

EMPIRISMO Y PRAGMATISMO: LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO HUMANO EN DAVID HUME Y WILLIAM JAMES

MÁSTER UNIVERSITARIO EN FILOSOFÍA Y CULTURA MODERNA

TRABAJO FIN DE MÁSTER

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia
Curso 2018-2019
Junio 2019

Tutora: María de Paz Américo

Autor: Álvaro Ferrera Bellido

ÍNDICE

RESUMEN-ABSTRACT	3
INTRODUCCIÓN.....	4
Capítulo I. LA FILOSOFÍA DEL CONOCIMIENTO HUMANO EN DAVID HUME.....	7
I.I La humanización de las ciencias.....	8
I.II Las percepciones como fundamento del conocimiento.....	9
I.III La naturaleza de las ideas.....	13
I.IV Relaciones, modos, y sustancias según la doctrina humeana.....	15
I.V La costumbre y el hábito.....	17
I.VI La creencia como indicador de verdad.....	21
I.VII La necesidad de la noción de cuerpo en la doctrina empirista.....	22
I.VIII ¿Qué función poseen las matemáticas y las ciencias para Hume?.....	24
I.IX La pérdida del antropocentrismo dentro del conocimiento.....	27
I.X La ciencia como guía del sistema filosófico.....	29
Capítulo II. EL PENSAMIENTO PRAGMATISTA DE WILLIAM JAMES.....	32
II.I ¿Qué significa pragmatismo?.....	33
II.II El proceso cognoscente.....	39
II.III La relación creencia-realidad.....	45
II.IV El problema de la verdad pragmática.....	50
II.V El valor de la religión.....	55
II.VI El enfoque científico.....	57

Capítulo III. EMPIRISMO, LA VOZ CRÍTICA DENTRO DEL PRAGMATISMO: SUS LÍMITES Y DIFERENCIAS.....	63
III.I Introducción.....	64
III.II El sujeto.....	64
III.III El mundo.....	72
III.IV La ciencia.....	80
CONCLUSIONES.....	89
¿Es el pragmatismo la superación del empirismo?.....	90
BIBLIOGRAFÍA.....	96

RESUMEN

El presente proyecto de investigación surgió con la intención de responder a la siguiente pregunta: ¿es el empirismo de David Hume superior a la filosofía pragmatista de William James? Una cuestión que no solo abarca al pensamiento de estos dos autores, sino que además supone valorar algunos de los fundamentos de ambas corrientes filosóficas. Para responder, pues, a la cuestión anterior, a lo largo de este trabajo se atenderá primero a explicar las correspondientes ideas de cada uno de ellos, para seguidamente pasar a establecer términos de comparación entre ambos, y terminar con una conclusión.

Palabras clave: impresión; idea; yo; utilidad; causalidad.

ABSTRACT

The present research project arose with the intention of answering the following question: is David Hume's empiricism superior to William James' pragmatist philosophy? This is an issue that not only covers the thinking of these two authors, but also involves evaluating some of the foundations of both philosophical currents. So, to answer the previous question, first, we will explain both philosophical positions; then, we will establish terms of comparison between them, and we will finish with a conclusion.

Keywords: impression; idea; self; utility; causality.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia del pensamiento, la humanidad ha seguido varios patrones comunes que han constituido su identidad, de los cuales, quizás, uno de los más llamativos sea el abandono progresivo de ideas que una vez fueron consideradas verdaderas. Tal es así, que si nos atenemos estrictamente a los hechos del pasado, estos nos indican que no se puede relacionar en una misma frase las palabras *verdad*, *objetiva*, *universal*, y *eterna*, pues, ¿qué idea ha existido en el mundo en la que todas las personas hayan estado de acuerdo? Este tipo de escepticismo es el que defienden los dos filósofos que veremos en esta investigación: David Hume, y William James.

Ahora bien, ¿realmente son las verdades un producto de la imaginación?, ¿una interpretación humana del mundo cuyo origen fue olvidado con el tiempo, y pasó a ser tratada como una categoría eterna, universal, y objetiva? Y si es así, ¿por qué los seres humanos han confiado en el poder de la razón y en sus afirmaciones durante siglos? Estas cuestiones sin duda serían las que se les pasarían por la cabeza a los dos pensadores que vamos a tratar. Pero, para responder a estas cuestiones antes es necesario averiguar cómo *conoce* el sujeto, para luego indagar sobre cómo se convierten las ideas en verdaderas o falsas, y qué valor tendría, pues, el conocimiento científico.

Para llevar a cabo una empresa de tal calibre, es vital averiguar qué sistema filosófico es el único capaz de estar a la altura, siendo precisamente esta la cuestión principal por la cual iniciamos este trabajo. ¿Acaso una filosofía idealista puede hacernos acceder al conocimiento de la realidad, o una relativista?, ¿fenomenológica, quizás? En nuestra opinión solamente dos posiciones serían las más óptimas con las que reflexionar e intentar responder a las preguntas anteriores, a saber: el empirismo humeano, o el pragmatismo jamesiano. Pero, ¿por qué uno de esos dos? La respuesta a esto podrá el lector ir comprobándola a medida que indaga en este trabajo, aunque podemos adelantar que una de las razones principales que indica que solamente una de las dos podría es debido a ser un tipo de conocimiento que parte desde el *escepticismo*. No un escepticismo con el que se empieza a razonar pero se espera salir de él —como hizo Descartes—, sino para mantenerlo en todos sus razonamientos, pues, aún pudiendo ser verdaderas las ideas que componen sus teorías, no por ello se les debe tener una seguridad plena, pues se corre el riesgo de caer en conceptos metafísicos, universales, y oscuros para el entendimiento.

Precisamente, la cuestión fundamental, y que será el eje principal de todo este trabajo —aquella que deberá tener el lector en mente en todo el trabajo— es la siguiente: ¿qué corriente filosófica es superior entre ellas dos: la empirista de Hume, o la pragmatista de James?

Y es que, la comparación del empirismo con el pragmatismo no es un tema arbitrario ni baladí. En las sociedades occidentales, cada vez más se extiende un tipo de pensamiento donde predomina un uso de la razón ilegítimo, siendo cada vez más habitual que mediante la reflexión se llegue a un callejón sin salida; y en definitiva, nos encontramos en una época donde los sofistas

están sustituyendo a los filósofos. He aquí pues la importancia de *encontrar un sistema filosófico correcto antes que una idea verdadera*, por eso se aspira en las siguientes páginas a valorar si el empirismo humeano y su teoría epistemológica atiende mejor a los problemas clásicos de epistemología, o en cambio será un mejor candidato el pragmatismo y su visión utilitarista de la verdad.

Así pues, la gran relevancia de este proyecto de investigación consiste en llevar a cabo una crítica tanto contra de uno de los padres del empirismo moderno (Hume) como de uno de los fundadores del pragmatismo norteamericano (James), con un nivel de profundidad sobre la relación entre ellos dos que es poco usual dentro del habla hispana. Y es que, se debe de ser consciente de que no es solo una comparación entre dos autores. Nada de eso, es mucho más: es la búsqueda de un sistema que pueda redirigir los futuros avances epistemológicos y ontológicos, un trabajo que presente de forma clara las ideas opuestas de cada uno, de sus pros y contras, y en definitiva, se trata de ver sobre qué lado de la balanza opta la razón, una razón escéptica, sin prejuicios, y que atiende a la experiencia, y no a las suposiciones.

Finalmente, demos paso al contenido que nos guiará por los diferentes puntos que servirán para responder a la pregunta inicial. Un contenido que nos mostrará dos distintas formas de ver la realidad, el mundo, y a nosotros mismos, e independientemente de sus afirmaciones, es seguro que no dejará indiferente a nadie. Descubramos, pues, qué tienen que decir estos dos grandes filósofos.

CAPÍTULO I

LA FILOSOFÍA DEL CONOCIMIENTO HUMANO EN DAVID HUME

*Es evidente que la creencia no consiste ni en la naturaleza
ni en el orden de nuestras ideas, sino en la forma de ser
concebidas y sentidas por la mente.*

Hume

I.I LA HUMANIZACIÓN DE LAS CIENCIAS

Sería en el año 1734 cuando un filósofo de origen escocés empezaría a escribir su primera obra, un libro de tal magnitud y consecuencias filosóficas que llegaría a influir hasta nuestros días: nos referimos al *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume.

Es conocido que Hume ya desde temprana edad recibió grandes influencias filosóficas por parte de autores como “John Locke, George Berkeley, René Descartes...[e] Isaac Newton” (Tasset, 2012, XVII) entre otros. Como consecuencia, el escritor británico se vio conducido hacia un pensamiento de corte empirista, una mentalidad mucho más radical que todos sus antecesores al llevar a las facultades de la razón humana a sus raíces últimas, en definitiva, a reducir nuestras ideas a los hechos y sucesos del mundo. Este raciocinio empirista, considerado por muchos intérpretes actuales como escéptico, se plasmó en varios de sus textos a lo largo de su vida, manteniendo una cualidad que pocas veces se encuentra en los grandes pensadores, a saber, la coherencia de su pensamiento con el paso de los años, una congruencia que siempre mantuvo, de la que nunca se retractó por más que intentaran las personas de su entorno sabotear sus argumentos, descalificarlos, o persuadirle de que los cambiara.

El modo de ver la realidad de nuestro filósofo escocés se encuentra a lo largo de todas sus obras, pues el conocimiento del mundo, de sus fundamentos reales, la gnoseología en general, fue su principal preocupación, pero sin duda los textos que más se distinguen y mejor reflejan su doctrina son dos: el *Tratado de la naturaleza humana*¹, e *Investigación sobre el conocimiento humano*². David Hume, ya en su “Introducción” a la primera obra mencionada, deja claro su principal objetivo: crear una “ciencia de lo humano”. En una época donde la metafísica racionalista estaba viéndose afectada por el pensamiento ilustrado, donde el estudio de la propia mente humana iba atrasado frente a otros tipos de conocimientos científicos, nuestro filósofo decidió plantar las bases de esta nueva ciencia con un método basado sobre todo en la inducción más que en la deducción. Su objetivo era elaborar un “método experimental”, centrado en la observación y la experiencia, para la “ciencia de lo humano”, implicando que las matemáticas, la filosofía natural (física, biología, etc.), o la religión no son saberes independientes a lo humano, es decir, no existen separados y alejados de las limitaciones humanas, y por esto más que nada hay que crear e indagar en esta nueva ciencia. Por si fuera poco, las obras filosóficas humeanas, no se limitan a implantar el método experimental en aquel estudio de lo humano, sino colocarlo como piedra angular para el

1 Título original: *A Treatise of Human Nature*.

2 Título original: *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Aunque, en la primera edición fue publicado bajo el título de: *An Essay Concerning Human Understanding* (*Ensayo sobre el entendimiento humano*).

resto de ciencias: “Hasta la Matemática, la Filosofía Natural y la Religión Natural dependen en parte de la ciencia del HOMBRE, pues se hallan bajo el conocimiento de los hombres y son juzgadas por sus poderes y facultades” (Hume, 1737 [2012], 6). Por tanto, para abordar la filosofía acerca del conocimiento, de sus estructuras y límites, sumado a las posibilidades del saber científico y metafísico, y ante todo descubrir si el empirismo es una filosofía superior al pragmatismo, será necesario explicar ciertos contenidos de las dos obras mencionadas al principio.

I.II

LAS PERCEPCIONES COMO FUNDAMENTO DEL CONOCIMIENTO

Centrémonos en el libro primero titulado “Del Entendimiento”, que engrosa la mayor parte del *Tratado de la naturaleza humana*³, concebido para una detallada explicación de qué componentes está constituido el entendimiento de la raza humana, y cómo funcionan. A partir del análisis de nuestra mente podremos empezar a hablar de cuestiones más concretas, por ejemplo, qué es la verdad, o qué tipos de conocimientos estamos predispuestos a racionalizar. Conocerse a uno mismo es vital para investigar posteriormente la realidad, esto lo sabía Hume, y empezó a estudiarse a sí mismo antes de analizar el mundo exterior, y el mundo transcendental al que tantos metafísicos se han dedicado todos estos siglos.

Iniciando el libro primero, “Del Entendimiento”, uno se puede encontrar sin rodeos las bases filosóficas con las que Hume se lanzará a edificar toda su teoría del conocimiento, además de la moral, las pasiones humanas, y la crítica a la religión. Podríamos decir *grosso modo* que nuestro autor muestra sus cartas, desde el primer momento. ¿Y cuál será su primer testimonio con el que desarrollar toda una filosofía empirista posterior? Sencillamente afirmar que todo conocimiento humano se sustenta en las *percepciones*: “nada se halla siempre presente ante la mente más que las percepciones” (Hume, 1737 [2012], 69). El término percepción a lo largo de su vida resulta un concepto un tanto ambiguo, pues es usado indistintamente para hablar tanto de *impresiones* como de *ideas*. Sin embargo esto no debe de despistarnos, lo esencial que debemos de tener en cuenta acerca de las percepciones es que tienen un origen ajeno a nuestra voluntad, y pueden llegar a nosotros mediante dos vías: por sensaciones exteriores, es decir, aquellas que producen los objetos en nosotros; y por sensaciones interiores, de las cuales desconocemos también sus objetos y son ajenas a nuestro deseo y voluntad.

3 El resto de la obra está dedica a las pasiones, y la moral.

Hume no se queda sólo con lo dicho antes, pues simplifica todas las percepciones en los dos “géneros” ya mencionados y los trata de definir. El primer género son las *impresiones*, el segundo las *ideas*. Las impresiones son el elemento más básico, la materia prima de todo conocimiento que adquiere una persona. Estas despiertan en nosotros sensaciones donde interviene nuestro juicio para hacer abstracciones. Por otra parte, las ideas son el producto de la abstracción nombrada, así, una vez que nuestra razón manipula los datos percibidos, gracias a las impresiones puede acceder a otro tipo de conocimientos que comúnmente llamamos ideas. Pero, aun pareciéndonos teóricamente muy clara la diferencias entre ambas, en la práctica la línea que separa las impresiones de las ideas es muy fina, y esto Hume lo tuvo en cuenta. En la vida corriente, ideas e impresiones no las solemos distinguir tanto como muchos de nosotros creemos, es por esto que Hume dio la clave para resolver este conflicto, el cuál consistió en afirmar cómo aquello que separa impresiones de ideas es ante todo la *fuerza o intensidad* con las que se nos presentan en la mente. Generalmente, una impresión la captaremos de una manera más intensa, con más viveza que una idea. Para demostrar esto solamente el lector debe pararse un momento a recibir las impresiones que transmite ahora mismo la habitación en la que esté, y seguidamente cerrar los ojos e intentar visualizarla. Posiblemente las percepciones más claras e intensas serán asignadas a las impresiones de la habitación, más que a su idea de la misma. Hume lo redacta así:

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo IMPRESIONES E IDEAS. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestra mente y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. (Hume, 1737 [2012], 13)

Antes de seguir es recomendable aclarar algunos puntos. El primero es sobre la idea de mente. Cuando Hume usa en sus textos la palabra mente posee un significado idéntico al de cerebro, pero eso es a consecuencia de ser una filosofía menos desarrollada que la actual, y además de ser uno de los intentos más serios por consolidar un empirismo competente, debemos pasar por alto estas diferencias conceptuales que a día de hoy nos son tan valiosas, pero que en aquella época aún no hubo posibilidades para distinguir. Segundo, las impresiones aun pudiendo haberlas distinguido de una manera aún más detallada, si cabe, Hume prefirió no insistir en ello pues le parecía que cualquier lector podría distinguir sin lugar a dudas la diferencia de impresiones e ideas, y todo aquello por lo que se refiere a “vivacidad”. En sus propias palabras: “Creo que no será preciso emplear muchas palabras para explicar esta distinción [entre impresiones e ideas]. Cada uno por sí mismo podrá percibir fácilmente la diferencia entre sentir y pensar” (Hume, 1737 [2012], 13). Una vez puntualizado esto, podemos proseguir en el análisis sobre la naturaleza de nuestras ideas y

conocimientos.

Después de haber fundamentado todo el saber de la especie humana en las percepciones, y dividido estas percepciones en impresiones e ideas, Hume vuelve a fragmentar estas dos últimas en *simples* o *complejas*: “Existe otra división de nuestras percepciones [...] que se extiende tanto a las impresiones como a las ideas. Esta división es en SIMPLES Y COMPLEJAS” (Hume, 1737 [2012], 14). Las *impresiones simples* serán aquellas que estén formadas por el mínimo necesario de elementos que puedan despertar en nosotros alguna sensación, tales son los casos como el color rojo, el olor a café, o el sonido de un silbato... o dicho de otro modo, todas aquellas impresiones que no se puedan descomponer en elementos más pequeños. Sumado a esto, las *ideas simples* se refieren a los pensamientos más primarios de los objetos a los que corresponden, las ideas más básicas y difíciles de dividir, por ejemplo, la idea de una línea recta o la idea de manzana: “Percepciones o impresiones e ideas simples son las que no admiten distinción ni separación” (Hume, 1737 [2012], 14). Después de todo esto será fácil imaginarse qué podemos entender por impresiones e ideas complejas: “Las complejas son lo contrario que éstas [las impresiones e ideas simples] y pueden ser divididas en partes” (Hume, 1737 [2012], 14). Las *impresiones complejas* serán todas aquellas que puedan ser separadas en impresiones más pequeñas, un caso sería la impresión de un bizcocho, del cual se puede extraer impresiones más simples como su olor, sabor, textura... distinguiéndose unas de otras, y formando todas juntas la impresión de bizcocho como tal. Lo mismo se puede trasladar a una *idea compleja*: toda idea que puede seccionarse en otras que en su totalidad le da existencia, como es el caso de un coche y su idea (formada por la idea de rueda, chapa, pintura, asientos, etc). Básicamente, una “impresión compleja” y una “idea compleja” son un producto de la unión de elementos más simples (ya sea una impresión o una idea), pero, la diferencia esencial entre ambas viene a ser la misma que entre una *impresión* simple y una *idea* simple: la primera es una percepción mucho más vívida, es decir, se presenta ante el espíritu con más intensidad que la segunda.

Viene ahora un punto muy decisivo para el futuro no solamente de la doctrina humeana, sino del empirismo moderno, y es la relación que encuentra el filósofo escocés entre impresiones e ideas. Esto supone una nueva máxima dentro de la filosofía, a saber: toda idea tiene una impresión que le corresponde. Si nos paramos un momento a valorar esa frase, iremos a parar justamente donde Hume nos quiere traer sutilmente que es ni más ni menos a una reducción de las ideas metafísicas a las ideas terrenales, y de las terrenales a las impresiones más básicas. Expliquemos esto último. Si Hume establece una conexión entre hechos e ideas, esto significa que cualquier idea que se le pueda pasar por la cabeza debe de haber sido incitada, puesta en marcha, por un hecho o impresión que haya tenido en algún momento de su vida. Como bien dice:

[...] hallamos que todas las ideas o impresiones simples se asemejan las unas a las otras, y como las complejas se forman a partir de ellas, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepciones son exactamente correspondientes. (Hume, 1737 [2012], 15)

La relación es básicamente seguida por el anterior razonamiento: si las ideas complejas se componen de ideas simples, y las ideas simples de impresiones (ya sean complejas o simples), implica que las ideas complejas tienen su fundamento en las impresiones del mundo.

Y es que la imaginación humana puede volar muy alto, pasar de ver una manzana cayéndose a pensar en el movimiento del universo, pero todas estas capacidades majestuosas de la mente no tienen alas sin las impresiones simples. Para apoyar lo dicho, Hume da dos justificaciones en su obra *Investigación sobre el conocimiento humano*, una referida a lo que ya hemos visto, la otra referente al carácter físico de las personas. El primero es que la mayoría de hombres y mujeres pueden disolver las ideas complejas en ideas más simples llegando hasta la mera impresión, única productora de estas. El segundo razonamiento es simple pero determinante, pues incluye la cuestión de cómo ninguna idea concreta puede conocerse sin la capacidad óptima de los órganos receptivos del cuerpo: “si se da el caso de que el hombre, a causa de algún defecto en sus órganos, no es capaz de alguna clase de sensación, encontramos siempre que es igualmente incapaz de las ideas correspondientes” (Hume, 1748 [2001], 44), tal puede ser el hecho de una persona sorda de nacimiento que nunca tendrá una idea de algún sonido.

No podemos tener una idea sin una impresión precedente. No podemos enseñarle a un niño cómo es un color sin mostrárselo en persona, o el sabor de algún alimento sin dárselo a probar. De este aspecto, filósofos posteriores como Ernst Mach o William James tomarán apuntes para su pensamiento: “Es evidente que mi punto de partida no es esencialmente distinto del de Hume” (Mach, 1886 [1987], 42). También eso mismo lo han apoyado filósofos más contemporáneos mediante experimentos mentales más elaborados como el famoso caso presentado por Frank Jackson titulado *El cuarto de Mary*⁴, que de forma muy resumida, nos propone imaginarnos a una científica llamada Mary que reside desde su nacimiento en un cuarto donde no hay colores salvo el blanco y el negro. Si entonces quisieran enseñarle a Mary qué es el color rojo, por mucho que estudiase óptica, leyese poemas, o investigase una filosofía concreta de la imagen y el color, nunca se haría una idea real de lo que propiamente es *ver* o *sentir* el color rojo, a menos que directamente se le represente dicho color ante sus ojos. Sin embargo, retornando a Hume, él advierte algunos casos en los que cualquier persona puede tener una idea sin necesariamente proceder de una impresión, un ejemplo es si se muestra una gama de tonalidades azules a un sujeto donde esté ausente un tono en

4 Título original: *What Mary didn't know*.

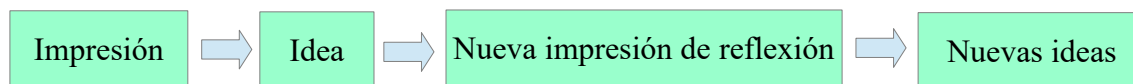
esa escala de colores, la razón avista un salto de tonos y entonces la imaginación, una facultad muy importante dentro de la filosofía de Hume, interviene rellenando ese vacío, hasta tal punto que el sujeto puede imaginarse cómo sería el tipo de color azul que falta. Pero que este hecho no nos confunda, “el caso es tan particular y singular que apenas merece nuestra observación y que no merece que por él solo alteremos nuestras máximas generales” (Hume, 1737 [2012], 17).

Por muy abstracto que sea un concepto siempre tendrá la mayoría de sus fundamentos en las impresiones que recibimos, así, nuestro filósofo escocés simplemente nos recomienda preguntarnos lo siguiente con el fin de no caer en pretensiones metafísicas: ¿“*de qué impresión se deriva la supuesta idea*”? (Hume, 1748 [2001], 46). Si encontramos su impresión significará que hemos limpiado de prejuicios metafísicos nuestra idea, y conoceremos su naturaleza sin complicaciones.

