp. 31 a 33.

hombre confía en sus hermanos. Por grandes que sean las diferencias superficiales de opinión hay en el fondo una confianza en el poder de las fuerzas profundas de la naturaleza humana para alcanzar su salvación, y la minoría se contenta con aguardar su tiempo. Pero en Francia no hay nada de esa naturaleza; nadie se siente seguro contra lo que él considera lo malo si no es por la garantía de la fuerza; y si sus oponentes alcanzan supremacía, él piensa que todo está perdido para siempre. Pero en Francia la Creencia y la Negación están separadas por un abismo, insistirá e insistirá aquí James. El paso dado una vez, 'écrasez l'infâme', es la única consigna de cada lado. Es arduo concebir cómo es posible cualquier orden a excepción del de un César que mantenga el balance".²⁸

Para anticipar y contener el conflicto social infranqueable y la dictadura que impondría se diseñarán los dispositivos melioristas del pragmatismo, en cuyo catálogo la lucha entre pobres y ricos es etiqueta como "no saludable" (**unhealthy**) y salvable por la actitud de mirarse mutuamente **sub specie aeternitatis**. Remover lo ideológico supone en James reconciliarse con lo **semi-utópico** que recomienda instilar "espíritu público" en la cabeza, "sea lo excéntrico que sea", del millonario donador de Universidades y bibliotecas -asunto éste "característicamente americano". O que recomienda satisfacerse y dar gracias a Dios porque la corrupción en los Estados Unidos apenas alcance las dimensiones de "una mera mancha superficial de mosca" y sea "tan transitoria y cambiante como para levantar un alboroto cada vez que aparece". O que insta finalmente al intelectual a mantener su "preciosa primogenitura de individualismo y libertad" frente a los poderes de millonarios y corporaciones que afortunadamente no tienen "prestigio atrincherado" como la monarquía, la Iglesia, la realeza o el ejército europeos.²⁹

El temor a que se rompa el tejido conciliador de la sociedad norteamericana late también detrás del anti-imperialismo de James, presentado casi invariablemente como la prueba de la imparcialidad científica del pragmatismo. Los descabros imperiales del tercer Napoleón le hacían ver desde 1870, documentando aprensiones, que "la justicia parece demandar una permanente penalidad para la inmoralidad política de Francia". Al acercarse en 1895, con el asunto de Venezuela, el imperativo imperial de los Estados Unidos, James temerá más a toda eventualidad y oportuni-

²⁸ William James, Carta a Henry P. Bowditch del 8 de Abril de 1871, en **The Letters**. . . , Volumen I, pp. 161 y 162.

²⁹ William James, Cartas a Théodore Flournoy (9 de Febrero de 1906) y a William M. Salter (11 de Septiembre de 1899), **The Letters (Flournoy)**, p. 175 y **The Letters**. . . , Volumen, II, pp. 100 y 101.

dad de levantamiento popular, que a cualquier enemigo de afuera. "Tres días de histeria de combate de la turbamulta pueden anular en cualquier momento los hábitos de paz de cientos de años, previene, y la única salvaguarda permanente contra las explosiones irracionales del instinto combativo es la ausencia de armamento y oportunidad". En un país sin nada que temer del exterior sólo queda al intelectual oponerse al incremento desenfrenado de los gastos militares. "Tal es la única forma de protección con la que podemos contar contra el enemigo interno, afirmará James al editor Godkin. Vivimos y aprendemos: la labor de civilizarnos va a ser complicada en los próximos treinta años por este otro nuevo abominable problema cuya semilla fue sembrada la semana pasada. **Usted** vio el nuevo tipo de peligro, como siempre lo hace, antes que cualquiera otro; pero éste creció agigantadamente de manera mucho más repentina de lo que incluso usted concibió que fuese posible".³⁰

Para 1898 se instala sin serias resistencias el imperialismo y con él la ambición y el instinto de sus promotores, que "ordenarán todo el patriotismo crudo y bárbaro del país". Empero, James continúa poco convencido del beneficio que traerá "administrar islas con poblaciones inferiores". Si años después su psicología le habla del sublimar y corregir el **hunting instinct** de los jóvenes a través de la conscripción que libere sus impulsos marciales en el trabajo manual, ello es porque James puso en claro desde 1898 la esencia del imperialismo: "Tan pequeño es el peligro que nos puede venir de España que nuestros intereses en la guerra sólo pueden residir así en una excitante clase superior **de sport**". Psicológicamente, más allá del análisis estructural, el "espíritu del **sport**" se asienta como "el espíritu de vida de todos los grandes generales y rectores & aristocracias" (sic). Es más: el desnudamiento del imperialismo arroja a James lo hermoso del corroborar "la teoría del azar de la historia" y su tesis de que "los puntos críticos cruciales en esos grandes movimientos son puramente accidentales". De esta manera, combinaciones al azar de factores climatológicos pueden conceder o escamotear victorias: la mismísima explosión del **Maine** que iniciara la guerra con España "fue posiblemente debida al libre albedrío de una de las moléculas en el cartucho de dinamita, etc., etc."³¹ Por último, axiológicamente, la irrupción del imperialismo corrobora la tesis pragmática de la fragilidad empírica de toda "causa" abstracta. "Las 'causas' como el anti-esclavismo, la democracia, la libertad, etc., dice James.

³⁰ Willpam James, Carta de Navidad de 1895 a Edwin L. Godkin, en *Idem.*, pp. 28 y 29.

³¹ William James, Carta del 17 de Junio de 1898 a Théodore Flournoy, en *The Letters (Flournoy)*, pp. 72 y 73.

degeneran en cuanto son realizadas en sus sórdidas particularidades". Impotentes para implementarse, su vulnerabilidad ante las "pasiones militares" que barren los sueños se evidencia con el zarpazo en Cuba, "un curioso episodio de la historia que nos muestra cómo los ideales de una nación pueden ser cambiados en el parpadeo de un ojo por una sucesión de eventos exteriores parcialmente accidentales".³²

Pero si James puede vivir con el imperialismo que él relativiza y accidentaliza, jamás consiente prescindir de las grandes certezas vinculadas de la sociedad provenientes de la religión. Desde 1871 veía James al temperamento político francés enraizado en una educación católica que además del deseo de simpatía verdadera producía "su amor por el orden mecánico externo", "su satisfacción con la regulación policiaca", su permanente diferencia de éste, observaba entonces, "el protestantismo parecía tener una buena parte que ver con la cohesión de la sociedad en los países de sangre germánica".³³ Es por esta ansia de cohesión y conciliación sociales, que James recela de una evolución que produce "una nueva suerte de religión de la naturaleza que ha desplazado enteramente al Cristianismo del pensamiento de un gran sector de nuestra generación". De semejante desplazamiento, lo subyugará James, no puede por una parte desprenderse, sino "el determinismo del mero intelecto mecánico que no escuchará de una dimensión moral a la existencia" y, por la otra, el intelectualismo que en sus expresiones de filosofía de lo absoluto o teología dogmática no hace sino inferir y construir pálidos objetos religiosos "de la razón lógica sola".³⁴ Científicamente, la misión de rescate de James se cifra así en mediar entre una filosofía empírica que "no es suficientemente religiosa" y una filosofía religiosa que no es "suficientemente empírica"; ante la timidez religiosa del científico, puede James irse, incluso más lejos, indicándonos que "si la filosofía general de uno le permite a Dios, no veo por qué deba uno ser tan adverso a permitir relaciones no-racionales con él".³⁵

Personalmente falto "del sentido viviente del comercio con un Dios" —admitiendo si bien "un germen místico" en él—, James relegitima la religión "en términos meramente humanos de valor", esto es, pragmáticos. Culturalmente, James sabe que si las ideas teológicas tienen valor para la vida humana concreta ello depende

³² William James, "Bergson and His Critique of Intellectualis" (1909) y Carta del 15 de Junio de 1898 a Francois Pillon, *The Writings*..., pp. 571 y 572 y *The Letters* (Volumen II), p. 73.

³³ Willpam James, Carta cit., a Bowditch., p. 162.

³⁴ William James, "The Sentiment of Rationality" (1897), *The Writings*... p. 331.

³⁵ William James, Carta del 14 de Junio de 1904 a Théodore Flournoy, en *The Letters (Flournoy)*., p. 157.

de que encajen “con las otras verdades que también han de ser reconocidas”.³⁶ Acérquense y ensámblense entonces la religión y el sistema de poder. Con la salvedad, aclárese, de que no se trata de una religión así como así, indiscriminada. Manejándola con tenazas de laboratorista, James anuncia la viabilidad de remover el fanatismo de la religión al apartarla de teólogos e iglesias “con políticas imperialistas”: “en cuanto Dios es representado como menos atento a su propio honor y gloria, cesa de ser un peligro”. Al nivel personal nuevamente, James asiente a toda la nueva retórica de los espiritualistas y predicadores que levantan en su tiempo castigos eternos e insisten en la dignidad humana y que “lejos de magnificar nuestra conciencia del pecado parecen dedicados más a empequeñecerla”. “El avance del así llamado liberalismo en el Cristianismo durante los últimos cincuenta años, puede justamente ser considerado una victoria de la salud mental sobre la morbidez con la que la vieja teología del fuego infernal se relacionaba más armónicamente”.³⁷