I.III

LA NATURALEZA DE LAS IDEAS

Después de todo esto toca preguntarse, ¿qué son las ideas? Hasta aquí hemos dado muchos detalles sobre qué pueden ser, pero aún hay que ver con más profundidad cómo es posible que unas simples impresiones se conviertan en ideas tan abstractas y sublimes como son las matemáticas, Dios, o la verdad transcendental. Para abarcar esta empresa y dar con soluciones es a su vez inevitable iniciar el argumento que propondrá nuestro filósofo escocés vislumbrando el origen de las impresiones, pues recordemos: de las impresiones se derivan las ideas, y si no se conocen las primeras no se podrá acceder a la naturaleza de las segundas. Así pues, las impresiones, según Hume, pueden tener dos géneros distintos: las de *sensación* y las de *reflexión*. ¿Y de dónde proceden? “El primer género surge del alma, originariamente por causas desconocidas. El segundo se deriva, en gran medida, de nuestras ideas” (Hume, 1737 [2012], 18). Las impresiones de sensación irónicamente deben su existencia a una idea ¿cómo es eso? Porque cuando una impresión se presenta a los sentidos, despierta una serie de reacciones como placer, calor, hambre...que la mente copia y elabora su idea de estas. Así pues, dicha idea se nos vuelve aparecer con el tiempo y es solamente entonces cuando las ideas producen otras impresiones (deseo, temor, esperanza, etc.) que estrictamente serán impresiones de reflexión. En conclusión, de las impresiones de sensación emanan todas las impresiones de reflexión, siguiendo el proceso típico hasta ahora:



En gran medida, las impresiones de reflexión son entendidas por Hume como todas aquellas pasiones, deseos, y emociones que se puedan dar en los hombres y mujeres: “las impresiones de reflexión, a saber: pasiones, deseos y emociones, que principalmente exigen nuestra atención, surgen la mayoría de las veces de ideas” (Hume, 1737 [2012], 19). Ahora cabe cuestionar lo siguiente: si las impresiones de sensación tienen un origen desconocido (y que Hume nunca pudo llegar a afirmar con rotundidad su origen, si mental o físico), y las de reflexión son un producto tomado de las ideas causadas por las anteriores, entonces ¿cómo crea la mente humana ideas de impresiones de naturaleza desconocida? Pues bien, para Hume, la mente humana tiene una serie de recursos afinados con el objetivo de procesar las impresiones recibidas del mundo a través de dos mecanismos diferentes, a saber, mediante la *memoria*, o usando la *imaginación*:

[...] cuando una impresión ha estado una vez presente en la mente, hace de nuevo su aparición en ella como una idea, y que esto puede suceder de dos modos diferentes: cuando en su primera aparición conserva [...] vivacidad [...] y cuando pierde enteramente esta vivacidad y es una idea por completo. La facultad por la que reproducimos nuestras impresiones de primer modo es llamada MEMORIA, y aquella que las reproduce del segundo, IMAGINACIÓN. (Hume, 1737 [2012], 19)

La mente cuenta con dos valiosas herramientas para transformar las impresiones en algo diferente. Este “algo diferente” variará dependiendo si es fruto de nuestra memoria o de la imaginación. Si es gracias a lo primero, la impresión se convertirá en algo a medio camino entre su impresión y su idea, por una parte tiene su vivacidad y por otra es algo abstracto, aunque Hume no da un nombre específico, fácilmente podemos intuir a qué se refiere si tan solo pensamos en algún recuerdo de nuestra vida. En segundo lugar, la imaginación sí que toma una impresión y le deshace toda su vivacidad inicial para dejar tan solo una idea pura, una idea mucho más abstracta pero más tenue y débil. Hay un añadido último a toda esta información, la imaginación, al contrario que nuestra memoria, tiene el poder de manipular el orden de las ideas de modo que no existe límite de combinaciones. Esto último para la memoria no es viable al estar configurada para recordar sus ideas de forma lineal y continua, tal y como percibió sus impresiones por primera vez, y no es de extrañar, teniendo en cuenta que su función primordial, según el filósofo anglosajón, “no es conservar ideas simples, sino su orden y posición” (Hume, 1737 [2012], 20). El argumento se llega a comprender si recapitulamos y aceptamos que: si las impresiones nunca son del todo inseparables,

y si la memoria no se deshace completamente de estas, se entiende por qué las ideas de la memoria no sean tan manipulables en orden y posición como sí sucede en la imaginación (donde solo se trabaja con ideas estrictamente hablando, y son divisibles).

I.IV

RELACIONES, MODOS, Y SUSTANCIAS SEGÚN LA DOCTRINA HUMEANA

Ahora bien, la imaginación aunque sea mucho más libre que la memoria, no significa que no esté regulada por ciertas reglas o *relaciones* que le aporte coherencia, o al menos uniformidad. Sin las mencionadas relaciones no sería posible la existencia de ideas complejas, o la posibilidad del propio lenguaje humano. ¿Pero qué relaciones universales descubre Hume en este proceso? A lo largo de toda su vida, en general, halló siete relaciones filosóficas que influyen en el conocimiento humano: semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción de cantidad, grados de cualidad, contrariedad, y causa-efecto. Textualmente:

Existen siete géneros diferentes de relaciones filosóficas, a saber: *semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción de cantidad o número, grados de alguna cualidad, contrariedad y causalidad*. Estas relaciones pueden dividirse en dos clases: las que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí y las que pueden cambiar sin cambio alguno en las ideas. (Hume, 1737 [2012], 70)

Sin embargo, de las siete relaciones mencionadas, tres son las de mayor importancia para el saber humano propiamente dicho. Semejanza, contigüidad (en tiempo y espacio), y causa-efecto son las relaciones privilegiadas que sostienen la “uniformidad” del pensamiento, y nos hacen ir de una idea a otra sin perdernos o dejarnos llevar por el azar. Unir ideas semejantes, continuas, teniendo en cuenta su enlace de causa y efecto, este es su motivo original, y no es poco al ser suficiente para comenzar a generar ideas dentro de la imaginación humana⁵. Sin duda la más compleja de justificar de las tres relaciones es la causalidad, denominada muchas veces con sinónimos como *poder* o *conexión necesaria*, una relación a la cual Hume prestó especial interés por ser tan decisiva en todos los saberes humanos: desde la ciencia hasta la religión, pasando por la metafísica, todas ellas ponen sus pies en esta relación para sus investigaciones, aunque ninguno de estos campos se había atrevido a cuestionar tal principio como hasta ahora había hecho el autor escocés. La causalidad

5 Cf.. Antony Flew, *Hume's philosophy of belief. A study of his first Inquiry*. (Flew, 1961 [1969]).

será comprendida tanto en el *Tratado de la naturaleza humana* y en las *Investigaciones sobre el conocimiento humano* como una idea, no ya de naturaleza trascendental, sino psicológica y empirista. Pero no adelantemos más acontecimientos, tendremos ocasión luego para desarrollar mejor esta cuestión.

Hemos comentado hasta el momento que las impresiones originan ideas simples con la ayuda de la memoria en algunos casos, y la imaginación en otras. En la imaginación se dan tres tipos de relaciones particulares que dan uniformidad a las ideas: semejanza, contigüidad, y causa-efecto. Pues bien, parece un buen momento para pasar al nivel superior de la teoría del conocimiento humeana, y analizar el proceso de cómo el ser humano pasa de conocer ideas de colores, animales, o de otra persona, a conquistar las ideas más universales como la idea de verdad absoluta, el Yo (sustancial), o la realidad (como conjunto uniforme), por ejemplo. Ya dejamos caer en páginas anteriores que las ideas complejas son básicamente ideas simples unidas entre sí, y en efecto, para nuestro filósofo es así. Pero a esto es necesario añadir más información, y es que las ideas complejas se encuentran diversificadas en tres grandes bloques: *relaciones*, *modos*, y *sustancias*. Afrontando esta tarea, primero cabe decir que el sentido de la primera división, el de relaciones, puede ser visto de dos maneras: primero, de forma vulgar: “la cualidad por la cual dos ideas se hallan enlazadas entre sí en la imaginación y por la que una de ellas despierta naturalmente la otra” (Hume, 1737 [2012], 23); segundo, filosóficamente: “la circunstancia particular según la que...consideramos apropiado compararlas” (Hume, 1737 [2012], 23). De aquí se deriva que la mayoría de filósofos trabajan sin un principio de relación, algo completamente erróneo para Hume, pues toda idea filosófica necesita de las siete relaciones que en párrafos anteriores describimos: semejanza; identidad; espacio y tiempo; cantidad o número; grados de alguna cualidad; contrariedad; y causa-efecto. Y si alguien piensa por qué no incluir la *diferencia* como octava relación, la respuesta es simple: para Hume es más una negación de alguna relación anterior, ante todo en número y género.

Lo desarrollado en las líneas anteriores se refiere a las relaciones de las ideas complejas. Por tanto, para terminar de ver cómo funcionan y nacen las ideas complejas, queda mencionar sus otros dos bloques o divisiones: los modos y sustancias. Iniciando el tema con la sustancia, podemos afirmar que si esta idea metafísica tuvieran su origen en alguna impresión, para Hume no cabe duda de que sería percibida a través de una impresión de reflexión. ¿Por qué? Haciendo memoria de lo dicho anteriormente, las impresiones pueden recibirse o bien mediante el hilo conductor de la reflexión interna, o por vía de sensación. Si fuera entonces una impresión de sensación significaría que es gracias a nuestros sentidos u órganos por lo que percibimos la idea de sustancia. Sin embargo al ser imposible designar una impresión concreta y, a su vez, un órgano sensorial en particular que

se pueda señalar como causante, entonces parece que no hay motivos para colocar el origen de dicha idea en la sensación. Si asumimos esto, únicamente nos deja un camino para explicar de dónde surgen las ideas de sustancias, y esa es la impresión de reflexión, que también es insatisfactoria por componerse tan sólo de pasiones y emociones. En conclusión, tras este ejercicio de lógica, Hume afirma: “la idea de una sustancia, lo mismo que la de un modo, no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas” (Hume, 1737 [2012], 25). Parémonos un momento a pensar las consecuencias de este párrafo. Si las ideas complejas son una mera unión de ideas simples, y los conceptos tan alabados durante cientos de años dentro de la metafísica como lo son las sustancias y modos, quedan reducidos a ideas y cualidades particulares que se van añadiendo a una palabra general, significa una gran arremetida por parte de Hume a la metafísica. Ya el origen de las ideas deja de tener un rincón privilegiado en el mundo metafísico para ser ancladas en la tierra, ya abandonan su carácter de una existencia divinizada para a ser explicadas psicológicamente. En una frase, ahora las ideas no dependen de Dios o de un mundo transcendental, sino del humano, un humano finito e imperfecto con ideas finitas e imperfectas.

I.V

LA COSTUMBRE Y EL HÁBITO

Hume acaba de dar un “giro copernicano”, como después diría Kant, respecto a las ideas. Todo aquello a lo que dejaron algo de margen sus antecesores como John Locke o George Berkeley, el filósofo escocés le da el golpe definitivo destruyendo los resquicios que quedaban de metafísica y sus conceptos abstractos. Por si cabe la menor duda y se nos pregunta si la tesis humeana al menos acepta que la mente conciba las *ideas abstractas* como generales, y no como particulares, nuestro pensador contesta así: “pongo mi mayor confianza en [...] la imposibilidad de las ideas generales, según el método corriente de explicarlas” (Hume, 1737 [2012], 32). Hume no trata de decir que las ideas abstractas sean una ilusión, sino más bien que, aunque podamos representarnos ideas generales en la mente, su procedencia no es transcendental, sino empírica, es decir, de hechos particulares: “*algunas ideas son particulares en su naturaleza y generales en su representación*” (Hume, 1737 [2012], 31). Un ejemplo cualquiera que pueda simplificar toda esta teoría es la idea de oro. El oro no sería una idea transcendental, sino un cúmulo de ideas particulares, una amalgama de cualidades (es de color amarillo; es un metal; es material y posee peso; es muy maleable, dúctil...)

que se van añadiendo a medida que nuestra experiencia estudiando el oro aumenta, y lo mismo se puede aplicar a las ideas de hombre, mujer, belleza, humano, mundo, o Dios. Cada término es un artefacto para designar múltiples cualidades o ideas simples, una especie de archivador para organizar nuestra mente. También, ideas abstractas como *fuerza*, *figura*, *color*... son ideas que aprende la mente por semejanza con otros objetos de su entorno:

Así, cuando una esfera de mármol blanco se nos presenta, tenemos sólo la impresión de un color blanco dispuesto en una cierta forma y no somos capaces de separar y distinguir el color de la forma; pero habiendo observado después una esfera de mármol negra y un cubo de mármol blanco y comparándolos con nuestros primeros objetos, hallamos semejanzas separadas en lo que parecía primeramente, y realmente es, totalmente inseparable. Después de un poco más de práctica de esta clase, comenzamos a distinguir la figura del color por una *distinción de la razón*...Una persona que desea considerar la figura de un globo de mármol blanco sin pensar en su color desea una cosa imposible. (Hume, 1737 [2012], 33)

No dejemos pasar de largo un pequeño detalle decisivo en la cita: “después de un poco más de práctica”. Estas palabras nos ayudan a cerrar el círculo en lo referente a la relación de causalidad que en páginas anteriores habíamos dejado en pausa. ¿No resulta curioso que Hume en el fragmento anterior use la palabra “práctica” en vez de causa? Esto no es coincidencia. Dijimos en páginas previas que la causalidad es una relación de la que nos formamos una idea de la misma, y que resulta fundamental para todo conocimiento humano, y para la ciencia occidental. Pero, cabe determinar cuál es su naturaleza. Para abordar esta problemática, parece coherente mencionar una nueva división de los objetos de conocimiento humano. Hume afirma que los objetos que manipula la mente humana están separados en dos grupos según sean *relaciones de ideas*, o *cuestiones de hechos*. Primero, las relaciones de ideas se identifican con toda afirmación que sea instintiva o demostrativamente cierta; en segundo lugar, las cuestiones de hechos recogen un tipo de verdad en sus afirmaciones que no son tan rotundas como las primeras, entendiéndose que si cualquier hecho es posible, su contrario también, y por tanto uno y otro pueden llegar a ser reales. Un ejemplo clásico es cuando nuestro filósofo argumenta que nunca es seguro que el sol salga cada día. De manera general no se piensa en la remota posibilidad de que los planetas dejen de girar, o que el sol pueda desaparecer o apagarse en cualquier momento, sin embargo, para Hume esto es no solo posible, sino razonable. Que el sol se oscurezca no es menos probable que una llama dé calor, ambos son igual de inciertos cuando hablamos del futuro. ¿Cómo se puede defender una idea tan aparentemente alocada e irracional? Si unimos los hilos sueltos que hemos ido mostrando desde el principio de este capítulo, no tenemos más alternativas que llegar a la misma conclusión que Hume, a saber: los hechos de experiencia (las impresiones) no nos dicen nada de su naturaleza, y mucho

menos de alguna conexión misteriosa:

[...] los filósofos, que llevan un poco más lejos sus investigaciones, perciben inmediatamente que, incluso en los acontecimientos más familiares, la energía de la causa es tan poco inteligible como en los más insólitos y que sólo aprendemos de la experiencia la *conjunción* constante de objetos, sin ser jamás capaces de comprender nada semejante a una *conexión* entre ellos. (Hume, 1748 [2001], 104-105)

Contemplar un fuego, o el humo en el cielo son impresiones diferentes, pero que la razón humana identifica como causa y efecto. Ahora bien, las propias impresiones no nos dicen nada de sus relaciones, por tanto, afirmar que siempre que haya un fuego habrá humo es sobrepasar los datos empíricos, en otras palabras, realizar metafísica. Que todo hasta ahora haya ocurrido de una forma no significa, para Hume, que no pueda ocurrir un cambio. Hasta el día de hoy, el sol ha salido cada mañana, o estrictamente hablando, la tierra no ha parado de girar alrededor del sol, pero en los hechos que captamos no se incluye nada acerca del futuro o de su estabilidad. Es como una analogía que escuché hace años en la que se presentaba a dos indígenas y a un conquistador. El conquistador saca un artilugio completamente desconocido por los aborígenes, y de repente tras sonar un estruendo, un indígena ve cómo su compañero cae al suelo herido. ¿Puede deducir aquella persona que es a causa del fusil? Posiblemente no, atribuyéndolo a algún tipo de poder sobrenatural. Sin embargo, tras contemplar el indígena los mismos sucesos varias veces, por *costumbre* relaciona el fusil con una bala, y a su vez con la herida de su compañero. Como conclusión, la doctrina humeana propone dentro de las “cuestiones de hecho” una característica psicológica esencial, denominada *costumbre* o *hábito*:

Este principio es la Costumbre o el Hábito. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la *Costumbre*...Y es indiscutible que...después de la conjunción de dos objetos –por ejemplo, calor y llama, peso y solidez–, tan sólo estamos determinados por la costumbre a esperar el uno por la aparición del otro. (Hume, 1748 [2001], 76)

Para Hume, todo lo imaginable es posible, y no significa ni mucho menos una postura irracional, al contrario, basándonos estrictamente en los hechos de este mundo, y la información que nos dan las impresiones, es la actitud más racional posible. Es curioso cómo a día de hoy la ciencia se considera adalid de los hechos y la racionalidad, pero constantemente traspasa la franja metafísica para ir más allá de los datos empíricos y aun así presentarlos como tal. Pero esto lo discutiremos en el capítulo

III. Por el momento quedémonos con la solución psicológica que otorga Hume a las ideas generales, junto a la identificación de causalidad con la costumbre o hábito. Alguien podría preguntar ahora, ¿si la causalidad se genera en la mente humana por el hábito de contemplar reiteradamente impresiones aparentemente iguales, cómo en nuestra sociedad solo basta en muchos casos con experimentar una única vez alguna impresión para pensar que ya siempre podemos esperar el mismo comportamiento? Por ejemplo, si usamos un aparato electrónico nuevo, esperamos que las próximas veces obtengamos las mismas respuestas; o si vemos que un animal huye del fuego, es suficiente para que los hombres y mujeres empiecen a creer que hay una relación de causalidad sin necesidad de muchas repeticiones. Hume se adelantó a este tipo de críticas respondiendo que en nuestra época, la humanidad ya está bastante acostumbrada a esperar que una causa tenga su efecto, es un conocimiento humano tan arraigado en la cultura que ya es suficiente, en la mayoría de los casos, con experimentar algo una sola vez para activar en la mente esa idea. Textualmente dice así:

[...] si bien aquí suponemos que hemos tenido un único experimento de un efecto particular, poseemos, sin embargo, muchos millones de ellos para convencernos del principio de *que objetos similares, colocados en similares circunstancias, producirán siempre similares efectos*; y como este principio ha sido establecido por una costumbre suficiente, concede evidencia y firmeza a toda opinión a que se aplique. (Hume, 1737 [2012], 101-102)

Y es que Hume no tenía intención de estudiar diferentes tipos de causas y cómo funcionan, sino más bien hacer consciente a todos los intelectuales de la época que no hay indicios para creer que haya alguna necesidad de causas en todos los objetos, es decir, los trabajos de nuestro filósofo sobre el tema de la causalidad tienen el objetivo de dar razones para dejar de pensar en causas necesarias en el mundo: “La verdadera cuestión es si todo objeto que comienza a existir debe su existencia a una causa, y esto es lo que yo afirmo que no es cierto ni intuitiva ni demostrativamente” (Hume, 1737 [2012], 80). Sobra decir que tras eliminar de la ecuación filosófica la idea de causalidad, esto arrastra consigo cualquier tipo de *a priori* metafísico: “me permitiré afirmar...que el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia” (Hume, 1748 [2001], 59). Parece evidente, al menos para el escritor escocés, que las relaciones mentales de causa y efecto que establecemos diariamente entre los objetos son más un hábito que otra cosa, incluso en su obra *Investigación sobre el conocimiento humano* llega a utilizar la palabra *instinto* para referirse a este suceso, dándose pruebas de ello en los vecinos y niños de nuestra ciudad o pueblo. Las personas no introducidas en el mundo filosófico, aquellas que desconocen el mundo de la filosofía metafísica, que no accede a mundos más allá de este físico,

aplican también así el pensamiento de causalidad en cualquier objeto que les rodean: “Es seguro que los campesinos más ignorantes y estúpidos, o los niños, o incluso las bestias salvajes, hacen progresos con la experiencia y aprenden las cualidades de los objetos naturales al observar los efectos que resultan de ellos” (Hume, 1748 [2001], .61). Por ejemplo, a cualquier individuo de nuestro entorno no le hace falta más de un ensayo para saber que el timbre de un portal suena cada vez que lo pulse, tras presionar el interruptor y seguidamente escuchar el sonido, creará que volverá a reaccionar de la misma forma en el futuro, por ello en otras ocasiones similares esperará resultados semejantes.

I.VI

LA CREENCIA COMO INDICADOR DE VERDAD

Cabe presentar una última cuestión que no dejará pasar por alto un espíritu despierto. Este podría decir: “muy bien, parecen coherentes y razonables los argumentos y pruebas que presenta David Hume, aunque evidentemente se podría presentar un gran número de críticas y fallos contra él si nos lo planteásemos detenidamente. Aun así, dejemos pasar todos sus argumentos hasta ahora como verdaderos, o por lo menos, viables. Bien, pero todavía no ha respondido este filósofo a un elemento oculto, y se trata de ¿cómo podemos terminar afirmando que una idea nuestra es verdadera, eliminar la duda acerca de si corresponde con la realidad de aquello que representa? Al fin y al cabo, una costumbre no nos hace estar en lo cierto, pudiendo la sociedad vivir eternamente en una mentira. Y, si la representación repetida de una impresión en nuestra vida realmente nunca nos ofrece ninguna información de su causalidad, de dónde sale nuestra seguridad, pues muy bien sabemos que si tiramos un dado y salen reiteradamente seises, no significa que sea así hasta el infinito. ¿Cómo se distingue todo esto?”. Hume da la siguiente respuesta: gracias a una *creencia*.

La *creencia*, un concepto particular en David Hume, es un sentimiento que constantemente influye en nuestras mentes, y gracias a esta distinguimos las ficciones frente a la realidad. Al contrario que la fantasía, la creencia nos aporta seguridad en nuestros pensamientos, respalda lo que llamamos realidad, y no es de extrañar, pues posee imágenes y sensaciones más vívidas, firmes, y fuertes. Es más, él agradece a nuestra constitución natural el habernos facilitado las creencias para desenvolvernos en la vida, tanto práctica como intelectual, pues si dependiésemos de los lentos, y en ocasiones torpes, procesos mentales guiados por las relaciones de semejanza, contigüidad, y causalidad, quizás la raza humana no hubiera sobrevivido ante las amenazas que le acechan.

Así pues, como no se ha dado hasta la fecha desde los comienzos de la historia de la humanidad, ninguna cuestión de hecho tan exclusiva y determinante que aleje toda duda de su naturaleza, la creencia cubre esta carencia creando en las mentes de cada hombre y mujer unos sentimientos de seguridad gracias al haber contemplado en el pasado los mismos resultados de un objeto particular. En definitiva, si se pudiera dar una definición exacta de lo que es una creencia, sin lugar a duda se diría que es una sensación, la cual determina nuestros razonamientos y nos da cierta seguridad:

Cada vez que un objeto se presenta a la memoria o a los sentidos, inmediatamente, por la fuerza de la costumbre, lleva a la imaginación a concebir aquel objeto que normalmente le está unido. Y esta representación (*conception*) es acompañada por una sensación o sentimiento distinto de las divagaciones de la fantasía. En esto sólo consiste la naturaleza de la creencia. (Hume, 1748 [2001], 81-82)

La creencia apoya nuestros juicios, sentidos, y elementos de la memoria, a través de la sensación tan vívida y fuerte que nos transmite, al contrario que las ideas ficticias. No nos equivoquemos, Hume no está afirmando que únicamente conozcamos ideas unidas a creencias, pues podemos concebir ideas que no creamos. Lo que intenta decirnos este escritor es que las ideas más vívidas, y llenas de seguridades en nuestras existencias son aquellas que están sujetas por la creencia, implicando que aquello llamado verdad sea una idea o impresión presente unida a un sentimiento. La creencia no es solamente una idea, sino mucho más que eso, viene a ser una *forma* del pensamiento, una moldura de las ideas que se encuentran unidas a la realidad: “me parece muy evidente, que una opinión o creencia no es más que una idea, que es diferente de una ficción, no en la naturaleza o en el orden de sus partes, sino en la *manera* de ser concebida” (Hume, 1737 [2012], 94).

I.VII

LA NECESIDAD DE LA NOCIÓN DE CUERPO EN LA DOCTRINA EMPIRISTA

Hasta el presente, hemos recorrido la mayor parte de la doctrina humeana en lo referente a la epistemología. Como se ha podido comprobar, Hume es un autor riguroso, con un amplio abanico de conceptos, cada cual bien limitado de los otros, unidos con argumentos coherentes, empíricos, y psicológicos. Tomando perspectiva, nuestro filósofo escocés ha dado una alternativa a la explicación de cómo adquirimos el conocimiento, lejos de las clásicas ideas escolásticas que

recurrieran a Dios en último término. Como dato, Hume no se contentó con justificar su teoría del conocimiento en fundamentos empíricos, sino además toda la religión y política. Es curiosa la presencia de la noción de *cuerpo* en todas las diferentes temáticas redactadas por él, ya que nunca se olvidó del aspecto material de los hombres y mujeres, manteniendo los pies en la tierra a la par que exploraba respuestas en ella misma. Sin embargo, contando una anécdota personal, me llamó la atención la primera vez que leí a este increíble autor hace años el hecho de asumir el cuerpo humano como real, y no solo eso, además dar a entender su materialidad. ¿Por qué sorprende de un empirista enfocar su filosofía al cuerpo? En efecto, en nuestra época contemporánea parece existir un consenso entre los empiristas, o al menos un gran número de ellos, en admitir al cuerpo como algo material, existente, y real. Pero Hume no es un empirista contemporáneo, sino clásico, y he aquí la razón de por qué extraña la aceptación del cuerpo como axioma en su doctrina. Si nos remontamos a párrafos anteriores, encontramos cómo las impresiones son causantes por completo del conocimiento, no hay idea alguna en las mentes de las personas que no proceda de ellas, pero, la naturaleza de las propias impresiones nos ha sido, es, y será siempre desconocida: “Las impresiones pueden ser divididas en dos géneros: las de SENSACIÓN y las de REFLEXIÓN. El primer género surge en el alma, originariamente por causas desconocidas” (Hume, 1737 [2012], 18). Si como dijimos al principio del capítulo, las impresiones de reflexión nacen a través de ideas, y las ideas en definitiva no son posibles sin impresiones de sensación, entonces las impresiones son de naturaleza desconocidas y sus ideas también. Expuesto este argumento, se muestra el conflicto conceptual, y es que, si nos restringimos al argumento anterior, Hume no puede afirmar la existencia de cuerpos materiales que capten mediante sus órganos sensoriales ciertas impresiones al poder ser considerada una actitud ya de por sí metafísica –querer ir más allá de la experiencia. Todo lo comentado lo conocía de primera mano Berkeley y, posiblemente, Hume también, pero a diferencia del primero no quiso desprenderse de tan valiosa idea de cuerpo.

Por el momento retengamos en nuestra memoria que Hume creía en la existencia de nuestro cuerpo material, aún con los inconvenientes que acarrea. Y es que, él nunca llegó a dar un argumento en pro de la existencia del cuerpo material, es más, si nos atenemos a sus afirmaciones epistemológicas, al ser todo un conjunto de *percepciones*, técnicamente no se tendría que usar la palabra “cuerpo”. Sin embargo, Hume terminó siendo un hombre práctico, y aún no encontrando argumentos racionales para reivindicar la existencia de cuerpos materiales, no por ello se podía permitir deshacerse de una idea tan útil para la sociedad. La noción de cuerpo ha sido un problema clásico en la historia de la filosofía, desde Sócrates hasta Descartes, y parece que con Hume tampoco se terminaría de resolver, pues ¿cómo se puede conjugar las sensaciones inmatriciales con un cuerpo material?, y aunque se pudiese, ¿con qué legitimidad se puede asegurar que existe un

cuerpo físico si la mente humana no puede ir nunca más allá de sus propias percepciones? Sobre estas últimas cuestiones se indagará más en el capítulo III, por el momento, quedémonos con todo lo dicho hasta el momento sobre la concepción del cuerpo en su filosofía.

I.VIII

¿QUÉ FUNCIÓN POSEEN LAS MATEMÁTICAS Y LAS CIENCIAS PARA HUME?

Llegados a este punto toca centrarse en ver de qué manera se coordina los principios empíricos humanos con las matemáticas y las ciencias por ser temáticas clave para comprobar si un sistema epistemológico es viable, pues no se puede establecer una teoría seria que ignore la justificación de estos dos ámbitos –dada su relevancia para las cuestiones del conocimiento humano. Así pues, empezando por las matemáticas, nos preguntamos: ¿dirá también David Hume que son contingentes e inventadas? Quizás muchos pensadores de la época ya se esperaban de todo a esas alturas, aunque sorprendente, él aborda este asunto desde una posición más idealista que empírica. En opinión del historiador de la filosofía, Frederick Copleston: “La exposición de las matemáticas que hace Hume es, por lo tanto, racionalista y no empirista, en el sentido de que sostiene que las relaciones afirmadas son necesarias” (Copleston, 1973 [2007], 259). ¿Por qué Hume transmite la idea de ser un racionalista matemático? Iniciemos esta interpretación acerca de él aceptando que las ideas matemáticas tienen sus raíces en las impresiones captadas por cada uno de nosotros. En efecto, las matemáticas para se producen por una manipulación de las impresiones recibidas y manipuladas por el cerebro. Los objetos con los que se trabaja en matemáticas son, en una palabra, sensibles. Ser objetos de origen sensitivo les proporciona una gran ventaja frente al resto de saberes que poseen un carácter más sombrío, confuso, y arbitrario, tal y como son el estudio de la política o la moral que se distinguen, en opinión de Hume, por sus ideas abstractas y menos precisas: “La gran ventaja de las ciencias matemáticas sobre las morales consiste en lo siguiente: las ideas de las primeras, al ser sensibles, son siempre claras y precisas” (Hume, 1748 [2001], 94).

Entonces, si las matemáticas tienen su origen en impresiones, David Hume se pregunta qué las hace comportarse de forma tan complicada para nuestro entendimiento, y además, por qué no son contingentes sus verdades al igual que los hechos del mundo. En primer lugar, en los escritos del filósofo se achacan las constantes problemáticas que las matemáticas dan a nuestra razón, no por

ser algo antinatural en los hombres y mujeres, sino exclusivamente debido a la extensión y número de variables que contienen. Si el cerebro humano llegado a un punto se confunde con cálculos matemáticos, el culpable será el propio entendimiento al ser limitado y no poder abarcar todos sus elementos. En *Investigaciones sobre el conocimiento humano* dice así: “La principal dificultad de las matemáticas es la longitud de las inferencias y la extensión del pensamiento, requeridas para llegar a cualquier conclusión” (Hume, 2001, 95). En segundo lugar, respondiendo a la pregunta de por qué no son contingentes las verdades matemáticas si emanan de impresiones pasajeras, es necesario concretar antes si se toman directa o indirectamente de la realidad. Nuestro escritor británico nos narra todo el proceso que hay entre una impresión y las ideas matemáticas, así, desde una posición empirista y psicológica, inicia su observación acerca de esta ciencia afirmando que no es del todo exacto señalar el origen matemático en los objetos y sus impresiones, sino más bien lo contrario, nacen gracias a ideas de reflexión. Al fin y al cabo, haciendo memoria, las ideas de reflexión en último lugar se justifican en alguna impresión, pues, como el mismo Hume reconocía, la mente humana es finita y no puede crear ni una sola idea a partir de la nada, únicamente con materia prima (impresiones) puede producir algo, como si fuera un artesano, o el Demiurgo platónico. En conclusión, solamente echando un vistazo al esquema que exhibimos en páginas anteriores, se deduce fácilmente que, aun no siendo directa la conexión matemáticas-impresiones, no se puede negar su unión. Textualmente nos los explica así:

Parece una proposición que no admitirá mucha discusión que todas nuestras ideas no son sino copias de nuestras impresiones, o en otras palabras, que nos es imposible *pensar* algo que no hemos *sentido* previamente con nuestros sentidos internos o externos. (Hume, 1748 [2001], 95)

Las matemáticas son ideas de reflexión, y sin embargo, son mucho más claras y precisas que las ambiguas nociones de *poder*, *fuerza*, *deber*, etc., que usa la ética y la metafísica en general. Pero no debe cegarnos este hecho, pues para David Hume aunque no siendo comparables en precisión, su beneficio y eficacia están al mismo nivel: “puede afirmarse con seguridad que si consideramos estas ciencias desde una perspectiva apropiada, sus ventajas e inconvenientes casi se compensan y las colocan en situación de igualdad” (Hume, 1748 [2001], 95). Cabe destacar que las matemáticas “ciertas y precisas” a las que se refiere el filósofo escocés son en concreto el álgebra y la aritmética, criticando arduamente la geometría impartida durante su época, pero no por ello infravalorando su utilidad. Así, este saber de cálculo nos parece preciso y claro por una cuestión que él nos revela ya avanzada su investigación, a saber, la constitución *artificial* de las matemáticas. Artificial por ser una creación humana, he aquí porqué se muestran tan exactas, como si de un juego basado en reglas

se tratase, las matemáticas son reglas convencionales marcadas por los seres humanos, inspirados o basados en la comparación de ciertas impresiones originales en el pasado. Relaciones de semejanza, contigüidad, entre otras, son lo que convierte en maravillosa esta ciencia:

[...] la estructura artificiosa de los cálculos, producen una probabilidad que va más allá de la que se deriva de la habilidad y experiencia del calculista; pues, esto implica claramente y de suyo un cierto grado de probabilidad, aunque incierto y variable, según los grados de la experiencia de aquél y la longitud del cálculo. (Hume, 1737 [2012], 167)

Las matemáticas, para Hume, no pueden ir más allá de la mera probabilidad cuando se aplican en el mundo. Habrá cálculos más fiables y con mayores posibilidades de ser verdaderos, pero nunca poseerán un nivel de certeza incuestionable. La doctrina escéptica irrumpe una vez más en los valiosos bastiones idealistas, de los cuales las matemáticas habían sido un claro exponente: aunque imprescindibles para la vida humana, su interés ya deja de estar en ellas mismas, y únicamente se les otorgarán beneficios y alabanzas según el nivel de utilidad suministrado a cada persona. En palabras textuales: “Las matemáticas, de hecho, son útiles en todas las operaciones [...] no es por sí mismas por lo que tienen influencia” (Hume, 1737 [2012], 360). Como el lector habrá podido deducir, con estas últimas afirmaciones la interpretación de Copleston no son del todo acertada (cuando dice que su visión de ellas es idealista), es más, para disipar cualquier duda ante la cuestión de Hume y su concepción de las matemáticas, también, en la sección diez del libro tercero titulada “De la curiosidad, o del amor a la verdad”, él mismo reitera el enfoque utilitario de las matemáticas: “pocos matemáticos encuentran un placer en estas investigaciones, sino que dirigen sus pensamientos a lo que es más útil e importante” (Hume, 1737 [2012], 389). Las matemáticas son excesivamente buenas por la utilidad que dan, ya sea a nivel práctico o por el deleite mental que ocasionan, pero lo que no deja lugar a duda Hume es su interpretación de ellas como herramienta, un medio más que un fin.

En definitiva, aunque para Hume los cálculos matemáticos son un razonamiento abstracto que se caracteriza por tener relaciones necesarias en sí misma, además de poder ser demostradas – algo que con las “cuestiones de hecho” nunca se puede–, no por ello dejan de ser también unos razonamientos demostrativos que son impulsados por el *interés* humano – idea muy reconocida que posteriormente tomarán el empirismo contemporáneo y el pragmatismo jamesiano, entre otros. Básicamente, el filósofo escocés toma algunos aspectos idealistas de las matemáticas (p. ej. sus relaciones necesarias), con otros más empiristas (p. ej. reducir su poder de aplicación en el mundo como una mera posibilidad), siendo todo esto un motivo más de su originalidad filosófica.

LA PÉRDIDA DEL ANTROPOCENTRISMO DENTRO DEL CONOCIMIENTO

Las ideas que hasta ahora hemos expuesto tendrán grandes consecuencias en la historia de la filosofía occidental. Y es que, Hume con su escepticismo y su método empírico ha puesto en jaque a la metafísica, las matemáticas, la ética, y, en suma, a cualquier saber con fundamentos idealistas. Esto no significa que todos los diferentes tipos de conocimientos estuvieran equivocados hasta el nacimiento de nuestro filósofo, o que sus beneficios brillasen por su ausencia, todo lo contrario, recordemos que tan sólo se están poniendo en tela de juicio los orígenes, límites, y métodos de estos. El estudio humano, alumbrado por los avances científicos y sin un freno en el terreno de la imaginación, ha querido interpretar sus fundamentos de manera transcendental, por esto Hume irrumpe para ponerlos en el lugar que le corresponde, y ese lugar se consigue restándole importancia metafísica. Desde su primera obra *Tratado de la naturaleza humana*, pasando por el resto de títulos de este autor en contra de la religión y concepciones convencionales, la filosofía será más verdadera cuanto más tenga de metodología científica, un pensamiento que heredará Kant (aunque un poco más suavizado), y más tarde Wittgenstein en una de sus etapas. El estudio filosófico ya no puede permitirse usar conceptos abstractos y ambiguos alejados demasiado de la realidad, sino que ha de recurrir en todo momento a la experiencia y a sus impresiones para matizar y especializar cada idea del lenguaje humano. Como prueba de todo lo dicho, el reconocido intérprete de Hume, Barry Stroud, confirma lo comentado hasta ahora:

Las matemáticas y la ciencia empírica constituían el dominio del conocimiento “auténtico”, y puesto que la filosofía misma no pertenecía a ninguna de estas disciplinas, sólo sería un estudio digno si pudiera acomodarse de alguna manera dentro o al lado de la empresa científica. (Stroud, 1986, 322)

Como dijimos en los inicios de este primer capítulo, la “ciencia del hombre” que añoraba el filósofo escocés tendrá como límite la realidad. Una realidad compuesta de impresiones, y las ideas producidas de esas últimas se deberán guiar por la experiencia limitada con una metodología empírica, y una actitud científica y psicológica.

Por último, para cerrar este viaje a través de la tradicional doctrina empirista anglosajona es necesario ver qué se puede entender por ciencia. Este conocimiento humano tan elevado e imprescindible para la existencia, posiblemente sea una de las claves que nos distinguen de los animales si hablamos desde una postura humeana. ¿Acaso no nos distinguimos de muchos más elementos mentales frente al resto de seres vivos? Para David Hume no, dejando entrever cómo las

similitudes con nuestros compañeros animales son superiores respecto al resto de cosas que nos pueda separar. Así, un siglo antes del nacimiento de Darwin, el filósofo escocés ya era un amigo de los animales, alguien que no apostaba por una superioridad intelectual humana, ni por un antropocentrismo desorbitado como el resto de sus contemporáneos. Muy al contrario que René Descartes, él no pensaba en los animales como meras máquinas, objetos sin sentimientos que estuvieran potencialmente al servicio de las personas. Nada más lejos de la realidad, elevó a los animales al mismo nivel que nosotros, al fin y al cabo ya no había motivos metafísicos ni saberes divinos que hicieran especiales a los hombres y mujeres. No es casualidad cómo en *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, antes de empezar a hablar acerca de animales, desarrolle el concepto de *analogía*. Según él, únicamente hará falta un pequeño estudio anatómico de los animales para darnos cuenta de qué manera conocen, y si avanza el estudio del conocimiento humano también lo seguirá la investigación del aprendizaje animal, y viceversa. En un resumen: la forma humana de entendimiento se puede traspasar a los animales. La afirmación precedente se encuentra respaldada por dos motivos, siendo el primero la experiencia, forma universal de conocimiento, los animales aprenderían de aquella e inclusive inferirían de algunos sucesos ciertas causas. El segundo motivo consiste más en una aclaración que otra cosa, ya que advierte que las inferencias lógicas que practican los animales en torno a la realidad no implican algún poder de razonamiento, y es que este hecho ¡también se da en niños y niñas, adultos, y en los filósofos y filósofas más eruditos!:

[...] es imposible que esta inferencia del animal pueda fundarse en cualquier proceso de argumentación o razonamiento en virtud del cual concluya que acontecimientos semejantes han de seguirse de objetos semejantes y que el curso de la naturaleza será siempre uniforme en sus operaciones...Por tanto, los animales no se guían en estas inferencias por el razonamiento; tampoco los niños, como tampoco la mayor parte de la humanidad...tampoco se guían por él los mismos filósofos. (Hume, 1748 [2001], 143)

La cita anterior es sorprendente, y nos remite a lo que con antelación introducimos a lo largo de estas páginas: la *intuición*. Los animales no son tan diferentes de los humanos para el pensador escocés, y ambos guían sus vidas por “una especie de instinto o fuerza mecánica que actúa en nosotros sin que la conozcamos” (Hume, 1748 [2001], 145-146), he aquí un cierto determinismo. En la siguiente sección se presentará el pensamiento de William James, y tras ello tendremos tiempo de analizar algunas cuestiones específicas, pero ya adelantamos que una de esas será en lo referente a la “verdad”, donde si para Hume estamos viendo cómo los animales pueden experimentar el mundo de una forma demasiado similar a la nuestra, implicará una controversia con James y su

relación de verdad con utilidad. Pero como hemos dicho, no queremos entremezclar datos, por ello lo explicaremos más adelante.

I.X

LA CIENCIA COMO GUÍA DEL SISTEMA FILOSÓFICO

Antes de concluir y ponerle el broche final a la doctrina humeana, recapitemos todo lo presentado para no perdernos. Primero clasificamos los conceptos principales de Hume que sostienen los pilares de su filosofía, siendo cada uno de estos piezas interconectadas que garantizan el conocimiento humano, y la estructura mental de hombres y mujeres. Impresiones, ideas, imaginación, memoria, etc., en fin, una serie de conceptos basados en la experiencia y el escepticismo. Explicado en las primeras páginas, aquello que llamamos realidad es una amalgama de impresiones cuyo origen es desconocido; la verdad de las matemáticas es más bien probabilidad de experiencia; la naturaleza y sus animales, epistemológicamente hablando, no son tan diferentes a la raza humana; por otra parte, la ciencia se puede decir que es una de las prácticas más humanizantes, pues limita nuestras existencias con el resto de seres y cosas, pero ¿qué es exactamente la ciencia?

Bien, para encontrar respuesta a la última interrogativa del párrafo anterior, nuestro filósofo anglosajón empieza por reconocer que la raza humana es una especie racional, así, heredando la definición clásica de los griegos, los hombres y mujeres son animales racionales que sienten placer con la ciencia y el saber en general. Es en el conocimiento científico donde no existe espacio para las supersticiones, conceptos etéreos, ni “quimeras”⁶. En la época actual, entendemos por ciencia muchos campos, cada uno con un objeto de estudio diferente, pero Hume hablaba sobre todo de aritmética, álgebra, y geometría, siendo las dos primeras, como ya vimos, las únicas ciencias de “una perfecta exactitud y certeza”⁷, pero sin ser transcendentales, sino más bien su condición se la debe a ser un “artificio” humano. Con lo escrito, nuestro pensador anglosajón desprestigia la moral como ciencia, produciendo los primeros temblores en este campo de estudio, siempre y cuando admitamos la idea empirista de unir posibilidad de conocimiento científico, y por tanto más verosimilitud, con las “relaciones humeanas”: “Existe la opinión [...] de que la moralidad es susceptible de demostración [...] Sin embargo [...] Es indiscutible [...] que la moralidad no consiste

6 Término del propio Hume.

7 Hume, 1737 [2012], 72.

en algunas de estas relaciones ni su sentido en su descubrimiento” (Hume, 1737 [2012], 406). Básicamente, se podría decir que las ciencias morales depositan sus principios en el *sentimiento* moral. Sin embargo, las ciencias exactas y la filosofía natural (física ante todo) se regulan gracias a las cuatros relaciones que ya sabemos: *semejanza*, *contraste*, *grados de una cualidad*, y en último lugar pero no menos importante, *proporción de cantidad o número*. La física sería un saber que recoge verdades de *cuestiones de hechos*, aquel saber que se adquiere por hechos de una experiencia contingente, no asegurada con alguna causalidad eterna, sin certeza plena ni probabilidad, de esta forma y sin tapujos nos afirma que las ciencias sostenidas en hechos nunca pueden llegar a demostrarse (como sí es posible con los números y ciencias de cantidades): “me parece que los únicos objetos de las ciencias abstractas o demostrativas son la cantidad y el número...Todas las demás investigaciones de los hombres se refieren sólo a hechos [*matter of fact*] y existencias; y éstos son evidentemente incapaces de ser demostrados”⁸. Por otra parte, es curioso que Hume a lo largo de su vida negará la idea de un *Yo* personal, y cualquier tipo de *identidad* propia que posea cualquier cosa, sin embargo, la relación de identidad es un principio que no puede desprenderse, y él lo sabe. La identidad personal es un hecho, su realidad es imposible de eludir, como bien remarca Montes Fuentes: “Hume no negaría [...] la identidad lógica. Esta es el presupuesto básico de todo conocimiento basado en la relación de ideas. La identidad fundamenta el conocimiento matemático” (Montes Fuentes, 1991, 41). Por ende, la ciencia es posible gracias a eso también.