Adherirse y defender a los “curadores de mentes” procede en James del conjuntar neurología y religión en el desafío, ya planteado, al materialismo médico. “Las impresiones e intuiciones parecen lograr más que la información química, anatómica, o fisiológica”, argumenta en una audiencia pública de 1898; el que personas bien educadas (“cómo Usted quien preside— o como yo”) estén “persuadidas de que un valioso nuevo departamento de la experiencia médica está haciéndose accesible a través de ellos”, le hará proclamar y recomendar en torno al alud de precursores de Billy Graham que “no permitamos ser infectados por el espíritu galo de regulación y reglamentación por sus propias razones abstractas”.³⁸ No se trata, con todo, de lograr mediante la conjunción de medicina y religión la abstracción Spenceriana de la conducta humana perfecta. Lo semi-utópico del pragmatismo no niega el mundo “de los poderes oscuros”: el **miedo** como impulsor humano vibra debajo y al fondo de la actitud sanguínea y “muscular” de los sanados por la milagrería de la religión médica, y ello ni es censurable ni reparable. Lo que se puede esperar con la teoría de James es que acaben relacionándose y trabándose “toda esta religión sistematizada de la salud mental y la cura mental con el método científico y la vida científica”. De esta forma el mundo imperfecto será capaz de darnos lo que le cabe dar al hombre, la serenidad, el equilibrio moral y la felicidad.³⁹

³⁶ William James, “What Pragmatism . . .”, p. 387.

³⁷ William James, *The Varieties . . .*, p. 85.

³⁸ William James, Reseña periodística del *Banner of Light* (12 de Marzo de 1898), *The Letters* volumen II., pp. 71 y 72.

³⁹ William James, *The Varieties . . .*, p. 104.

El legado

Sabemos del destino las ideas forjadas por los miembros del Club Metafísico de Harvard, porque su sistemática asistematicidad vertebró a su manera la cultura universitaria y popular en los Estados Unidos hasta nuestros días. El control que el gran capital financiero asegura desde la fundación y luego la administración de las Universidades y los centros mayores de colección y difusión de la cultura consiente el injertar virtualmente, sin impugnación alguna, los estilos de razonamiento que, notablemente, divulga John Dewey desde el feudo universitario por excelencia de John D. Rockefeller, la Universidad de Chicago. Sintetizador y coordinador de las “tendencias pragmáticas fragmentarias” (europeas y norteamericanas), Dewey afina desde un temprano hegelianismo de derecha su énfasis en lo procesal no-dialéctico, y por lo tanto “humanamente manejable”, y la idea del pensamiento como creador, unificador y director, negándole no obstante calidad de ente o substancia. En un mundo de eventos sin propósito propio, inmanente o trascendente, toca al pensamiento darse a sí mismo una connotación activa y dinámica al reconocerse funcional (plegadizo) solamente a la realidad única de la experiencia (capitalista). Ofrecer lealtad a cualquier cuerpo de doctrinas o dogmas basados sobre una autoridad externa implica desconfiar del poder de la experiencia para proporcionar en su movimiento día-a-día los principios de la acción y de la misma creencia»

Por lo anterior, quiebra Dewey lanzas con la noción mística de “razón” que no ha hecho otra cosa en la filosofía clásica que despreciar a la práctica y glorificar a la teoría, convirtiéndola en surtidora dogmática de mitos y falacias lógicas. Ante los universales, los principios o las leyes de la Razón contraponen Dewey a la “Inteligencia” integrada por “sugerencias concretas surgidas de experiencias pasadas”. Hipotética y operacional, puente al fin en el abismo entre teoría y práctica, la Inteligencia se vuelve el selector de los fines y los medios **correctos** para la solución de problemas a corto plazo. Y es que el universo donde opera esa inteligencia es uno que no existe en bloque, que carece de estructura formal y de verdades sinópticas, completamente expuesto a la contingencia en sus amplias áreas de indeterminación, adverso a la escolástica de la causa y el efecto y sin embargo con una simetría, una cadencia y un ritmo concordantes a los del capitalismo financiero. La metodología, por encima de la ontología y la epistemología, es la única que allí permite pasar de espectador a actor, al ver en toda proposición cognitiva solamente el medio para guiar los procesos de cambio en la naturaleza y la sociedad, y verdadera o válida en función de su éxito en lograrlo. Al igual que

su ciencia, el mundo pragmático de la moral construye lo cualitativo por la vía de lo cuantitativo, lo normativo por la vía de lo positivo: postular cualquier meta moral se condiciona a la aprobación de la experiencia, en tanto todo juicio de valor es inútil sin el aval del conocimiento verificable.