Con lo dicho a lo largo de este capítulo, se puede afirmar que poseemos las bases de la doctrina gnoseológica de David Hume. Ya hemos visto los conceptos e ideas claves que justificarán posteriormente su pensamiento acerca de qué es la verdad, qué valor le queda a la metafísica, o qué podemos conocer del mundo exterior. Se podría decir que Hume llevó a cabo una verdadera empresa a la que pocos se atrevían –o para la que no han tenido el suficiente talento– redactando una completa teoría deconstructivista, para luego construir sobre tierra nueva una forma diferente de ver el mundo. Básicamente, arrasó los cimientos de una metafísica que se encontraba tambaleante desde Isaac Newton, y levantó –inspirado en las metodologías y avances de este último⁹– un edificio conceptual sin el cual la cultura occidental de hoy no sería la misma. ¿Y qué conclusión nos podemos guardar en nuestras memorias tras un escepticismo arraigado en los saberes humanos que durante milenios se han ocultado en idealizaciones? Sin duda, gracias a Hume y su escepticismo la filosofía ha sido más precavida y crítica con el pensamiento idealista, la metafísica, sus prejuicios, las supersticiones, y en definitiva, las “quimeras” que nublaban a la

8 Stroud en referencia a Hume y su obra *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. (Stroud, 1977 [1986], 163-165.

9 Como bien señala el Dr. Rodríguez Valls: “Hume pretende ser, como se le ha llamado tantas veces, el “Newton de las ciencias morales” (Rodríguez Valls, 1991, 48).

razón. En efecto, la conclusión, y en parte consuelo, que el escritor escocés saca es parecido a lo que podríamos llamar un escepticismo académico. “Escepticismo” en el sentido de ser críticos, y dudar hasta de la última verdad que pensemos (p. ej. la salida del sol por las mañanas no es un conocimiento fiable del todo), ser conscientes de nuestra finitud intelectual y propia ignorancia; segundo, “académico” pues los hombres y mujeres no podrían vivir si a cada segundo dudasen que el suelo que pisan se puede derrumbar, de ahí que dicho escepticismo sea difícil aplicarlo fuera de las aulas de filosofía y ciencias.

Tras todo lo explicado, y por el bien de alcanzar una idea general de su doctrina, libre de confusión y aspecto sombrío, quedémonos en este punto, ya que es un bagaje intelectual más que suficiente para juzgar la teoría empirista humeana contra el pensamiento pragmatista jamesiano. Sin embargo, veamos antes qué ideas defiende el filósofo William James.

CAPÍTULO II

EL PENSAMIENTO PRAGMATISTA DE WILLIAM JAMES

Soy consciente de la extrañeza que debe producir en algunos de ustedes oírme decir que una idea es “verdadera” mientras resulte de provecho para nuestras vidas. Pero tendrán que admitir de buena gana que, en la medida en que procure provecho, es buena.

James

II.I

¿QUÉ SIGNIFICA PRAGMATISMO?

Si bien la gran mayoría de filósofos y filósofas creen tener una idea acerca de la doctrina pragmatista, posiblemente un gran número estén errando en su concepción. Esto es algo de lo que ya el propio James se lamentaba en sus obras: “Creo que se podían haber evitado muchas discusiones vanas si nuestros críticos hubieran esperado a que hubiésemos transmitido apropiadamente nuestro mensaje” (James, 1907 [2000], 53). Para aclarar qué entiende realmente el padre del pragmatismo y de la psicología, William James, y poder así tener las herramientas necesarias para seguir con nuestra investigación acerca de “cuál es la corriente filosófica más coherente de las dos que estamos viendo” –en el sentido de soportar mejor las críticas y proporcionar una comprensión más amplia de la realidad– indagaremos principalmente en las siguientes obras: *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*; *El significado de la verdad*; *La voluntad de creer*, y *Principios de Psicología*.

Hay muchas formas de observar la historia de la filosofía, desde un punto materialista hasta teleológico pasando por uno historicista o generacional, pero el enfoque que realmente interesa a nuestro autor es desde los *temperamentos* humanos: “En gran medida, la historia de la filosofía es un choque de temperamentos humanos” (James, 1907 [2000], 57). De acuerdo con James, los filósofos se han pasado siglos debatiendo para reafirmar, no la verdad, sino sus temperamentos, dando así lugar a dos grandes vertientes: empiristas y racionalistas. Los primeros piensan que únicamente hay hechos en el mundo, y todas las ideas humanas proceden de ahí en mayor o menor medida, interviniendo siempre la subjetividad a la hora de conocer la realidad; los segundos son idealistas, encuentran una realidad superior detrás de los hechos, su mundo ya viene dado por leyes universales y eternas que deben descifrar: “en filosofía se expresa un contraste [...] con los términos “racionalista” y “empirista”. “Empirista” significa amante de los hechos en toda su cruda variedad. “Racionalista” significa devoto a principios abstractos y eternos” (James, 1907 [2000], 59). Para mayor claridad sobre qué se entiende por empirismo y racionalismo en el pragmatismo adjuntamos un esquema sobre las principales diferencias¹⁰:

10 Tabla adaptada a partir del esquema que aparece en la obra *Pragmatismo* (James, 1907 [2000], 60).

Espíritu selecto	Espíritu rudo
Racionalista (atiende a “principios”)	Empirista (atiende a “hechos”)
Intelectualista	Sensacionista
Idealista	Materialista
Optimista	Pesimista
Religioso	Irreligioso
A favor del libre Albedrío	Fatalista
Monista	Pluralista
Dogmático	Escéptico

Independientemente de que se esté de acuerdo o no con la división de James, ¿por qué es necesario presentar qué se entiende por empirismo y racionalismo? Básicamente por ser los pilares fundamentales de su teoría pragmática. Como iremos viendo, los elementos tanto de una como de otra corriente se añadirán al pragmatismo norteamericano, que intentará coordinar los distintos conceptos, haciendo el esfuerzo de encajar ciertas ideas opuestas, una empresa tal que nos recuerda al intento de unificación kantiana de la metafísica con el método científico, pero más flexible. Al fin y al cabo, ambas tienen rasgos buenos como atender a los hechos y visionar unos ideales de fondo, o considerar una realidad monista admitiendo la riqueza que aporta el pluralismo: “La mayoría de nosotros anhela las cosas buenas de uno y otro lado. Claro que los hechos son buenos [...] pero los principios también son buenos” (James, 1907 [2000], 61). Es curioso cómo la corriente filosófica que estamos exponiendo llegará a acoger incluso un *monismo pluralista*. ¿Cómo se entiende esto? Lo explicaremos más adelante, pero si algo debemos de tener en cuenta para seguir indagando en el tema es la necesidad de que el lector posea una mente abierta para las ideas excéntricas que el filósofo norteamericano concibe, pues habitualmente se salen de las estructuras filosóficas convencionales.

El pragmatismo es inconformista, no desea elegir entre lo menos malo. Añora un empirismo –representado por la ciencia– a la vez que una filosofía religiosa –representada por un idealismo trascendental–, sin embargo hay que reconocer los lados negativos que ambas posturas arrastran

consigo. La filosofía religiosa, como Nietzsche afirmaba y James¹¹ reafirmó, es cegada por la metafísica y sus ideas eternas, olvidando por completo el mundo terrenal en el que vivimos, un planeta imperfecto y contingente: “Los filósofos más absolutistas viven a un nivel tan alto de abstracción que nunca tratan de bajar a tierra” (James, 1907 [2000], 64). A lo largo de este capítulo podremos ir viendo cómo James es claramente un filósofo mucho más empirista que racionalista, pero en su afán de conciliar ambas posturas admitirá algunos conceptos racionalistas de la tabla mostrada en la página anterior. En resumen, se puede decir que el pensamiento pragmático se presenta con un fin reconciliador, un punto de encuentro para los dispares temperamentos humanos: “Ofrezco una filosofía que puede satisfacer ambas exigencias y que tiene el extraño nombre de pragmatismo [...] Puede ser religiosa como el racionalismo, pero, al mismo tiempo, mantiene como el empirismo, el más estrecho contacto con los hechos” (James, 1907 [2000], 72-73).

Concretamente, los temperamentos suelen chocar sobre todo en los debates metafísicos. Solamente hace falta echar la mirada hacia el pasado para encontrar que en más de dos milenios los argumentos metafísicos no han dejado de ir y venir por ambos lados filosóficos, tanto idealistas como empiristas, unos venerando un mundo invisible, otros negando una metafísica que no se reduce a hechos. No es de extrañar que ante la desesperación de contemplar un conflicto que parece más eterno que las propias ideas metafísicas, James establezca el pragmatismo como un:

[...] método para resolver disputas metafísicas que de otra manera podrían resultar interminables [...] y en tales casos, el método pragmático trata de interpretar a cada una de esas ideas señalando sus respectivas consecuencias prácticas. (James, 1907 [2000], 79)

He aquí la descripción de pragmatismo y su significado. Esta corriente de pensamiento, como hemos mencionado, es una alternativa para salir del bucle entre las respuestas idealistas y las empiristas acerca de la metafísica y su visión del mundo. Pero, si estamos atentos, el pragmatismo técnicamente no es una postura filosófica que aspire a liderar una visión homogénea de la realidad, sino que atendiendo a los detalles, James utiliza específicamente la palabra “método” en la cita anterior. El uso de ese término no es por equivocación, más bien al contrario, es algo que define demasiado bien qué es el pragmatismo, ahora bien, ¿en qué consiste este método? Tomando el modelo del “principio pragmático”¹² de Peirce, James distingue tres aspectos que conforman al método: *efectos*, *sensaciones*, y *reacciones*:

11 Lector de muchas obras nietzschianas. El filósofo, Pietro Gori ya ha trabajado en profundidad las relaciones del pensamiento de Nietzsche con James y Mach, entre otros. Para saber más: *Nietzsche y el perspectivismo*, 2017, (57, y sigs.). Y también su artículo: *Nietzsche on Truth: a Pragmatic View?*, 2013, (71-90).

12 También llamado comúnmente con el nombre de “máxima pragmática”.

Así pues, para lograr una perfecta claridad en nuestros pensamientos sobre un objeto, sólo necesitamos considerar qué efectos concebibles de índole práctica podría entrañar ese objeto, qué sensaciones hemos de preparar sobre él, y qué reacciones habremos de preparar. (James, 1096 [2000], 80)

Como parte de su visión empirista, las sensaciones son relevantes tanto para la epistemología como para el método de investigación, pero tiene en cuenta dos elementos innovadores, a saber, los efectos y las reacciones, que guardan estrecha relación con la “psicología funcional” (antecesora de la psicología conductista del siglo XX), que tanto difundió James. Por un lado, los efectos son la medida de nuestros juicios, además de ser en cierto sentido objetivos (al ser una cualidad del objeto); por otro, las reacciones y las sensaciones, como señala en el fragmento anterior, son elementos¹³ “[que] hemos de preparar”, por lo que parece que ya forman parte de la subjetividad humana, y es precisamente donde reside la verdad o falsedad de las ideas, y del mundo en general. De manera sencilla, la objetividad del conocimiento reside en los efectos que producen los objetos (se consideran “hechos”, y no poseen en un principio verdad o falsedad), por otro, el propio individuo (un sujeto libre¹⁴) es quien padece esos efectos y a partir de ellos produce sus propias sensaciones¹⁵ junto con alguna respuesta, entrando ya en un plano del conocimiento mental, más subjetivo y particular, un estado en el que ya se ponen en relación los hechos con las típicas categorías de “verdadero” o “falso”.

Por todo lo dicho, James deduce que son los efectos prácticos y ningún otro principio el que debe acercarnos a la verdad, pues opiniones hay muchas pero efectos prácticos no¹⁶. De nada sirve debatir, por ejemplo, si el origen del universo tiene una causa divina o material (en el más amplio sentido de la palabra), si el resultado es el mismo, si el universo transcurrirá igual. Al fin y al cabo, poner el acento en los efectos prácticos es simplemente establecer un punto de encuentro entre tantas opiniones (todas ellas con un punto de verdad, para James), una especie de consenso que permita disminuir el número de discusiones banales a lo largo de la historia y así aprovechar nuestros esfuerzos en estudios que realmente puedan llevarnos a algo más que la mera opinión, si no a la verdad metafísica, al menos a un acuerdo. Realmente esto no es una novedad del momento, parece que Sócrates, Aristóteles, Locke, Berkeley, y el mismo Hume fueron ya precursores de tal corriente, al menos para este autor, anunciando a la vez cómo el pragmatismo es una actitud empirista que va más allá, es decir, hacia un empirismo radical: “El pragmatismo representa [...] la

13 La noción de “elemento” posiblemente James la toma de Mach.

14 En James, el individuo es libre, y no está determinado en sus acciones –como afirmaban los pensadores deterministas–. Al fin y al cabo, él defiende un fuerte “personalismo” (la defensa de la existencia de un “Yo”).

15 El cuerpo humano es el que crea las sensaciones, no los objetos. (cf. James, 1890 [1909]).

16 Para saber más ver *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*. (De Salas, Jaime. Martín, Félix. 2005).

actitud empirista [...] de una forma más radical y a la vez menos objetable que la hasta ahora adoptada.” (James, 1907 [2000], 83). Ahora bien, ¿realmente Hume tenía lo que se podría considerar una actitud pragmatista tal y como afirmaba James? Realmente esto no es del todo así, pues, aunque fue un hombre práctico, no por ello redujo la verdad a la utilidad, ya que si bien James relacionaba directamente verdad con utilidad, Hume, en cambio, antes de valorar la utilidad de una verdad la pasaba antes por el filtro de la razón. Como argumenta el Dr. Rodríguez Valls:

[...] como puede verse, el esfuerzo por alcanzar lo más útil, identificando con lo más real, es sólo una pretensión de alcanzar lo real, no su logro efectivo. De ahí que en un razonamiento tal se supongan, al menos, dos cosas: que lo útil es idéntico a lo real [...] y, segundo, que el sólo esfuerzo por obtener lo útil es equivalente a haber alcanzado la conciencia reflexiva de la verdad. Hume consideraría desacertadas tales suposiciones ya que no se obtiene una visión interna de las cosas por el hecho de que se alcance un concepto a través del cual obtenemos el mayor beneficio. (Rodríguez Valls, 1991, 55).

Hemos mencionado hasta aquí que el pragmatismo es solamente un “método”, que no busca en sí una idea concreta o encontrar respuestas a un enigma, además, este método es más radical que el usado por los empiristas tradicionales, pudiéndose considerar un empirismo radical –que no positivista. Es una posición anti-intelectualista y nominalista, donde también muchos ven en ella más que un simple método, a saber, una “teoría de la verdad” propiamente dicha. La verdad, tanto para Schiller, Dewey, y James¹⁷, es un producto de la experiencia, y nuestras ideas serán más verdaderas mientras mejor se combinen con el resto de nuestras vivencias. No pasemos por alto el trasfondo de este mensaje. Ya las ideas no tienen necesariamente que ser verdaderas si se adecuan exactamente a la realidad, a la esencia de los objetos, eso es lo de menos, lo relevante es su *valor instrumental*, si sirven para desarrollar nuestras vidas y son coherentes con otras de nuestras ideas – además de mostrar el matiz nietzschiano que posee el pragmatismo clásico al ver el mundo desde la individualidad y no desde el pensamiento de otros. Como muchos lectores intuirán, la teoría darwinista subyace debajo de esta estructura, las ideas serán medios para la supervivencia, y así es irrelevante si hay correspondencia con su objeto mientras que sirvan para desarrollar nuestra existencia:

James aprendió [...] la pertinencia de la teoría de la evolución para toda una hueste de cuestiones que, en principio, no parecían estrictamente biológicas. Pues bien, el pragmatismo toma como supuestos básicos el que conceptos tales como “conocimiento”, “significado” o “verdad” tienen que explicarse como resultado de un

17 El mismo James menciona en sus textos a Dewey y a Peirce resaltando sus similitudes con ello. Para saber más acerca de la diferencia entre estos autores pragmatistas, ver: Ramón del Castillo y su obra *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*. (Del Castillo, 1995).

Al fin y al cabo, las distintas escuelas filosóficas, para este autor, son diferentes maneras de entender la vida, un refugio que da un sentido, o sin sentido, a la realidad pero que en el fondo nos ayuda para seguir viviendo. De aquí que James identifique en ocasiones su pragmatismo con el “humanismo” de Schiller, y viceversa, pues al fin y al cabo, ambos autores arremetían contra el edificio lógico y racional procedente de la filosofía de Descartes, que de alguna manera seguía presente aún a lo largo del siglo XIX, sin ser consciente este último de cómo aquella racionalidad no es más que un escudo para afrontar la vida. Ese punto de vista se puede justificar por tres motivos básicos: 1°. Teniendo en cuenta su visión utilitarista, los individuos se mueven por interés para sobrevivir en la naturaleza, y por ende, sus pensamientos deben de estar exclusivamente orientados a ello (el equilibrio mental que proporciona una teoría también es un factor de supervivencia); 2°. En el pragmatismo no hay una verdad arraigada en los objetos, sino que es una cualidad que proyecta el sujeto en el mundo, así, cada forma de ver la vida es tan legítima que las demás precisamente por no tener una verdad superior donde medirla. 3°. James es en cierta medida heredero de Nietzsche (quien consideraba a todo libro de filosofía o científico como una huida del mundo real, un rechazo de la vida), y por ello quizás también valorase las distintas posiciones filosóficas como un “escudo” ante la incierta vida, aunque James en vez de verlo ya como algo negativo, lo tomará más bien como algo positivo y constituyente de la naturaleza humana. Estas son las tres razones que pueden el sentido a la visión jamesiana acerca de la utilidad de la propia filosofía, sin embargo, se deja total libertad al lector para que valore si tales ideas son viables.

Entonces, si aceptamos que la visión pragmática tiene raíces evolucionistas, no nos extrañará la generalización de sus principios a todos los pensamientos humanos, y con ello, a las distintas filosofías. La siguiente frase del pensador italiano, Papini, quizás identifique exageradamente bien aquello que el filósofo norteamericano piensa acerca de qué posición debe tener el pragmatismo entre el resto de corrientes filosóficas: “el pragmatismo se coloca en medio de nuestras teorías como un pasillo de hotel” (Papini citado por James, 1907 [2000], 85). Todas las posiciones filosóficas, desde el empirismo hasta el racionalismo, el perspectivismo, el existencialismo, etc., antes de convertirse en lo que son, han de pasar por el pensamiento pragmático, tal y como si de un huésped se tratase, que antes de llegar a su habitación tiene que recorrer el pasillo pragmatista que conecta todos los cuartos del pensamiento.

II.II EL PROCESO COGNOSCENTE

Una vez hemos precisado el lugar del pensamiento pragmatista entre las diferentes corrientes filosóficas, toca ver qué procesos mentales y físicos intervienen en la creación de ideas humanas. Si bien Hume trabajó arduamente por detallar cada elemento del conocimiento, sus tipos de relaciones y factores subjetivos (memoria, imaginación, etc.) desde una perspectiva filosófica, James toma sus ideas del mecanismo perceptivo del cerebro centrado más en la fisonomía y psicología humana, aunque no por ello sin dejar de absorber gran parte de las explicaciones empiristas anglosajonas sobre este tema –en especial la doctrina humeana. Esas novedades que él aporta de su propia cosecha serán lo que veamos en este segundo punto, el cual se deberá de tener muy en consideración para comprender su pensamiento en general, dado que la teoría del conocimiento es una parte fundamental de la doctrina pragmatista.

Lo primero que se debe mencionar es la composición mental del individuo y cómo funciona. Dentro de la corriente clásica del pragmatismo se da un fuerte “personalismo”, es decir, una revalorización del sujeto y sus aportaciones activas al conocimiento y a las verdades del mundo, algo que llevaba siendo infravalorado por los empiristas seguidores de Hume (p. ej. Mach¹⁸). Esa importancia del sujeto en James estará presente a la hora de reutilizar conceptos ya existente dentro del ámbito filosófico (memoria, sensación, etc.) pero dándole un nuevo significado a unos, y a otros simplemente añadiéndoles algunos matices con base en sus investigaciones en psicología.

En la segunda parte de *Principios de psicología*, dedicada exclusivamente a la percepción externa del sujeto, se establece una serie de términos claves que son un híbrido entre filosofía y ciencia y que nos ayudan a comprender la epistemología jamesiana. Empezando por desarrollar su teoría, partamos de la distinción entre *sensación* y *percepción*, unos conceptos que si bien Hume fue de los primeros en definir concienzudamente sus diferencias (siendo la “percepción” un nombre genérico que englobaba tanto a las *impresiones* como las *ideas*, y la “sensación” un producto del primer grupo¹⁹), James les dará un sentido nuevo para descubrir de qué manera los humanos perciben la realidad y generan ideas. Para él, tanto la sensación como la percepción son procesos mentales a través de los cuales conocemos el mundo objetivo, además, estos procesos se refieren a *funciones* mentales, y no a *hechos*: “Las palabras sensación y percepción [...] Las dos designan

18 “Por la gran importancia que tiene (no sólo para el individuo, sino para la especie), la unión de los conceptos «yo» y «cuerpo» se hacen instintivos y aparecen con fuerza primordial. Pero en ciertos casos especiales en que ya no se trata de fines prácticos, sino que el fin es el conocimiento en sí mismo, esta delimitación debe reputarse como insuficiente, contraproducente, insostenible.” (Mach, 1886 [1987], 21).

19 Para más información, ver capítulo I de este trabajo, apartado II “Las percepciones como fundamento del conocimiento”.

procesos mediante los cuales conocemos un mundo objetivo; [...] Se trata, por consiguiente, de nombres para designar distintas *funciones* cognoscitivas, no para expresar diferentes especies de *hechos* mentales.” (James, 1890 [1909], 1). Cuando habla de “funciones” mentales, no lo toma en sentido filosófico, sino más bien científico pues son los procesos neuronales aquellos que posibilitan la existencia de los dos anteriores, por ello no son “hechos mentales”.

Prosiguiendo con su teoría del conocimiento, se especifica que las sensaciones son cualidades (frío, calor, rojez, dureza...) captadas de los objetos, y mientras menos estén en relación con otros objetos más se estará acercando el “espíritu a la pura sensación”. Su definición de sensación es la siguiente: “*La sensación, por consiguiente, en tanto que tomemos el punto de vista analítico, difiere de la percepción solamente en la extrema simplicidad de su objeto o contenido.* Su función es la de mero conocimiento de un hecho.” (James, 1890 [1909], 2). Esto quiere decir que si para Hume solo había impresiones, para James aquellas impresiones serían únicamente sensaciones que dan un salto hacia algo más básico: los hechos²⁰. Y es que en este punto del argumento se debe de añadir un dato extremadamente particular –adjunta una nota a pie de página de su libro–, a saber, las sensaciones son en cierta medida “hechos” subjetivos: “[...] puesto que el proceso que produce la sensación es múltiple, la sensación considerada como un hecho subjetivo debe ser compuesta también”. Simplificando, las sensaciones humanas son producidas por el cerebro (por sus nervios, conexiones, etc.²¹), y sirven como instrumento para conocer las cualidades básicas de un objeto particular cuando se presenta por primera vez ante un sujeto, por ello se establece una relación entre la sensación y el hecho. Por ejemplo, cuando un niño toma un zumo de limón por primera vez, posiblemente captará una sensación general, es decir, un primer hecho. Más tarde, a medida que vaya bebiendo el zumo, su cerebro irá distinguiendo cualidades (acidez, frío, azucarado...), considerándose ya un segundo hecho o momento del conocimiento. Con palabras del autor: “El espíritu del niño gozando el simple sabor de limonada y el mismo niño desenvolviéndose y analizando, son dos condiciones enteramente diferentes. Subjetivamente considerados los dos estados de espíritu son distintas especies de hechos.” (James, 1890 [1909], 2).

Pasando a las percepciones, James es breve: su función “es el conocimiento *sobre* un hecho” (cf. James, 1890 [1909], 3). Es interesante destacar que tanto las percepciones como las sensaciones son captadas directamente desde el objeto que las produce, no hay ningún tipo de intermediarios, por eso percibimos el objeto como, según él, “*inmediatamente presente en la realidad exterior*”, he aquí un síntoma de su agrado por la fenomenología hurssealiana, aunque algo que Hume criticaría – y que de hecho desarrollaremos en el capítulo III, apartado I. Así pues, la diferencia clave entre el

20 Unos hechos que en su obra *Pragmatismo* (que es posterior a los *Principios de psicología*) especificará que siempre terminan siendo subjetivos, es decir, acaban siendo convertidos en interpretaciones.

21 Una posición que reduce los procesos mentales a todo proceso cerebral.

pensar y concebir una idea con la *percepción* es que sus objetos son de diferente naturaleza, para los primeros no se presenta en su “aspecto físico inmediato”, para el segundo sí. Pero, de nuevo, todo esto es argumentado desde un aspecto fisiológico –de aquí que desde el principio advirtiéramos de ser un “híbrido” entre filosofía y ciencia– así explica todo lo dicho:

Desde el punto de vista fisiológico las sensaciones y las percepciones difieren del “pensamiento” (en el más estrecho sentido de la palabra) en el hecho de que en su producción van envueltas corrientes nerviosas que vienen de la periferia. En la percepción estas corrientes nerviosas despiertan en la corteza extensos procesos asociativos o reproductivos; pero cuando las sensaciones ocurren solas o con un mínimum de percepción también se reducen al mínimum los procesos reproductivos que las acompañan.” (James, 1890 [1909], 3)

Precisamente en la diferencia entre sensación y percepción se encuentra la clave de todo el complejo sistema jamesiano acerca del conocimiento del mundo. Cuando uno lee las obras de este autor puede confundirse fácilmente y no saber identificar si la corriente pragmática habla de hechos o de interpretaciones en el mundo, en ciertos lugares como por ejemplo en *Pragmatismo*, o también en *El significado de la verdad*, donde afirma que básicamente hay interpretaciones, pero también que hay hechos y luego interpretaciones, entonces, ¿cuál es la solución? Esa se encuentra en el libro que hemos venido tratando en los párrafos anteriores, *Principios de psicología*, uno de los primeros que él escribió y que deja por respondida la anterior cuestión. Se trata de que el ser humano puede captar dos formas de conocimiento: hechos e interpretaciones. Los *hechos* son considerados como “la conciencia más primitiva” del sujeto, en otras palabras, se podría afirmar que se refiere a un estado de conocimiento donde aún no ha intervenido la conciencia, un primer momento donde el cuerpo percibe las sensaciones de la manera más pura posible y aún no ha sido reflexionado, es por ello que los hechos son objetivos. Por otra parte, cuando ante una sensación ya se da la reflexión, surge la conciencia y desde ahí se enriquece el conocimiento de aquel primero que obtuvo el cuerpo, empezando el individuo a darle matices y relacionándolo con otros objetos e ideas, por ende se habla ya de *interpretaciones*. Textualmente:

Está lejos de la verdad el que nuestro primer modo de sentir las cosas sea el sentimiento de ellas como subjetivo o mental; lo opuesto parece ser lo verdadero. Nuestro género de conciencia más primitivo, más instintivo menos desenvuelto, es el género objetivo; y solamente cuando la reflexión se desenvuelve llegamos a la conciencia de un mundo interior. Entonces nosotros lo enriquecemos cada vez más aún hasta el punto de llegar a ser idealistas, con el acicate del mundo exterior que era al principio el único que conocíamos. Pero la conciencia subjetiva consciente de sí misma como subjetiva, no existe en un principio. (James, 1890 [1909], 34).

Una vez dicho todo esto acerca de los hechos y las interpretaciones añadiremos algunas especificaciones más sobre ellas en los siguientes apartados²², pero por el momento es suficiente para la tarea que nos atañe en este punto. Sigamos analizando las estructuras cognitivas y el proceso del conocimiento.

Cuando James nos habla de la mente –también llamada a veces por el nombre de “sentido común”–, afirmar que se caracteriza por poseer una *constitución aditiva* del conocimiento humano. ¿A qué se refiere? A que nuestro conocimiento crece progresivamente, como si de una bola de nieve rodando por una colina se tratase, las ideas se van añadiendo una encima de otra haciéndose cada vez más grande, e implicando que ciertas ideas antiguas o prejuicios se mantengan a lo largo de nuestra existencia: “El pragmatismo no puede excluir de una seria consideración esta perspectiva pluralista de un mundo de constitución *aditiva*” (James, 1907 [2000], 150). No podemos deshacernos de los prejuicios a la hora de descubrir la realidad, ni tampoco abandonamos viejas ideas a no ser que circunstancias excepcionales nos obliguen a dejarlas de lado. “Más que renovar, lo que hacemos es parchar y remendar” nos dice James sobre nuestras ideas. La historia da la razón a James, desde los sistemas políticos hasta los avances científicos, o la ética, rara vez han roto radicalmente con los ideales del pasado, y estos mismos hechos son pruebas de la tendencia aditiva de la mente y sus ideas. Únicamente la experiencia vivida es capaz de cambiar las ideas de nuestra mente, y a su vez, al cambiar los prejuicios cambia nuestra realidad.

Si prestamos atención, hay una cierta analogía del conocimiento aditivo con el término de prejuicio y hábito humeano pero un tanto más modernizado. Ahora bien, si Hume atribuía objetividad a los hechos y a las experiencias, aunque subjetividad a las opiniones, James sí reconoce subjetividad a la hora de descubrir el mundo. Al igual que Nietzsche, el filósofo estadounidense piensa que “interpretamos” la realidad, y que las experiencias son tantas como personas hay en el mundo, extendiendo la subjetividad más allá de las opiniones. Hume no diría que interpretamos la realidad, James sí, he aquí una diferencia importante que desarrollaremos en el capítulo III. Mientras tanto, dejemos en acta la cita esencial del sentido común:

Pues bien, mi tesis es ésta: que nuestras formas básicas de pensar sobre las cosas son descubrimientos llevados a cabo por nuestros más remotos antepasados, descubrimientos que han logrado conservarse a través de la experiencia de tiempos posteriores. Constituyen una gran fase de equilibrio en el desarrollo de la mente humana, la fase del sentido común. (James, 1907 [2000], 152)

La mente humana ante el cúmulo de impresiones que recibe constantemente, necesita crear un sistema que permita gestionar la información, y de esta forma surge nuestro “sistema de conceptos”

22 En concreto la sección II.III, y II.IV.

y estructuras que dividen las ideas y las almacenan, denominada *Denkmittel* (“instrumento conceptual”). Estas ideas estructurales o *Denkmittel* condicionan nuestras experiencias pero a la vez son modificables, siendo su fin último ayudarnos a desenvolvernó en la vida (otra vez subyace el darwinismo y la perspectiva psicológica). Si nos remontamos al capítulo precedente, allí contábamos cómo Hume nos hablaba de una serie de *relaciones* mentales, *modos* y *sustancias* comunes a todos los humanos, y dentro de las relaciones hay siete tipos: semejanza; identidad; espacio y tiempo; cantidad o número; cualidad; contrariedad; y, causa-efecto. Pues bien, para James, las estructuras que ayudan a la mente a clasificar la experiencia y racionalizarla son: *cosa, lo mismo o lo diferente; géneros; mentes; cuerpos; un tiempo; un espacio; sujetos y atributos; influencias causales; lo imaginario; y lo real*. Acostumbrados ya a ellas, muchas veces somos ignorantes de su influencia en la mente, pues, han calado tanto en el lenguaje humano que los *Denkmittel* influyen incluso mucho más que cualquier filosofía o razonamiento más consolidada en todo este tiempo.

El sentido común, constituido por los *Denkmittel*, nos ayuda a comprender las cosas, pero eso no quita que tengamos por obligación cuestionarlos. James sitúa el papel del filósofo precisamente en la labor de sospechar de ellos y cuestionarlos, poniendo como ejemplo a seguir a Berkeley. Pero al fin y al cabo dudar de todo es una tarea ardua, quizás sea el motivo por el que se acepta en su pragmatismo la realidad y las sensaciones humanas como lo único verdadero, y todas las teorías que hagamos acerca de estas serán válidas en la medida que nos sean útiles en nuestra interacción con la realidad: “Todas nuestras teorías tienen un carácter *instrumental*, que son modos mentales de adaptación a la realidad” (James, 1907 [2000], 166). Al fin y al cabo, las ideas manejadas por la mente no son representaciones, sino que se hacen a medida que ganamos experiencia, y se confirman según su función en la práctica, por lo que dentro de la teoría pragmatista tiene sentido olvidarse de hablar de ideas verdaderas en sentido metafísico o real. Los hechos son, y nada más, es el sujeto quien le otorga verdad o falsedad.

Hasta ahora, hemos hablando acerca de la idea que tiene William James con respecto al papel del sujeto en el conocimiento, detallando los procesos y elementos que influyen en el conocimiento humano. Pues bien, una vez hablado del interior del individuo, pasemos al mundo exterior, un lugar donde no hay *sustancias* de ningún tipo, y mucho menos mentales –algo acorde con su pretensión de establecer la psicología como ciencia. Pasando la navaja del nominalismo por la idea de sustancia, curiosamente deja abierta la posibilidad de que pueda darse una única sustancia en el mundo que sea una idea útil –y por tanto verdadera– a un gran colectivo de personas, y esa es la Eucaristía cristiana: “Esta es la única aplicación pragmática de que tengo conocimiento, y es obvio que sólo pueden tratarla en serio aquellos que ya creen en la “presencia real” basándose en

otros fundamentos independientes” (James, 1907 [2000], 104). James no puede permitirse dejar caer la religión por completo si realmente quiere crear una teoría que reconcilie los dos polos del idealismo y el empirismo. Así, pensará que los seres humanos tendemos erróneamente a convertir los simples nombres en cosas reales entendidas como sustancias, salvo el tipo de sustancia que refleja la Eucaristía que es altamente útil para la vida diaria de los individuos que ya de por sí tienen fe en ella –el resto de ideas de otras sustancias que no sea esta carece de utilidad –y por ello son falsas. ¿Y la idea de Dios?, ¿es una sustancia o una transmutación de un nombre particular en cosa real? Esta pregunta valiosa para el pragmatismo la dejaremos para el apartado quinto “El valor de la religión”.

La sustancia no existe, pero, ¿y la materia? Hume a pesar de su empirismo basado en última instancia en impresiones, nos transmite una cierta ambigüedad sobre la materia y su realidad. James también parece no aclarar mucho si su posición empirista le empuja a ser escéptico con la materia, o si duda de su existencia al aceptar que únicamente conocemos percepciones. En efecto, parece que podemos afirmar que la materia será comprendida como aquellos efectos de las sensaciones, en sentido berkeleyano: “La sustancia material fue criticada por Berkeley [...] La crítica que Berkeley hizo de la noción de “materia” fue absolutamente pragmatista” (James, 1907 [2000], 105). En otras palabras, la *materia espiritual* o el inmaterialismo de Berkeley será visto por James como un símbolo pragmatista y en consecuencia como algo que acepta para su teoría. Este hecho supone un cierto alejamiento respecto a David Hume, ya que si recordamos las ideas de este último no parecían ser las propias de un filósofo inmaterialista, pues decir que sólo conocemos impresiones e ideas no es lo mismo que negar la materia (incluso en el *Tratado de la Naturaleza Humana* le da importancia al cuerpo físico). Podemos deducir de los argumentos precedentes que para James el cuerpo es de vital importancia para el conocimiento, un elemento donde va incluido el cerebro –y por tanto los procesos mentales–, aunque quizás no entienda la materialidad del cuerpo de una forma tan empirista como los filósofos reduccionistas modernos (p. ej. Churchland) –quienes casi practican metafísica al afirmar la existencia de cuerpos materiales existentes fuera del cerebro²³.

Hemos mencionado anteriormente que William James reducía en gran medida la idea de mente a procesos neuronales, y fuimos más allá al negar la idea de sustancia, e irónicamente terminamos anunciando que este pensador puede ser berkeleyano al ver la realidad como inmaterial. Está claro que algo falla, ¿se puede ser reduccionista, negar la sustancia, y luego insinuar que el mundo puede ser inmaterial? Parece un argumento un tanto excéntrico pero ya avisamos al

23 Paul Churchland es conocido por ser un defensor del “reduccionismo materialista” de la mente, al sustituir la dualidad mente-cuerpo por simplemente cuerpo y neuronas: “A mi modo de ver, la significación filosófica de esos resultados [de las ciencias naturales] reside en el apoyo que permite otorgar a las versiones reduccionista y eliminativa del materialismo.” (Churchland, 1984 [1999], 12). O también dice: “Sin ninguna duda [...] las causas de la conducta humana y animal son de naturaleza esencialmente física” (Churchland, 1984 [1999], 54).

principio de este capítulo que el pensamiento pragmatista es muy particular, y nos exige una mente abierta. Así, para salir del dilema anterior la siguiente cita es clave si deseamos una solución: “Es natural que la alusión a la sustancia material sugiera la doctrina del materialismo; pero el materialismo filosófico no implica necesariamente la creencia en la “materia” como un principio metafísico. Se puede negar la materia en este sentido [...] y, sin embargo, seguir siendo un materialista en su sentido más amplio.” (James, 2000, 107). Como vemos, la materia será entendida de una forma más particular en el pragmatismo, y aun siendo un tanto alejado este significado de “materia” de lo que estamos acostumbrados, debemos reconocer una cierta creatividad para intentar coordinar estos hechos con el idealismo, y sobre todo los avances en la teoría del conocimiento que facilitó su contribución psicologista.

II.III

LA RELACIÓN CREENCIA-REALIDAD

William James en *La voluntad de creer* indaga en la importancia de la creencia para el conocimiento del mundo. Para él, creencias y fe son sinónimos, por lo que no debe extrañarnos cuando habla de la fe cristiana o de la fe científica indistintamente. Su principal objetivo en esa obra es justificar la fe, y mostrar que cualquier clase de conocimiento, ya sea religioso, científico, o moral, son guiados por la fe. Así, inspirado en su pensamiento anti-intelectualista, no duda en criticar aquella exclusividad que la sociedad ha otorgado al espíritu lógico, subestimando las pasiones y la voluntad humana.

Para explicar cómo interactúan la creencia y la realidad es necesario asentar unas nociones previas que sostendrán toda la teoría posterior. Para empezar, el objeto que es sometido a una creencia se denomina *hipótesis*, o en palabras del propio autor son: “cualquier cosa que nos pueda ser propuesta como objeto de nuestra creencia” (James, 1897 [2003], 137). A su vez, las hipótesis pueden clasificarse en *vivas* o *muertas*, según nos ofrezcan una posibilidad real de aceptarlas, o si por el contrario están tan alejadas de nuestra actitud y manera de pensar que nos parezcan surrealistas y de ninguna forma veamos viable acoger dichas hipótesis. Dicho de otra forma, las vivas son aquellas hipótesis que tienen un mínimo de posibilidad de ser aceptadas como nuestras en el presente o en un futuro, las muertas son aquellas que hemos rechazado y que nunca más podremos volver aceptarlas debido a nuestra naturaleza “volitiva”. Un ejemplo es el siguiente:

Si os pido que creáis en Al Mahdi, la noción no establece conexión eléctrica alguna con vuestra naturaleza –se niega a brillar con credibilidad alguna. Como hipótesis es algo que está completamente muerto. Sin embargo para un árabe [...] la hipótesis está dentro de sus posibilidades mentales: está viva. (James, 1897 [2003], 137-138)

Como se puede deducir del ejemplo, las hipótesis pueden estar en dos estados a la vez sin que sea contradictorio o pierda su verdad: viva y muerta simultáneamente, para una parte del mundo tiene sentido, para la otra no. Por tanto, podemos afirmar que las hipótesis no son cualidades que posean los objetos, sino que el propio sujeto las proyecta hacia ellos por mera fe o creencia –y no por pura razón. Recordemos de nuevo que al igual que Hume, el sujeto tiene un gran valor al estudiar el mundo, y esto influirá mucho en la visión jamesiana a la hora de valorar las creencias o la fe.

Es interesante ver cómo las hipótesis son las condiciones de posibilidad de la acción, para James. Si las hipótesis nos resultan excesivamente familiares, y por ende vivas, nos llevan a la acción, o en palabras del propio autor: “El máximo grado de vivacidad de una hipótesis indica la voluntad de actuar irrevocablemente. De forma práctica, eso significa creer” (James, 1897 [2003], 138). Cuando decidimos entre dos hipótesis lo denominamos *opción*, y pueden dividirse en tres clases:

1. Vivas o muertas.
2. Obligadas o evitables: La primera se refiere al deber de escoger una hipótesis de entre varias dadas; las segundas serán aquellas opciones que nos permitan evadirla o declinarla.
3. Importantes o triviales.

Se puede considerar *genuina* una *opción* entre distintas hipótesis si la combinación de elementos son: obligada, importante, y viva. Tengamos también esto en cuenta no solo para el desarrollo de este apartado, sino también para cuando entremos en el punto VI “El enfoque científico”.

Una vez vistos los anteriores términos, añadamos la diferencia entre *naturaleza volitiva y pasional* frente al *intelecto*. Como ya adelantamos, el pensamiento pragmatista no infravalora las pasiones y las creencias o fe humanas, como suelen hacer las posiciones más dogmáticas, donde no solo incluimos al idealismo, sino además a muchos filósofos empiristas. Evidentemente el intelecto también es importante, aceptando que la voluntad individual no se puede cambiar por mero deseo (no podemos decidir creernos algo si sabemos que es falso), y el gran peso que tiene en ella la lógica. Textualmente reza así: “El hablar de creer por un acto de volición nuestro parece [...] sencillamente ridículo.” (James, 1897 [2003], 144). Ahora bien, en ningún momento debemos

olvidar que la intuición intelectual no es el único fundamento de nuestras opiniones y creencias: “si cualquiera da por supuesto en este punto que la intuición intelectual [...] o que la razón pura es lo que asienta por tanto nuestras opiniones, me temo que su posición iría bastante descaminada” (James, 1897 [2003], 147).

¿Pero qué es la “naturaleza volitiva” que en ocasiones hemos mencionado? No se trata exclusivamente de lo que comúnmente conocemos por voluntad (en el sentido de decisiones reflexionadas del individuo), sino que incluye “todos los factores de la creencia” para el pragmatismo: alegría, nostalgia, esperanza, prejuicio, etc. La naturaleza volitiva irónicamente no es el elemento determinante de la creencia o la fe, sino el “*prestigio* de las opiniones”. De acuerdo con Hume, James no reduce el sujeto a sí mismo como hizo Descartes, sino que lo entiende como parte de un colectivo del que no puede deshacerse, por ello, parecido a la idea de *hábito* y *costumbre*, el filósofo estadounidense acepta que la fe o creencia que reside en cada ser humano es en su mayor parte por la gran influencia recibida de las opiniones sociales y culturalmente aceptadas. Nuestras creencias respecto a la realidad se deben a la autoridad que las creencias ajenas nos imponen: “Nuestra fe es fe en la fe de algún otro, y esto ocurre la mayoría de las veces en los asuntos más importantes” (James, 1897 [2003], 149). Si aceptamos este axioma pragmático, podríamos explicar el fenómeno que actualmente se está dando en nuestras sociedades de justificar cualquier fe o creencia nuestra basándonos en la palabra de la ciencia, o de cualquier pensamiento político, filosófico, artístico, o religioso basado en las ideas de otra persona o colectivo con fama o autoridad. Es decir, la mayor parte de nuestro conocimiento se basa en la confianza en el testimonio ajeno. En cierta forma, esto tiene como trasfondo la visión alineada que la mayoría de personas tienen de la realidad, y he aquí donde relación creencia-realidad cobra su mayor sentido.

Aunque James no lo dice específicamente, podríamos interpretar a partir de lo presentado que vemos el mundo desde los ojos de otro u otra, idea que se apoya en este fragmento:

Nuestra fe es fe en la fe de algún otro, y esto ocurre la mayoría de las veces en los asuntos más importante. Nuestra creencia en la verdad misma, por ejemplo, en que hay una verdad, y que nuestras mentes y ella están hechas las unas para la otra, ¿qué es sino una apasionada afirmación de deseo, en el cual nuestro sistema social se apoya?” (James, 1897 [2003] , 149)

La realidad como hecho objetivo no existe para el pragmatismo, habiendo tantas realidades como creencias o fe haya en el mundo. Y esas creencias ni si quiera son del intelecto, sino de nuestra naturaleza volitiva y los prejuicios de personas con más autoridad, dándose un círculo vicioso. Desde el punto de vista del pragmatismo, los humanos no somos ángeles que puedan dejar de lado

sus experiencias, ideas previas, su cuerpo, y muchas más cosas para acceder al conocimiento puro, ¿pero hay una mínima posibilidad de ello? Si entendemos el “conocimiento puro” como un contenido de la conciencia realmente simple surgido por una sensación también simple (sin estar deformado por otras ideas o relaciones entre otros objetos), en *Principios de psicología* se afirma que en cierta medida sí, aunque no de manera absoluta: “Se podrá objetar que nunca tenemos un objeto o contenido realmente simple. Mi definición de la sensación no requiere que la simplicidad sea absoluta, sino sólo que sea extrema relativamente”. Como vemos, la relación de la fe o creencia con la realidad es sumamente importante para la teoría de la verdad pragmática.