Lo cardinal en Dewey la escuela de Chicago (Jane Addams, George Herbert Mead y Sidney Hook, entre varios) es el trasplante del pragmatismo al terreno de la "experimentación social", singularmente el de las reformas que el capitalismo norteamericano anterior a la Primera Guerra Mundial requiere para aplastar al socialismo y consolidar su hegemonía industrial e imperial. El "realismo científico" se impone aquí para alcanzar el control del entorno humano y extra-humano partiendo de la premisa de seguir el ejemplo de la ciencia natural que ha avanzado por su devoción a la observación, el experimento y la revisión "a la luz de la experiencia". Claro que "reconstruir" científicamente la sociedad presupone otra premisa insertada en el ámbito mayor de la filosofía de la historia. "Si examinamos el campo de la historia, nos decía el buen William James, y nos preguntamos qué modalidad despliegan en común todos los grandes periodos de renovación, de expansión de la mente humana, encontraremos, pienso, simplemente ésto: que cada uno y todos ellos han dicho al ser humano 'la naturaleza íntima de la realidad es compatible con los poderes que tú posees'". Toca al "instrumentalismo" deweyano operacionalizar esa premisa: las "ciencias sociales" que de él se desprenden, constituirán un universo de unidades microanalíticas manipulable al proveerle el behaviorismo con su largo catálogo de estímulos y respuestas que moverán unilateralmente al mercado, al consumo y a la participación ciudadana asimilada en el juego de ambos.⁴⁰ Sociedad y cultura se ciñen así al dictado último e imprevisible de la irracionalidad económica a largo plazo.

La "antropología social" del pragmatismo deja, pues, ideológicamente atrás tanto al social-darwinismo de los individualistas, como a la tradición de 1848 y 1870 de los revolucionarios (la de 1917 es parte de otro capítulo). La "búsqueda desinteresada" de las muchas verdades del mundo acabará maravillosamente por brindar el núcleo neutral-universal por el cual se canaliza, fragmenta y uniforma el ingreso de las grandes masas a la educación elemental y superior. El inventario deweyano de "impulsos", "tendencias" y "disposiciones" innatos en el hombre confiere el margen para trazar la pedagogía en la que en lugar del **por qué** de las cosas se inquirirá en el **cómo** de la acción. Más allá, cubriendo el

⁴⁰ Sobre la influencia del pragmatismo en las ciencias sociales norteamericanas, ver nuestra **La Pequeña Ciencia**, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

dualismo entre pobres y ricos, el pragmatismo postula posibilidad (semi-utópica siempre) de que los valores del arte, la inteligencia y la ciencia queden al alcance de todos por medio de la maximalización de la cooperación productiva. Sin rozar siquiera la idea de explotación, hace énfasis repetidas veces en “la infraestructura biológica del hombre”, el reformismo a la Chicago disuelve todo problema laboral en problema psicológico solucionable por el recurso a mejores técnicas administrativas que conviertan al trabajo en “un arte”. Ocasión para la convergencia con el vehaviorismo, el taylorismo y todas las concepciones “científicas” del trabajo que estimulan los “instintos de construcción” y los “instintos de producción” por encima de cualquier explicación metafísico-económica de largo alcance. Jamás opuesta al capitalismo, la “inteligencia cooperativa” podrá incluso en los días del **New Deal** postular el paso a una economía “más racional” y hasta “más socializada” en el sentido de la “socialización del capital” de la literatura en boga durante los años de la Depresión.

Finalmente, si no hay diferencia en los componentes del pragmatismo norteamericano y los del irracionalismo europeo que preparan al fascismo, hay sin embargo diferencias nada irrelevantes de matiz, y éstas no derivan exclusivamente de la relativa invulnerabilidad del entorno del primero a las crisis o del acento que el segundo imprime a la demagogía colectivista (comunitaria) contrastado al del individualismo que el pragmático sostiene en planos también demagógicos. Sucede que mientras el irracionalismo europeo ha de vérselas con la tradición filosófica del jacobinismo en planos virtualmente paritarios, el pragmatismo se instala desde arriba, medular e incontrastadamente como el modelo de razonamiento científico de la Universidad, controlada sin disputa por los grandes señores del capitalismo financiero. Culturalmente, el pragmatismo se aloja en un vacío crítico y radical extra-filosóficamente logrado y desde allí interpenetra todos los nudos claves de la industria de la cultura

La idea general de que el pragmatismo genera en los Estados Unidos un equilibrado mercado imparcial de ideologías e ideas, cuya mecánica de la oferta y la demanda garantiza el triunfo de las “útiles” y oportunas, no es así sino un modo de presentar los engranajes dispuestos a manera de que permitan moverse sin fricciones desde un centro discreto, hasta una derecha abierta. En la cual la izquierda queda descalificada como visión pre-científica de la vida y la política, y la religión es la única abastecedora “no-científica” de imágenes válidas del mundo; la derecha forjada en el juego de la fragmentación intelectual, la totalidad consumista y la irritabilidad religiosa será la única alternativa ideológica que cabe esperar ante las conmociones del sistema.