Sin embargo, el *prestigio* de las opiniones ajenas no tendrían sentido para el sujeto cognoscente si carecieran de *utilidad*. Cuando parecía que nos estábamos alejando del utilitarismo pragmático volvemos a chocar con el principio de utilidad para acotar nuestras ideas y acciones. Así pues, no se consideraría ninguna creencia viable o con “vida” si en nada nos fuera útil. El concepto de interés al que tanto recurren los empiristas clásicos para justificar las actitudes humanas, nuestro pensador lo asume como suyo en su doctrina: “nosotros no creemos en los hechos y teorías para los que no encontramos utilidad” (James, 1897 [2003], 150). Y efectivamente, de este hecho no se libra nadie para el pragmatismo, desde los cristianos hasta los científicos, todos parten de un interés que proyectan en sus objetos de estudio, aunque de esto hablaremos en los siguientes apartados.

Las creencias o la fe son productos de nuestra naturaleza volitiva y pasional según la corriente pragmatista, que a su vez se guían por la utilidad que tienen para satisfacer nuestras pasiones, siendo en la mayoría de casos las opiniones de aquellas personas o colectivos la que aceptamos como nuestras, siendo todo este conjunto aquello que conforma toda nuestra realidad. Después de esto cabe preguntarse lo siguiente: ¿el ser humano es por naturaleza de la manera que hemos descrito, es decir, un ser que piensa de manera pasional e interesadamente, o bien es una actitud que puede cambiar si realmente se lo propone con el objetivo de ser más crítico y reconocer verdades por su propio razonamiento más que por sus sentimientos de empatía con otros? Concretamente sí, puede –y debe– cambiar. Parece que el ser humano es más libre de lo que el determinismo empirista humeano creía. Así para William James puede ser hasta un cierto punto dueño de sus pasiones y de este modo orientarlas para crear o escoger sus propias creencias (de “opción genuina”), algo que plantea firmemente en sus textos:

La tesis que defiende es, enunciada brevemente, ésta: *nuestra naturaleza pasional no sólo legítimamente puede, sino que debe, optar entre proposiciones, siempre que se trate de una opción genuina que no puede ser decidida, dada su naturaleza, tomando como base fundamentos intelectuales; pues decir, en tales circunstancias, “No decida usted, deja la cuestión abierta”, es en sí misma una decisión pasional –*

exactamente lo mismo que decidir sí o no –, y va acompañada por el mismo riesgo de perder la verdad
(James, 1897 [2003], 152)

Sin duda, el filósofo norteamericano plantea la posición pragmatista desde un punto dogmático, tal y como él lo llega a reconocer en ocasiones, rechazando por completo el escepticismo (pírrónico sobre todo), y con ello en parte el humeano, debido a que la búsqueda y fundamentación de la verdad es una tendencia humana, ya se sea un escéptico o un idealista. Todos buscan “acercarse” a la verdad o “dar” con la verdad. Sin embargo, si las ideas de gran parte de la población son dogmáticas (conscientes o no), la vía de acceso a las verdades es diferente, como vimos en el primer esquema de este capítulo (p.28), a saber: de modo *empírico* o de modo *absolutista*. Básicamente, de forma empirista es cuando la verdad es concebida como algo que nunca se puede asegurar, que tiene un grado de incertidumbre, pero no por eso se deja de explorarla e intentar alcanzarla; en oposición, la figura del absolutista cree que es posible alcanzar la verdad (universal y eterna), y una vez hallada no se puede dudar de esta. Ambas posiciones para James son un arma de doble filo, ya que la primera nos ayuda a evitar el error en nuestras investigaciones, y así a no hacer pasar por verdad algo que no es; sin embargo, esta actitud es culpable de que muchas verdades de la realidad se nos escapen. El miedo al error nos priva de alcanzar en algún momento la gloria, de descubrir aquello que el método empírico desecha por no adaptarse el objeto a sus cánones. La segunda, el modo absolutista, que defiende la certeza inquebrantable de la verdad, la adecuación del intelecto a la cosa, pero que llevada a sus más estrictas consecuencias genera monstruos como la Inquisición. Entonces, ¿con cuál de las dos nos debemos de quedar? Para el pensamiento pragmático no hay elección porque todos somos de por sí absolutistas: “todos nosotros somos absolutistas por instinto” (James, 1897 [2003], 155). Incluso el mayor escéptico debe admitir una única verdad: que nada es verdadero. De igual manera, el modo empírico y el modo absolutista no son excluyentes, así, alguien que siga el modo empírico no por ello debe rechazar el absolutismo, pudiendo ser un “empírico absolutista”. Ese empírico absolutista del que hemos hablado, precisamente se ve reflejado en la figura de William James. El método pragmático ve adecuado aplicar el sistema empírico a nuestras creencias, ser críticos con ellas, pero también debemos ser consecuentes con nuestras creencias y aceptar que una vez hayamos reflexionado sobre ellas, instintivamente se harán de carácter absolutista.

Para terminar, podemos decir que la realidad se constituye en un primer momento de hechos, pero esos hechos no son ni buenos ni malos, ni útiles ni inútiles, ni verdaderos ni falsos, simplemente “son”, y en un segundo momento, es el sujeto quien les otorga un sentido, una interpretación, y un número de cualidades fundamentadas en la naturaleza volitiva y el prestigio de

las opiniones ajenas, entre otros. La palabra “objetividad” pierde toda su fuerza dentro del pragmatismo cuando se quiere estudiar el mundo, teniendo valor exclusivamente por ser un *Grenzbegriff* (aspiración) para la voluntad humana: “La muy alabada evidencia objetiva nunca aparece triunfante aquí; es una mera aspiración o *Grenzbegriff*, que marca el ideal infinitamente remoto de nuestra vida pensante” (James, 1897 [2003], 158). La contingencia de verdades está al orden del día en el pensamiento pragmático, y su posición anti-intelectualista ha bajado del pedestal al intelecto para revalorizar otros aspectos humanos que ya hemos mencionado (p. ej. las sensaciones, la fe, o las pasiones, entre otros), haciendo compatible que dos creencias opuestas puedan ser verdaderas si sus hipótesis están vivas, generando una concepción de la realidad más humanizada y subjetiva. ¿Significa esto que el padre del pragmatismo sea relativista? Con esta cuestión iniciaremos el siguiente punto.

II.IV

EL PROBLEMA DE LA VERDAD PRAGMÁTICA

La idea de verdad ha sido uno de los debates más tratados y antiguos de la filosofía occidental a lo largo de su historia, sin haber conseguido en tantos siglos un consenso entre los pensadores acerca de cómo la entienden. Quizás, cuando hablamos de la palabra verdad pensemos en la clásica explicación aristotélica donde toda verdad es una adecuación de la mente con la realidad, dándose la verdad no en el objeto sino en el propio juicio. Como decía Aristóteles: “no se podrá pensar que alguno lo es y alguno no, sino que su juicio será verdadero o falso, ya que la cosa es siempre del mismo modo.” (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1052a10). Si hemos empezado hablando de este autor clásico es precisamente para tener una base común de aquello a lo que llamaremos verdad en “sentido clásico” durante este apartado, pues nos servirá muy bien para poder ver qué modificaciones va añadiendo William James a ese significado de verdad.

A lo largo de estas últimas décadas, los adversarios del pragmatismo han atribuido la visión de que toda verdad es relativa para esta corriente (p. ej. Russell), y en parte, esos críticos no estaban tan equivocados, ya que a primera vista los pragmatistas pueden parecer bastante relativistas en sus textos cada vez que afirman que toda verdad se basa en la utilidad e interpretación que cada sujeto proyecte en el mundo. No son pocas aquellas personas que han tachado de igual manera a James, pero, ¿están en lo cierto?

Ciertamente, el título de este apartado es “el problema de la verdad” en vez de “explicación

de la verdad pragmatista”, con motivo de que, incluso para los propios defensores del pragmatismo, suponía un reto coordinar la defensa de la subjetividad humana y todas sus ideas con un mínimo de verdad y coherencia entre la sociedad, sencillamente, la verdad es el mayor problema de la teoría pragmatista, y ellos eran conscientes. Así, puede que el lector haya llegado hasta este punto creyendo que James pretendía coordinar empirismo e idealismo mediante un relativismo, y en verdad tiene toda la pinta de ello, sin embargo, antes de establecer una sentencia detengámonos a revisar nuevamente sus obras, y en concreto aquella que lleva por título *El significado de la Verdad*. Dicha obra expone en su primer párrafo: “La verdad [...] es un propiedad de algunas de nuestras ideas. Significa adecuación con la realidad, así como la falsedad significa inadecuación” (James, 1909 [1974], 29). Con esta cita empieza y termina la similitud con Aristoteles, ya que como iremos viendo, al ser la palabra “adecuación” realmente un tanto ambigua, es necesario explicarla pues no siempre nuestro pensamiento se adecua a la realidad ni tampoco podemos estar seguro de la veracidad de la misma. James encajará su noción de utilidad en lo entendido por adecuación, porque para él lo realmente importante no es si nuestras ideas se adecuan o no a la realidad, y si efectivamente no erramos en el proceso, sino todo lo contrario: el valor de la adecuación reside en sus consecuencias prácticas para la vida. En otras palabras, es la adecuación de la verdad como utilidad de la verdad lo que afirma el pragmatismo, y no es de extrañar si recordamos que ni el conocimiento ni aquello que llamamos verdad existirían si fueran inútiles para la vida en general. Desde un monje, una científica, o un artista, todos prestan atención a su labor por los beneficios o goces que reciben, y si un saber fuera completamente inútil lo llamaríamos falsedad: “Lo verdadero [...] es sólo lo ventajoso en nuestro modo de pensar, de igual forma que lo justo es solo lo ventajoso en el modo de conducirnos” (James, 1909 [1974], 30).

A pesar de entender la adecuación de manera utilitaria no puede verse como un relativismo desenfrenado donde cada cosa sea verdadera o falsa dependiendo completamente de si es útil para una persona ignorando si para otra no lo es. Aquí, la *verificación* de la verdad cobra su sentido: *ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar y verificar; ideas falsas son las que no.*” (James, 1909 [1974], 29). La verdad pierde su sentido clásico de objetividad y esencialidad del objeto, para pasar a ser un “proceso”. El pensamiento pragmático afirmará que la verdad es un proceso y por ende, las verdades se construyen, son contingentes, y duran tanto como cada cultura humana crea necesario: “su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse su verificación. Su validez es el proceso de su validación” (James, 1909 [1974], 30). Si hablamos en páginas anteriores acerca del objetivo del pragmatismo, el cual trataba de poner en sintonía idealismo y empirismo, en la parte que corresponde a la explicación de la verdad tendrá matices de ambos. Será idealista por defender verdades interpersonales, empirista por

desechar cualquier cosa entendida como “esencia”, u objetividad plenamente pura, eterna, y universal. Hilary Putnam confirma lo dicho: “Este relato de “acuerdo” llevó a James a vincular la verdad con las experiencias verificadoras, y es necesario ver por qué James se sintió obligado a adoptarlo. James era un realista directo acerca de la percepción, pero no sobre la concepción.”²⁴ (Putnam, 1997 [2005], 175).

Coincidiendo las explicaciones de James con la mayor parte de padres del pragmatismo (Dewey, y Schiller²⁵), lo verdadero debe de pasar por un proceso de verificación que conduce *in extremis* a su carácter utilitario. Lo absoluto, metafísicamente hablando, pierde sentido y su “actuabilidad” (las acciones o consecuencias que implica una verdad) lo gana por completo. Tal es la magnitud de estas afirmaciones que ni el propio Hume presentó la verdad de tal manera, por muy empirista que fuese, pues al menos pensaba en definir sensaciones y hechos como algo verdadero, pero James lo reduce toda vía más a su utilidad y actuabilidad:

La contienda entre pragmatistas y antipragmatistas versa en [...] la palabra “verdad” [...] La diferencia está en que cuando los pragmatistas hablan de la verdad, quiere decir exclusivamente algo sobre las ideas, a saber, su actuabilidad, en cambio, los antipragmatistas hablan de [...] algo sobre los objetos. (James, 1909 [1974], 33)

Si David Hume era empirista, William James se autoconsidera empirista radical, ¿y específicamente, qué es la verdad para un empirista radical? Es un empirismo basado en el humeano pero que va más allá de las relaciones de la experiencia (como entendió Hume la verdad) hasta quedarse en los propios hechos, en “las cosas mismas” como defienden los fenomenólogos de los que tanto ha aprendido James. El empirismo radical crea *postulados* (conceptos obtenidos de la experiencia), los *enuncia* siempre centrándose en las cosas mismas, y terminan en una *conclusión* (unidas con relaciones obtenidas, no desde la mente, sino desde la propia experiencia). Sin olvidar que además de todo esto, el empirismo radical como hemos explicado en el párrafo anterior, además de interpretar las sensaciones según su actuabilidad suma un elemento más, a saber: la acción. Textualmente: “Toda sensación existe por y para la acción, y no necesita actualmente ningún argumento para demostrar estas verdades. [...] Si la acción se realiza en un mundo, éste debe ser el mundo al que la sensación se dirige” (James, 1909 [1974], 57). Usando un término metafísico que pueda resultarnos conocido, se podría decir que las sensaciones por naturaleza están destinadas a la acción, y donde influyan sus acciones ese será nuestro mundo (principio que diferencia los *sueños* de la realidad, pues en el primero no se presentan nuestras acciones, sino las ajenas a nuestra

24 “This account of "agreement" led James to link truth to verificatory experiences, and it is necessary to see why James felt constrained to adopt it. James was a direct realist about perception, but not about conception.”

25 Peirce es un caso a parte.

voluntad, así, la realidad constituye un mundo e ideas más verdaderas que los sueños de cada uno).

El empirismo radical abandona las relaciones cognitivas como principio de verdad para dejar la puerta entreabierta al positivismo y su gran reivindicación de una experiencia plena que sitúe la propia estructura de la naturaleza en sí misma y en ningún otro sitio más. Esas “relaciones cognitivas” también lo interpreta el filósofo Hilary Putnam como relaciones localizadas en la experiencia observable, textualmente lo argumenta así:

“Como vimos, James aceptó la fórmula “la verdad es acuerdo con la realidad”, siempre que la fórmula se entienda correctamente. Sus compromisos metafísicos lo llevaron a identificar el “acuerdo” en cuestión con algunas “relaciones conjuntivas” realmente observables, y los únicos que James pudo encontrar son los involucrados en los procesos de verificación. Así que James llegó a la conclusión de que las creencias no (observables) “están de acuerdo con la realidad” independientemente de si son verificadas, sino que están de acuerdo con la realidad a medida que surgen las relaciones conjuntivas en cuestión. De ahí la doctrina de que “¡la verdad le sucede a una idea!”²⁶ (Putnam, 1997 [2005], 178).

La naturaleza por completo debe de ser entendida bajo su *actuabilidad*, es decir, sus “actuaciones individuales, físicas o intelectuales, actuales o posibles que pueden surgir una tras otra dentro de la experiencia concreta” (James, 1909 [1974], 35). Esto es algo más alejado de Hume si aceptamos que este último nunca ha dicho que las propias relaciones se encuentren en la naturaleza. A él en ningún momento se le pasaría por la cabeza referir las relaciones, la utilidad, o sus causas a las “cosas mismas”, a la propia experiencia, pues evidentemente su posición no es tan radical como la de James, y aceptaba ciertas estructuras mentales y relaciones propias de cada sujeto por el que se justificaba la disparidad de opiniones y gustos. Sin embargo, la actitud psicologista de James (más extrema que la del escocés) le empuja a pensar que la verdad de una idea está únicamente en su actuación, no en el objeto en cuanto tal, algo que le vendrá muy bien para orientar su psicología funcional como ciencia en un futuro.

La verdad está regida por su actuabilidad siendo solo comprobable a través de la experiencia, captando el objeto como se nos presenta y no como queremos que sea. Mientras Hume deja muy ambigua en sus textos la idea de realidad (como meras impresiones o como algo realmente material), el filósofo norteamericano deja clara la existencia de los objetos más allá de nuestros límites mentales, siendo coherente si en serio desea poner la verdad en un lugar diferente al

26 Texto original: “As we saw, James accepted the formula “truth is agreement with reality” - provided that formula is properly understood. His metaphysical commitments caused him to identify the “agreement” in question with *some actually observable “conjunctive relation(s),”* and the only ones James could find are the ones involved in verification processes. So James came to the conclusion that beliefs do not (unobservably) “agree with reality” independently of whether they are verified, but rather *come to agree with reality* as the conjunctive relations in question come into existence. Hence the doctrine that “truth happens to an idea”!

de la mente: “él [Dewey] sostiene tan firmemente como yo la existencia de objetos independientes de nuestros juicios” (James, 1909 [1974], 39). Puede que el lector esté pensando ahora que deducir la existencia de un objeto que es independiente del sujeto cognoscente únicamente por las sensaciones recibidas es un salto lógico en el argumento, pues las propias impresiones no nos dicen nada de la existencia inmanente de un objeto. Pero, ¿por qué un empirista radical daría ese salto “transcendental” (cf. James), si suele ser adalid de la posición escéptica, y de las impresiones (y no de los objetos) como base para comprender la realidad? No podemos olvidar en ningún momento que él antes de ser un empirista radical es un pragmatista, y como ya venimos advirtiendo, debe de maniobrar entre posiciones tanto empiristas como racionalistas. Realmente, no nos dice claramente que este sea el motivo por el que asegura un mundo exterior, sin embargo, cualquier lector que siga sus obras podrá intuir que lo primero le conduce a esta explicación, pues es difícil dar alguna otra explicación que lleve a idealizar un objeto desde una posición empirista radical.

En resumen, la idea de verdad dentro del pragmatismo tiene su fundamento en la utilidad y actuabilidad de los objetos que componen el mundo exterior. Esos fundamentos se conocen solamente por medio de la experiencia, la cual es el conjunto de sensaciones (estados mentales de la conciencia subjetiva), y no existiendo ningún impedimento entre mente y realidad que los separe, pues las cosas al presentarse tal como son, hacen que cualquier esencia metafísica pierda su sentido para esta corriente del pensamiento. ¿Y por qué estamos tan seguros de toda esta teoría? Por *fe*. James pone mucho más el acento e importancia en la creencia de lo que hizo Hume, añadiendo el término “fe” para hablar sobre el conocimiento humano. Al fin y al cabo, para el pragmatismo todo saber es una apuesta, y simplemente podemos tener fe en aquello que llamamos verdad, reconociendo que no existe una verdad completamente objetiva ni universal, sino solamente una elección propia de verdades a medida que evolucionamos, dándose siempre en el humano un abandono que aquellas ideas que no encajan con el resto de sus creencias, y viceversa, una integración de ideas que se convierten en verdaderas si no son conflictivas con el resto que ya estaban. La verdad, y he aquí la clave, no está en los propios objetos (aunque sea su condición de posibilidad) sino en las interpretaciones. Los hechos hechos son, y corresponde a las interpretaciones humanas dotarlos de verdad o falsedad: “Los propios contenidos nuevos no son verdaderos, simplemente *llegan* y *son*. Lo que es verdad es lo que *decimos sobre* ellos” (James, 2000, 90). Combinación de escepticismo, fenomenalismo, empirismo, e idealismo es el trasfondo de todo esto, y por muy extravagante que pueda parecer, se debe de admitir su originalidad dentro de nuestro rico mundo filosófico.

EL VALOR DE LA RELIGIÓN

James, un hombre nacido el siglo anterior en un país libre, democrático, con una pasión por la ciencia, no resulta sospechoso de ser alguien a favor de la metafísica o, en general, relacionado con el romanticismo alemán –salvo con Hegel. Sin embargo, prestó gran interés a lo largo de su vida por la doctrina cristiana, viendo compatible la filosofía y la ciencia con la religión, tanto que por ellos le hemos dedicado este apartado, en el que únicamente desarrollaremos los elementos necesarios que se vayan a necesitar en relación al capítulo III del presente proyecto.

Lo primero que debemos de mencionar es la compatibilidad de un mundo determinado con el libre albedrío humano. En efecto, el determinismo empirista se relaciona con la libertad racionalista, en una combinación peculiar. El mundo que nos rodea está determinado por una sucesión de hechos relacionados, una realidad que une las cosas particulares, y no solo el mundo, sino incluso nuestros cuerpos. ¿Entonces dónde está el libre albedrío? En el pensamiento, en la elección de nuestras ideas, e interpretaciones del mundo.

El escritor estadounidense va a poder desarrollar una epistemología compatible con el cristianismo precisamente por considerar la religión no en su sentido clásico, ni de manera optimista (Iglesia) o pesimista (Schopenhauer), sino desde el meliorismo²⁷. Para él, todo pragmatismo debe ser meliorista y no excluir a la ligera cualquier posibilidad de salvación humana. No se trata de negar o afirmar la salvación (en sentido amplio), sino más bien de ser críticos y aceptar que no tenemos datos suficientes ni para negarla ni para afirmarla. Según la corriente filosófica que cada hombre o mujer defienda pertenecerá al esquema que presentamos al inicio de este capítulo, coincidiendo el modelo absolutista de la religión con un “espíritu selecto”, y la religión más plural con el “espíritu rudo”.

Es interesante que los ideales sean muy bien valorados dentro de esta corriente cuando ya hemos visto cómo las verdades objetivas y metafísicas son cuestionadas por James. Esto no es coincidencia, y está estrechamente relacionado con su visión cristiana pues en un capítulo titulado concienzudamente “Pragmatismo y religión” comenta: “[Un verdadero pragmatista es] Alguien dispuesto a vivir dentro de un plan de posibilidades no garantizadas en las que pone toda su confianza; alguien que, si fuera necesario, estará dispuesto a pagar con su propia persona la realización de los ideales que imagina” (James, 1907 [2000], 230). Lejos de la realidad, él no defiende un régimen autoritario del pensamiento ni un pensamiento común a todo el mundo. Muy al

²⁷ Idea filosófica que plantea el concepto de “progreso” de las sociedades humanas como algo real, y que únicamente puede darse si los individuos intervienen en la naturaleza con sus *acciones* (que sean útiles) para mejorar su futuro. Una idea que políticamente se ha asociado a la democracia liberal clásica.

contrario, en todas sus obras hace una ardua reivindicación de una “república intelectual” donde no se impongan formas de pensamiento, ni nos digan de qué manera debemos de pensar, una sociedad en la cual algún día se diese la libertad de expresión efectiva, sin prejuicios ni discriminación, por muy incorrecto que fuese. Este motivo es lo que le lleva a criticar seriamente el irónicamente llamado “método racional” que la ciencia proclama y parece ser la mayor expresión de autoritarismo académico del siglo XX en adelante, aunque ya lo explicaremos en el siguiente apartado.

Según el psicologismo de James, como ya hemos referido, todos los seres humanos son absolutistas por naturaleza: “todos somos absolutistas por instinto” (James, 1897 [2003], 155). Esto provoca una tendencia al autoritarismo intelectual que influye principalmente en el tema religioso. La ciencia y los ateos critican cualquier existencia divina más allá de la materia o energía, estableciendo un patrón único para acceder al conocimiento del mundo (el empirista). Así, lo que verdaderamente hay tras cada ciencia es un interés personal, el deseo humano unido a la voluntad de ser autoritario con sus creencias, pero como ya dijimos, “no somos ángeles” como para tener una visión pura del conocimiento. También, recordemos que el ser humano solo conoce hipótesis (vivas, muertas, ...) a través de la *intuición intelectual*, pero no es el único medio de conocimiento, ya que las pasiones están bastante presentes²⁸ acompañando al intelecto: “no estamos ante una lucha del intelecto contra las pasiones, se trata sólo del intelecto acompañado de una pasión” (James, 1897 [2003], 174). Sobra decir que el pensamiento jamesiano rechazó por completo la lógica formal y todo su entramado que lleva a marginar ciertas verdades que no pasan por su filtro, como es el caso de la religión. Y es que, reconciliar ciencia y religión pasaba por bajar del pedestal al método científico y su populismo social, señalando que Dios no es un objeto al servicio de los interesados filtros científicos, y mucho menos se puede afirmar o negar su existencia pensando en las consecuencias y utilidades que surgirían en nuestro mundo pues en verdad el futuro no varía si Dios creó el mundo o si fue a través de la propia materia –todo referido a un nivel global del mundo, no personal.

Por brevedad, dejemos dicho que la religión para el sistema pragmático tiene tanto valor de verdad como el científico, siempre que se acepte que aquello que llamamos verdad es diferente según el “mundo” de cada sujeto. Las experiencias nunca son iguales, y lo mismo que dos personas que conviven en un mismo hogar pueden tener visiones muy diferentes de la realidad, un cristiano puede tener sensaciones religiosas que no hayan tenido la ocasión de experimentar el resto: “Yo mismo creo que la prueba de Dios descansa en primer lugar en las experiencias personales” (James citado por Copleston, 2014, 332). En definitiva, puede que el valor más grande del pragmatismo se encuentre en su esfuerzo por legitimar cada idea, creencia, o fe individual, buscando una “república

28 A partir de esas ideas se refleja la influencia de Pascal, como se muestra en la siguiente cita: “Pascal presenta un argumento – la llamada “apuesta de Pascal” – para rechazar el agnosticismo que sirve como modelo a William James en *La voluntad de creer*.” (cf. Valdés Villanueva en James, 1897 [2003]).

intelectual”, y dando una explicación racional de la existencia de posiciones dispares a lo largo de la historia en todos los ámbitos (religiosos, políticos, científicos...) y que ingenuamente la gran mayoría de personas creen poder cambiar.

II.VI EL ENFOQUE CIENTÍFICO

La ciencia es muy tenida en cuenta por James a lo largo de sus escritos, quizás, en el fondo de su ser, sintiera tanto admiración como rechazo por ella. Lo primero, por pretender hacer una ciencia de la mente (psicología) a la par que incluía en sus teorías perspectivas biológicas y darwinistas; lo segundo, por refutar a la ciencia y su método al señalar su actitud marginal con el resto de saberes (sensaciones propias, sentimientos, creencias personales, etc.).

Tras haber recorrido gran parte del pensamiento pragmático de nuestro autor, parece claro identificar lo que hoy en día señalaríamos como una posición anti-kuhniana con respecto a la ciencia, principalmente por dos motivos: primero, como recordaremos, el conocimiento humano, según James, crece a “trozos” (la información se va añadiendo poco a poco a medida que ganamos experiencia); segundo, esas ideas que se fueron acumulando en el sujeto eran precisamente verdaderas por ser útiles, y también por ser compatibles con el resto de ideas que ya poseía de antemano (es lo que llamamos “saber acumulativo”). En consecuencia, las ideas y creencias personales nunca se abandonan radicalmente, sino que se van articulando para encajar otras nuevas –como si de una partida de tetrís se tratase–, siendo esto extrapolable al pensamiento científico –que sería incapaz de deshacerse de todo el conocimiento heredado en pro de una *revolución científica*. Así, todas las doctrinas científicas son restos que han sobrevivido a la evolución natural de la humanidad²⁹, teniendo estrecha relación con las teorías aparentemente abandonadas en el pasado. En otras palabras, no se pueden dar nunca “revoluciones científicas” porque el conocimiento humano es acumulativo, nunca abandona completamente su pasado, tan solo encaja nuevas ideas con las que anteriormente ya existían:

[...] nuestro conocimiento crece a *trozos*. Los trozos pueden ser grandes o pequeños, pero el conocimiento nunca se desarrolla hasta cambiar en su totalidad: siempre hay algún viejo conocimiento que permanece tal

29 Idea que coincide con lo que diría Ernst Mach: “[...] el pensamiento científico, nacido del pensamiento popular, cierra el desarrollo biológico continuo que comienza en las primeras y más simples manifestaciones de la vida.” (Mach, 1905 [1948], 16).

cual [...] esas modificaciones tienden a ser graduales. (James, 1907 [2000], 150)

Adentrándonos más de lleno en las ideas científicas, James califica las “hipótesis” como cualquier cosa tenida en cuenta por nuestras *creencias*³⁰, pero al contrario que muchos racionalistas, él piensa que calificarlas de “vivas” o “muertas” no es una propiedad propia de la hipótesis, sino de su relación con el pensamiento de una persona individual –y con ello, para que una hipótesis se convierta en “teoría” no necesita de una corroboración universal. Ahora bien, ¿qué son las teorías? En contra del racionalismo cartesiano, las teorías se ven también desde un punto de vista anti-intelectualista –incluso a pesar de ir en contra de Hume, o de un pensador contemporáneo suyo, Mach–, pues reivindica la idea de que todas las teorías son “modos de adaptarse a la realidad”, es decir, resalta su carácter utilitarista entendiéndolas como un mero instrumento más para sobrevivir: “Todas nuestras teorías tienen un carácter *instrumental*, que son modos mentales de *adaptación* a la realidad.” (James, 1907 [2000], 166). En pocas palabras, las hipótesis son creencias humanas sobre ideas que tienen posibilidades de ser reales, las teorías son ideas que ya han sido verificadas, por lo cual se sabe que tienen consecuencias útiles. Así pues, aunque Ernst Mach también afirmaba la influencia de la evolución y la adaptación humana a la hora de elaborar ideas, por otra parte, creía en las posibilidades de las teorías científicas, en su función para contemplar “relaciones estables” en los *elementos*³¹, y describirlas, depurando cualquier atisbo metafísico: “La misión de la ciencia es simplemente reconocer esto [la unión de los elementos] y orientarse en tales relaciones” (Mach, 1886 [1987], 12-13). Para el filósofo norteamericano eso podría ser considerado algo utópico, ya que la ciencia no puede descubrir relaciones estables, universales, y duraderas en un mundo contingente, llenos de sensaciones particulares –donde cada persona posee una particular y propia–, de combinaciones irrepetibles. Mach creía en “elementos estables”³² (en el mundo), Hume en “relaciones” básicas del entendimiento (en el sujeto), pero para James todo esto no tendrá sentido en la ciencia, si bien su único motivo de existencia es mejorar las condiciones de vida de los individuos, ser una herramienta más para adaptarnos al medio, no por ello está legitimada a descubrir principios o leyes “verdaderas”³³ o “estables” en el mundo –aunque esas ideas sí puedan ser elaboradas y aceptadas en comunidad, además de tener que ser *verificadas*, es decir, comprobar

30 Para más información, ver sección III de este mismo capítulo.

31 El concepto de “elemento” en Mach se refiere a las sensaciones que recibimos del mundo: “Así, pues, cuando en el curso de este libro, en vez de, o al lado de las expresiones “elementos” o “complejo de elementos”, usemos las designaciones “sensación” o “complejos de sensaciones” (Mach, 1886 [1987], 15). Mach introduce el término “elemento” porque lo considera más neutral, debido a que el de “sensación” tiene una carga filosófica muy antigua.

32 Como dice en su *Análisis de las sensaciones*: “La misión de la ciencia es simplemente reconocer esto [unión del yo con el mundo] y orientarse en tales relaciones en vez de querer explicar su existencia desde luego.” (Mach, 1886 [1987], 12-13).

33 En sentido objetivo e indiscutible.

que sus verdades tienen “consecuencias útiles” en el mundo de la experiencia³⁴.

Desechando la lógica de su compañero pragmatista, Peirce, o de su rival Russell, el pensador estadounidense solo ve lo que podríamos llamar convenciones arbitrarias en el campo científico. Por ejemplo, que un planeta se considere de una forma específica, o que la gravedad exista, puede ser una visión del mundo consensuada por un colectivo de personas que han impuesto un pensamiento común al resto de la sociedad. Siguiendo con el ejemplo planetario, al igual que Plutón dejó de un día para otro de ser un planeta porque lo votaron a mano alzada un grupo de científicos, el resto de sus teorías son igualmente aceptadas. Sin embargo, se podría argumentar que la ciencia se guía por el lenguaje matemático, una herramienta precisa, que corresponde en buen grado con la realidad, y por ende no es arbitraria, tal como el pragmatismo lo pinta. James diría que todo sería perfecto si los números matemáticos se dieran realmente en el mundo, pero, precisamente son tan ideales porque no se corresponden con nada en este mundo contingente e imperfecto. Las matemáticas no son reales, no tienen ninguna relación con el mundo, y por ello, la ciencia matematizada tampoco posee mayor grado de verdad que una creencia cualquiera. Las matemáticas son certeras precisamente porque no nos dicen nada acerca del mundo real, por eso todo el mundo suele estar de acuerdo con los cálculos³⁵, además, podemos pensar que si fueran tan naturales en el ser humano no debería ser dificultoso aprenderlo y no se darían disputas ni reflexiones acerca de la misma:

¿Dónde ha de encontrarse una respuesta verdaderamente cierta? Aparte de proposiciones abstractas de comparación (del tipo dos más dos son lo mismo que cuatro), proposiciones que no nos dicen nada por sí mismas sobre la realidad concreta, no encontramos ninguna proposición que, considerada por alguno como evidentemente cierta, no haya sido tenida por falsa por otros. (James, 1907 [2000], 156-157)

Continuando con el pensamiento jamesiano acerca de la ciencia, en *La voluntad de creer* – título que ya insinúa lo que va a proponer–, habla seriamente acerca de este campo del saber y de su radical aferramiento a la razón olvidándose del corazón³⁶, o de manera menos poética, se refiere a una práctica que ignora continuamente los sentimientos, aquellas experiencias individuales que el filtro de la razón no acepta: “es natural que aquellos que han contraído la fiebre científica se pasen al extremo opuesto [...] debiera preferir efectivamente la amargura e inaceptabilidad de su elixir a las razones del corazón” (James, 1897 [2003], 145).

34 Para más información sobre la verdad pragmática entendida como un proceso de verificación, y las ideas creadas en sociedad: pp. 48, y sigs.

35 Porque es una regla establecida por el común de la sociedad. Esto recuerda a los “juegos de lenguaje” del segundo Wittgenstein, y que quizás tenga puentes de unión con este pragmatismo.

36 De nuevo, posible influencia de Pascal, que nos recuerda a su famosa frase: “El corazón tiene razones que la razón no conoce” (Pascal, 1670 [2012], L.423).

El conocimiento científico, en último lugar, se fundamenta en la *fe* o la *creencia* –llevando al extremo la noción de “costumbre” que Hume usaba para justificar las verdades humanas–, pero, esa creencia no es volitiva, es decir, no depende de nuestra voluntad. La fe científica nos impone el modo de entender el mundo de unos pocos, como ya dijimos en la sección anterior, “nuestras ideas son las ideas de otro”. Con eso, James critica toda aquella parafernalia acerca de cómo los científicos y científicas buscan la Verdad del universo basándose en las intuiciones y los datos, pues solo hay fe, deseos pasionales, utilidad, y poco más: “la ciencia estaría mucho menos avanzada de lo que está si los deseos pasionales que tienen las personas de confirmar su propia fe se hubieran mantenido fuera de juego.” (James, 1897 [2003], 165).

Al fin y al cabo, podría decirse que desde el punto de vista pragmatista jamesiano, los avances científicos son movidos por el interés de individuos particulares, y su motivación no solo reside en el deseo de imponer sus ideas al resto de la sociedad, sino además sus descubrimientos científicos están igualmente plagados de sus más profundos deseos, interpretando la realidad según cuales sean sus profundas intenciones: “nosotros no creemos en los hechos y teorías para los que no encontramos utilidad” (James, 1897 [2003], 150). Ejemplo de esto último, pueden ser los grandes progresos científicos fomentados a raíz de guerras como la primera y segunda Guerra Mundial, las conquistas romanas y su avance en ingeniería. Si aceptáramos esa idea acerca de que toda persona se mueve por intereses particulares, las teorías de autores tan idealizados como Newton o Galileo y sus leyes habrían sido en el fondo motivadas, no por descubrir la naturaleza en sí y por amor a la sabiduría, sino para sobrevivir en el mundo que les rodeaba.

Si pudiéramos definir el tipo de filosofía que sigue la ciencia a ojos de James sería la “empírica absolutista”. A través de los principios empiristas tratan sus conclusiones de manera absoluta –ya vimos que todos “somos absolutistas por instinto”–, pero, precisamente no están legitimados a hacer eso, si admitimos que solo hay una verdad en toda la realidad, a saber, la existencia de fenómenos: “No hay sino una verdad cierta de manera indefectible [...] la verdad de que existe el fenómeno presente de la conciencia.” (James, 1897 [2003], 156). Todo aquello que llamemos “verdades” y que no se refieran al fenómeno de la conciencia, se puede decir que no son verdades en sí, sino ideas útiles –lo que realmente establece la ciencia. Ciertamente, James se reiría si oyese que la ciencia es ciencia por ser objetiva, ¿acaso hay objetividad entre los hombres y mujeres de todo el mundo? Si acogemos las ideas de Aristóteles plasmadas en *Ética nicomáquea*³⁷, ni en política, ni en religión, ni arte hay objetividad³⁸, ¿por qué con las matemáticas y los hechos

37 También traducida por el nombre de *Ética a Nicómaco*.

38 En ese párrafo hemos seguido la división clásica aristotélica que se encuentra escrita en el libro VI que compone su obra *Ética nicomáquea*. Allí, Aristóteles distingue entre dos tipos de saberes: aquellos cuyo objeto es contingente y de los que se puede deliberar (arte, ética, etc.), y aquellos cuyo objeto es necesario y eterno (ciencia). Así dice: “[...] todos pensamos que aquello de que tenemos ciencia no puede ser de otra manera; de lo que puede ser de otra

naturales sí? Las matemáticas, como ya advertimos, por ser algo abstracto alejado del mundo real; la ciencia por su “prestigio”, un pensamiento que deshonra a todo aquel que no acepte sus teorías – lo vemos hoy en día con el uso habitual de “demostrado científicamente”; o el desprestigio de la religión como algo ficticio “al no poder demostrarse científicamente”, etc. Textualmente, James comenta sobre la objetividad: “La muy alabada evidencia objetiva nunca aparece triunfante aquí; es una mera aspiración o *Grenzbegriff*, que marca el ideal infinitamente remoto de nuestra vida pensante. [...] Lo objetivo real es solamente una opinión subjetiva más añadida al montón” (James, 1897 [2003], 158).

No nos confundamos con lo argumentado hasta ahora: no es que la ciencia sea un tipo de conocimiento falso e inútil, todo lo contrario, es un saber altamente útil, y precisamente por ello, sus teorías son consideradas verdaderas. James, lo que critica es que las verdades científicas se crean el estandarte de la razón y de la Verdad, que la humanidad llegue a confundir teorías científicas con algo absolutamente inamovible, real, eterno, y objetivo y, por tanto, que se debe aceptar aun no estando de acuerdo. Y es que, ¿cuántas verdades se habrán perdido en la historia por no estar sujetas al dogma científico? Si bien los filósofos metafísicos abarcaban todo tipo de “principios”, “buscando verdades” aunque por eso tengan que arriesgarse a admitir ciertas ideas falsas y sin fundamento, en cambio, los empiristas – donde incluimos a los científicos– han sido el extremo opuesto, han rechazado muchas verdades por sus miedos al error. Podemos decir que hay dos maneras de estudiar la realidad, ya sea buscando opiniones verdaderas, o bien, cuidándonos de equivocarnos: “Hay dos formas de encarar nuestras obligaciones por lo que respecta a la opinión [...] *Debemos conocer la verdad; y debemos evitar el error*” [...] ¡Creed la verdad! ¡Evitad el error!, éstas son, como vemos, dos leyes materialmente diferentes” (James, 1897 [2003], 160-161). Por tanto, la ciencia, según James, apuesta principalmente por “evitar el error” a cualquier precio, aun teniendo que pagar los costes de que se le escapen ciertas opiniones verdaderas, debido por su temor a equivocarse³⁹, y todo esto conlleva: “echar por la borda la oportunidad de *ganar la verdad*, y protegernos en cualquier caso de alguna oportunidad de *crear alguna falsedad*. [...] En cuestiones científicas, éste es casi siempre el caso.” (James, 1897 [2003], 163).

En resumen, para el pragmatismo jamesiano, la ciencia se mueve por deseos pasionales e intereses, y sus teorías en último extremo se apoyan en la creencia o la fe. Por ende, la objetividad no existe, pues el sujeto es únicamente un cerebro que conoce la realidad exterior a través de *fenómenos* o *hechos* que posteriormente carga de *interpretaciones* “verdaderas” o “falsas” a los

manera, cuando tiene lugar fuera del alcance de nuestra observación, no sabemos si es o no. Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno, ingénito e imperecedero.” (Aristóteles, 2014, 1139b25).

39 Un rasgo que en el fondo es muy humano, en opinión de James.

hechos del mundo según su nivel de *utilidad*⁴⁰. Ciertamente, parece que la ciencia ha convertido en mayor verdad su método que sus teorías, un método marginal, que el pragmatismo tiene que superar en pro de nuevas reglas más tolerantes y flexibles con la multitud de opiniones, que deje espacio para la religión (el principal motivo –que no el único– por el que James lucha contra el intelectualismo científico), y que en definitiva, sea más racional que la propia lógica científica: “No puedo hacerlo [aceptar el método científico] por esta simple razón, que *una regla de pensamiento que me impidiera completamente conocer ciertas clases de verdad en el caso de que esas clases de verdad existieran verdaderamente, sería una regla irracional.*” (James, 1897 [2003], 177).

Sin duda, y como ya presentamos al principio de este capítulo, William James fundamenta el pragmatismo como el puente que conecte de una vez por todas ciertas características racionalistas con las empiristas, superando esa dialéctica desde una posición anti-intelectualista, y ello tenía que pasar necesariamente por una crítica a la perspectiva científica para conseguir desplazar a la ciencia de su trono privilegiado del saber, empezando una nueva etapa que ocupará pensadores posteriores como Bergson, Husserl, Wittgenstein, Rorty, o Putnam, entre otros.

40 El sujeto y su forma de conocer el mundo se verá con más detalles en capítulo III, sección I (*El sujeto*).

CAPÍTULO III

EMPIRISMO, LA VOZ CRÍTICA DENTRO DEL PRAGMATISMO: SUS LÍMITES Y DIFERENCIAS

El conocimiento puede – y según los pragmáticos debería– generar una saludable toma de consciencia sobre la falibilidad humana; pero no debería –y de hecho no puede– provocar el escepticismo universal.

H. Putnam

III.I

INTRODUCCIÓN

En este último capítulo se expondrá el análisis de la pregunta inicial con la que empezamos este trabajo: ¿el empirismo humeano es superior a la filosofía pragmatista de James?⁴¹ Tras este recorrido que hemos hecho a través de las teorías de David Hume y William James, es hora de poner en tela de juicio estos dos estilos de pensamientos que tan diferentes y tan similares son a la vez.

Para responder a la pregunta anterior, hemos seleccionado tres ámbitos que a nuestro parecer son esenciales en cualquier sistema filosófico que se aprecie: el problema del sujeto (cómo conoce el individuo particular la realidad); el problema del mundo (qué es el mundo, y/o cómo es); y, el problema de la ciencia (en qué se basan las verdades científicas, y qué legitimidad tienen). Así pues, tras ver estos tres apartados descubriremos qué doctrina parece más consistente a la hora de afrontar esos tres campos del conocimiento. Empecemos por tanto planteando primero la cuestión del sujeto en el siguiente apartado, mostrando las diferencias y similitudes de ambas posturas filosóficas además de presentar algunas de sus posibles críticas.

III.II

EL SUJETO

La cuestión del sujeto es muy importante para Hume y James, ya que ambos construyen todo el edificio de su filosofía desde ese suelo. Si bien el pensador escocés es famoso por negar el Yo sustancial (o la identidad personal), no por ello hizo borrón y cuenta nueva, al contrario, si se revisan todos sus escritos posteriores (*Ensayos políticos; La norma del gusto; el libro II, y III del Tratado de la naturaleza humana; etc.*), siempre habla desde una posición personal⁴², es decir, contó en todo momento con sus “propias” impresiones para investigar el mundo que le rodeaba –sin recurrir a sujetos puros del conocimiento como Descartes, un nihilismo al estilo de Montaigne, o un

41 “Superior” en el sentido de dar un mayor número de respuestas antes los problemas filosóficos actuales.

42 Por ejemplo, en el *Tratado de la naturaleza humana*, aun habiendo llegado a negar en el libro I la idea de la identidad personal, llega a decir: “[...] la idea de nosotros mismos nos está íntimamente presente” (Hume, , 310). Sin embargo, el propio Hume afirmó a lo largo de su vida que esa obra no la recomendaba leer en absoluto, sino que había que remitirse a la *Investigación sobre el conocimiento humano* para conocer verdaderamente su epistemología, pero aun tomando la invalidez al pie de la letra de dicho libro, en el resto de sus obras sigue recurriendo a la idea de Yo o al principio de causalidad que se supone que había negado, por eso creemos que es motivo suficiente para creer que Hume a pesar de haber negado el Yo teóricamente, nunca lo pudo hacer en la práctica.

positivismo radical como el de Mill). Al contrario de lo que podría pensarse, él no fue un positivista –sino no se hubiera molestado en analizar los distintos elementos que el sujeto posee de antemano a la hora de crear ideas–,⁴³ al contrario, fue un hombre escéptico y empirista, pero nada más, y quizás esa misma actitud fue lo que le llevó a conseguir alcanzar esas grandes aportaciones a la teoría del conocimiento.

Al contrario que Hume, James desde un primer momento contaba con un fuerte personalismo, una defensa del Yo individual –tanto que apenas se lo cuestiona–, y por ende, su pensamiento también es fruto de la experiencia personal, de ahí que sobrevalorase las opiniones particulares –recordemos que una verdad científica no es más valiosa que una verdad personal. Sumado a lo anterior, es bien sabido que James acogió muchas de las ideas de Hume en su sistema, al que calificó en algunas ocasiones de “empirismo radical”, y otras de “humanismo”, pero en definitiva, lejos de perdernos en términos conceptuales, digamos simplemente que fue más empirista que el propio Hume, pero también más idealista.

Ahora bien, ¿cómo se produce el salto cualitativo entre percibir el mundo que nos rodea, y que nazca posteriormente una idea desde esa experiencia? Ambos filósofos procuraron dar respuesta a esto antes de pasar a tratar ningún otro tema a lo largo de su vida, pues eran conscientes que no podían fundamentar nada sin antes saber cómo funciona la mente humana. Es un hecho la dificultad con la que todo pensador se encuentra ante una pregunta como esa, solamente hay que ver la disparidad de opiniones que hay entre las distintas escuelas filosóficas –si es que algunas responden–, pero en concreto, reflexionemos sobre qué dirían el empirista británico, y el pragmatista norteamericano.

Por una parte, David Hume empieza por afirmar que el ser humano únicamente puede conocer *percepciones*, y se pueden dividir según el nivel de intensidad con la que se viven, a saber: *impresiones e ideas*. Las impresiones son las percepciones más vívidas y que únicamente sabemos que proceden por “sensaciones exteriores”, mientras que las ideas son sensaciones menos vívidas y las recibimos a través de “sensaciones interiores” (p. 8). A su vez, recordemos que tanto las impresiones como las ideas podían subdividirse en *simples* o *complejas*, pero, independientemente de qué tipo percibe el ser humano, en última instancia todo el conocimiento y la realidad por completo se resumen en “impresiones”. Ahora bien, en el capítulo I habíamos expuesto todo esto sin cuestionarlo, pero en este momento ya podemos sacar a relucir qué críticas se le pueden hacer a la epistemología humeana antes de pasar a la comparación con el pragmatismo.

En primer lugar, cuando Hume distingue entre percepciones “externas” e “internas” está pecando de hacer metafísica, pese a su intención de evitar ese terreno. Si se supone que en el

43 P. ej. La *memoria*; la *imaginación*; etc.

apartado “De la Identidad” escrito en el libro I “Del Entendimiento” de su obra *Tratado de la naturaleza humana*, niega la identidad personal al afirmar que:

La mente es una especie de teatro donde distintas percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar [...] Propiamente hablando, no existe simplicidad en ellas en un momento temporal, ni identidad en otro diferente [...] La comparación del teatro no deben confundirnos. Solo las percepciones sucesivas constituyen la mente. (Hume, 1737 [2012], 225)

Entonces, damos por hecho que no existe un sujeto propiamente dicho que se distinga de las percepciones para poder decir que las capta y modifica a su voluntad. Sin embargo, Hume creyó que había culminado el empirismo y el escepticismo que Locke y Berkeley no se atrevieron a llevar a cabo, cuando en verdad él mismo tampoco lo llevó a sus límites ¿por qué? Pues porque hizo una distinción que en nuestra opinión es desafortunada, a saber, entre percepciones “externas” e “internas”. Si no hay un Yo donde se adhieran las impresiones,⁴⁴ pues en definitiva es un conjunto de percepciones ajenas a nuestra voluntad, ¿cómo puede saber que hay dos fuentes diferentes de percepciones?⁴⁵ En otras palabras, si solo captamos percepciones arbitrarias, ¿por qué hace una distinción según el origen de las percepciones? Al fin y al cabo, solamente conocemos impresiones e ideas pero nada más, pues, ¿qué diferencia hay entre sentir la impresión del sabor de una taza de café, y sentir tristeza? Los dos son técnicamente sensaciones, y decir que el sentimiento de tristeza procede de “nuestro interior” es un salto lógico más, pues sus consecuencias serían claras: obtener de nuevo una división entre el “mundo” y el “individuo” –justamente lo que hizo Descartes y él criticó.

Y el pragmatismo, ¿qué piensa acerca de cómo conoce el sujeto? En primer lugar, es interesante que respecto al problema anterior entre Descartes y Hume, James posiblemente diría – como explica en su libro *Pragmatismo*– que el conflicto entre ellos dos acerca de la mente humana es aparente, pues todo conflicto entre distintas ideas procede de un mal entendido de conceptos, es decir, en la mayoría de casos para el pragmatismo muchos problemas se podrían solucionar si se aclarasen debidamente los conceptos –por ejemplo, dos personas pueden discutir sobre la naturaleza del Yo, y sin darse cuenta tener dos significados distintos sobre la palabra “naturaleza”, y “Yo”, por lo que todo debate sería en vano.

Siguiendo con la pregunta inicial del párrafo anterior, William James presenta una respuesta con bastantes matices, una mezcla de idealismo hegeliano (por valorar el Yo), otra de empirismo humeano (por señalar mecanismos mentales basados en la psicología que intervienen a la hora de

44 La mente no es ni si quiera el teatro por donde pasan las impresiones.

45 Para más información sobre las impresiones de “sensación” y de “reflexión” ver p. 12.

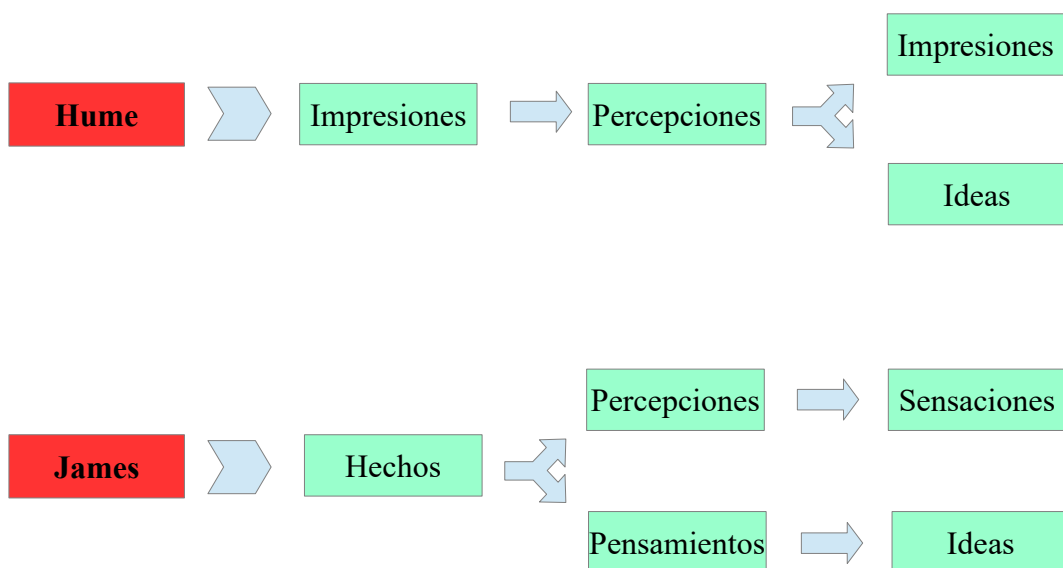
conocer la realidad), e incluso elementos nietzscheanos (al considerar las interpretaciones del sujeto). De forma abreviada, él reafirma la concepción de Hume acerca de cómo el ser humano únicamente puede conocer percepciones, pero en cuanto indagamos en qué entienden cada uno por *percepciones* es cuando empezamos a notar la profunda diferencia que hay entre ambos, provocando inevitablemente que sus teorías filosóficas tomen rumbos dispares. Y es que, en *Principios de Psicología*, las percepciones y las sensaciones son “funciones mentales” y no “hechos”, algo que si pensamos con detenimiento implica que las impresiones en las que tanto se centró Hume no son fenómenos ajenos a nosotros –sucesos que podríamos llamar “naturales” si se nos permite–, sino un producto nacido de las relaciones mentales, y en definitiva, las percepciones serían una producción humana –algo completamente alejado del filósofo escocés. Como expusimos en este trabajo (p.37), James opinaba que: “Las palabras sensación y percepción [...] Las dos designan procesos mediante los cuales conocemos un mundo objetivo; [...] Se trata, por consiguiente, de nombres para designar distintas *funciones* cognoscitivas, no para expresar diferentes especies de *hechos* mentales.” (James, 1890 [1909], 1). Esta diferencia es clave, pues, los dos se apoyan en el sistema empirista de conocimiento, pero sus premisas son muy diferentes, ya que: ser un conjunto de percepciones arbitrarias y de causa desconocida (Hume); y ser las percepciones creaciones propias del individuo a través de conexiones neuronales (James), supone una gran distancia entre ellos.

A raíz de las premisas anteriores se desata todo el debate entre empirismo y pragmatismo. Y es que, si para Hume las impresiones tienen un origen desconocido –más allá de que se distinga impresiones de “sensación” y de “reflexión”–, según James eso no es así. Todo lo contrario, si no fuese por los objetos que existen fuera de nosotros nuestro cerebro no podría percibir las cualidades que producen y de esa forma generar nuestras propias percepciones –sin las cuales no sería posible conocer el mundo. David Hume nunca habló de objetos externos a nosotros, sin embargo el pensador norteamericano sí. Es curioso cómo James quiso ir más allá de lo que hizo el filósofo escocés, pues, no solamente quiso traspasar el límite del conocimiento que en un principio estaba en las percepciones, sino que cuando dio el salto para mirar qué había detrás de las impresiones que recibimos se encontró objetos con existencias independientes del sujeto. No contento con este resultado –que ya estaba quebrantando el edificio empirista que fundó Hume–, pegó un último salto, y tras toda la realidad humana vislumbró un último principio: *hechos*⁴⁶. Como resumen de este párrafo quedémonos con que Hume estableció los límites de la razón y las verdades en las percepciones (que eran la materia prima de nuestras ideas); pero, para James las percepciones solamente son el primer paso que da la mente hacia un conocimiento objetivo que son los hechos –

46 “[La función de las percepciones] es el conocimiento *sobre* un hecho.” (James, 1890 [1909],3).

hasta tal punto que las percepciones las considera “hechos” subjetivos (p.38).

En el capítulo anterior referimos cómo William James había sido influenciado por el fenomenología hurssealiana, y que de ahí que pensase que las “percepciones” sí podían reflejar el “aspecto físico inmediato” –al contrario que el simple “pensar”–; sin embargo, el filósofo escocés vería esta diferencia absurda. ¿Por qué? Básicamente porque si aceptamos según su teoría que las ideas son en verdad percepciones, entonces, no *pensamos* ideas –como dijo James–, sino que *percibimos* ideas. El siguiente esquema quizás pueda aclarar los aspectos esenciales de las dos posiciones filosóficas que estamos viendo con el fin de ayudar a comprender la exposición que hemos estado haciendo⁴⁷⁴⁸:



Sin embargo, no todo van a ser discordancias, por eso es hora de exponer un punto en el que parece que estos dos autores están de acuerdo, pero usando distintos conceptos para explicar un mismo proceso. Como advertimos en el apartado II del capítulo precedente, Hume posiblemente no vería con buenos ojos la división del pensador norteamericano que acabamos de exponer, sobre todo cuando este último fundamenta el conocimiento en los “hechos” más que en las “percepciones” del sujeto.⁴⁹ Ahora bien, si recordamos la teoría humeana del conocimiento veremos que las impresiones nunca se captan de manera “pura” más veces que aquella primera vez que hacen su

47 Con las “sensaciones” se captan el objeto exterior a nosotros de “forma inmediata”.

48 Las “ideas” no captan el objeto sin mediación, sino ya modificado por las interpretaciones del individuo.

49 La palabra individuo sería más adecuada a la hora de hablar de estos dos filósofos porque el término “sujeto” conlleva hoy en día muchas cargas terminológicas (se suele concebir como un “Yo metafísico” que es propio de la época moderna), sin embargo, en este trabajo no tendremos en cuenta esas diferencias conceptuales, y utilizaremos el vocablo “individuo” y “sujeto” como sinónimos.

aparición en la mente,⁵⁰ ya que si fuese así él no sería un empirista sino un positivista. La mente tiene herramientas como la *memoria*, o también la *imaginación* que captan las impresiones y las transforman por lo que ninguna idea será en verdad tan idéntica como la impresión original que una vez desató la creación mental de dicha idea (p. ej. una persona que ve por primera vez el color rojo recibirá una primera impresión irrepetible, pues, las siguientes veces que vea ese color ya la imaginación y/o la memoria intervendrán en el proceso imposibilitando una experiencia pura)⁵¹. He aquí una idea que James acepta en su pragmatismo, pues también estará de acuerdo en la posibilidad de captar “sensaciones” a un nivel casi puro –que gracias a ello podemos hablar de objetividad en ciertos momentos del conocimiento–, justo antes de que entren en juego las interpretaciones del sujeto –momento en el que ya pasa a intervenir la subjetividad de cada uno, más que nada por otorgar “verdad” o “falsedad” a los hechos objetivos que se captaron.

En este punto es necesario matizar algo que no podemos dejar pasar en este apartado, y que tiene que ver con la última frase del párrafo anterior: ¿es verdad que existe la subjetividad a la hora de conocer el mundo?, o en palabras más precisas: ¿el individuo particular es capaz de aportar prejuicios y modificaciones personales a las percepciones que recibe continuamente, dando lugar a “interpretaciones”? Para James no hay duda de que sí, pero para Hume según la información que poseemos de sus textos podemos intuir que no. Desde nuestro punto de vista, esa disparidad, pese a otras similitudes en la teoría del conocimiento se debe a la “identidad personal”. Desde varias páginas atrás venimos advirtiendo que mientras que el primer filósofo destaca por crear una epistemología fundamentada en un fuerte personalismo del individuo, el segundo fue escéptico con el Yo personal⁵², y todo esto genera grandes choques entre ellos, ya que si para el norteamericano no

50 Algo que pensadores posteriores como Kant aprovecharán para hablar sobre la existencia del *noumeno* o “cosa en sí” como algo que causa las impresiones (o en terminología kantiana, *fenómenos*) pero nunca se puede llegar a conocer.

51 Información adicional en p.13. Allí se explica el proceso de la memoria y la imaginación, además de la siguiente cita que la volvemos a reproducir aquí para facilitar la idea principal: “[...] cuando una impresión ha estado una vez presente en la mente, hace de nuevo su aparición en ella como una idea, y que esto puede suceder de dos modos diferentes: cuando en su primera aparición conserva [...] vivacidad [...] y cuando pierde enteramente esta vivacidad y es una idea por completo. La facultad por la que reproducimos nuestras impresiones de primer modo es llamada MEMORIA, y aquella que las reproduce del segundo, IMAGINACIÓN. (Hume, 2012, 19).

52 Hume en verdad criticó al “Yo sustancial” que ni Descartes, Locke, y Berkeley se atrevieron a cuestionar. Sin embargo, en este trabajo consideramos que él en verdad negó cualquier tipo de identidad, principalmente por dos razones: 1º. La distinción entre un “Yo sustancial” y un “Yo contingente” que actualmente se están dando en filosofía era prácticamente inexistente en el siglo XVIII –aunque algunos intérpretes de Hume se esfuercen por salvar la identidad y afirmar que él en el fondo hablaba de un Yo contingente y variable en el tiempo, cómo por ejemplo, Montes Fuentes. No tenemos ninguna evidencia de que Hume supiese de la posibilidad de una identidad variable, así, posiblemente para él la respuesta a esa cuestión únicamente podía ser radical: el Yo o la Nada.; 2º. Hume nunca dijo claramente en sus textos que era viable algún tipo de identidad personal –y no hay motivos aparente para que no lo escribiese si realmente pensaba eso, pues, al fin y al cabo no estaba manipulado ni por la Iglesia ni por los académicos de su tiempo. Él siempre habló claro, y tan solo hay que ver sus escritos donde, aun al usar el Yo, o el principio de causalidad que tanto negó racionalmente, en verdad no mostró nunca ninguna defensa por cualquier tipo de identidad, y puede que tan solo mencionase esas palabras por una cuestión meramente práctica, o de utilidad.

solo había un Yo, sino cuatro distintos (*Yo material; social; espiritual; y puro*),⁵³ para el segundo directamente no existe ninguno –era considerada una pseudoidea al no tener una impresión propia de ese concepto. Y es que, la subjetividad con la que tanto empeño tuvo James de cuidar en su doctrina, se encuentra ahora con el escepticismo de Hume en torno a ella, pues, aunque este último fuese un escéptico también se puede decir que era un racionalista, y por ello, todo lo que pudiera parecer relativismo no lo podemos encontrar en la mayoría de sus escritos epistemológicos.⁵⁴ Las interpretaciones no tienen cabida en la doctrina humeana porque toda idea no se basa estrictamente en una “adecuación” con la realidad –como dijo James– sino en una *creencia*. ¿Y qué era una creencia? Simplemente un “sentimiento” muy vívido que va unida a una idea, y que es condicionado por la costumbre (p.21). Así pues, no tiene sentido hablar de interpretaciones porque sencillamente ese sentimiento es provocado por la costumbre marcada por una sociedad en torno a una idea, o en otras palabras, para Hume cuando decimos que algo es verdadero simplemente nos referimos a que una idea viene acompañada de por sí de un sentimiento muy vívido⁵⁵, y por ello pensamos que es verdad. En definitiva, la diferencia clave con respecto a James sobre la subjetividad e interpretaciones del sujeto es marcada por las concepciones opuestas que tienen sobre la “identidad personal”, y también acerca de la “concepción de verdad” –para el primero, es una “cualidad” que pone el individuo en los hechos; para el segundo, es un “sentimiento” que acompaña con anterioridad a una idea.

Para terminar, expliquemos un último concepto clave para el empirismo y el pragmatismo, a saber: el concepto de *costumbre*. En este apartado hemos mencionado ese concepto de pasada, pero es más importante de lo que uno puede creer, pues, estos dos filósofos dedican su tiempo a matizar dicha idea al ser clave a la hora de explicar cómo conoce el mundo el sujeto concreto. Si revisamos el primer capítulo de este proyecto, encontraremos que para Hume la costumbre era esencial para entender la mente humana, su comportamiento y sus ideas. Así, dejamos dicho que ese concepto era un “propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento” (p.18). En breve, la costumbre es una cualidad mental del ser humano que tiende a relacionar objetos diferentes (p. ej. el humo con el fuego)⁵⁶, de lo que se deriva que el ser humano

53 James, 1890 [1909], 313.

54 Incluso en su ensayo, *La norma del gusto*, un texto donde hace un estudio sobre la estética, y la idea de lo “bello” en el arte, aun defendiendo la relatividad de gustos en lo que ello se refiere, sin embargo en último extremo se remite al concepto de *costumbre* para justificarlo, una “costumbre” que se crea en sociedad, y que en definitiva, no contempla ninguna aportación propia del sujeto particular. Además, tampoco olvidemos que ensayos como este fue escrito *a posteriori* de sus estudios epistemológicos –que como ya hemos dicho, en ocasiones no parecen que sea del mismo autor que criticó duramente al individuo, o a las leyes naturales, entre otros.

55 Algunos intérpretes consideran que la traducción al castellano es “vívido”, aunque en la traducción de la editorial Gredos (2012) se utiliza “vivido”.

56 Es decir, el “principio de causalidad”.

acoge ideas preestablecidas en su mente y de ahí que creamos en ideas que son erróneas⁵⁷ –tanto que incluso en su libro *Investigación sobre el conocimiento humano* utiliza la palabra *instinto humano* para referirse a esa cualidad psicológica.

Una crítica que se le puede hacer al filósofo escocés y su idea de *costumbre* entendida como la “creencia” en una idea que se presenta repetidamente ante el sujeto que de tal forma pase a considerarse evidente –o al menos no juzgada por el individuo– es errónea. En mi opinión, Hume está confundiendo entre *costumbre* y *adaptación*, usando sus diferentes significados para un mismo concepto. Si bien una persona tras vivir durante un largo tiempo con una idea particular termina aceptándola sin cuestionarla, eso no implica que el sujeto viva cómodamente aceptando su realidad. Si nos remitimos etimológicamente a la palabra *costumbre*, estaremos de acuerdo en que es un tipo de forma de vida que se inclina hacia alguna tendencia particular, que termina por acomodarse en un tipo de pensamiento. Sin embargo, hay verdades con las que el sujeto no se siente cómodo, y nunca llega a “acostumbrarse” (en el sentido expuesto antes, es decir, como aceptación *sine qua non* de una idea), pero que por *adaptación* a su entorno debe asumir para sobrevivir. Esto último lo supo ver muy bien el pragmatismo de James. Así, cuando explica el proceso de elaboración de las verdades humanas, habla de ideas destinadas a la “adaptación” de las personas al medio e independientemente de si el ser humano se acostumbra –o se siente cómodo– tras la reiteración de los hechos que le rodean. Además, cómo decía este último, si resultase que una nueva idea fuese incompatible con otra que ya estaba en el cerebro, se desecha la que menos utilidad tenga a la hora de seguir viviendo –y no la que más nos disguste o apego sentimental tengamos hacia ella. Por todo ello se puede pensar que Hume no fue del todo preciso a la hora de valorar qué entendemos por “costumbre” más allá de la creación de ideas tras la contemplación reiterada de un aparente mismo hecho (p. ej. ver salir el sol todos los días, y deducir que siempre saldrá). Aunque, si aceptamos esto, se puede afirmar que en este punto más que contradecirse, ellos dos se complementan –Hume usa la *costumbre* para explicar racionalmente la elaboración de una idea sobre la realidad; James precisa que su fin no es la mera elaboración de una idea, sino su “utilidad” y aplicación a la vida (en un sentido muy amplio⁵⁸), y por ello hay que introducir la noción de *adaptación* en el estudio de la mente humana, y por ende del conocimiento. Aún así, debemos de entender que a los dos autores los separa un siglo, por lo que Hume no podía contar con las teorías darwinistas que James conocía, por esta razón, pensamos que en este punto James más que contradecir a Hume lo complementa.

57 Hume tenía un considerable desconfianza en el uso del lenguaje por ser una fuente directa de ideas metafísicas que creemos por estar acostumbrados a ellas desde nuestro nacimiento. Por ejemplo, la palabra “mundo” ya de por sí es cuestionable, pues puede generar la confusión de la existencia de un ente abstracto por encima de los individuos y objetos particulares.

58 Desde asegurar una idea o creencia una estabilidad mental y/o emocional, hasta una utilidad aplicada a la “técnica” o producción de objetos útiles.

Hasta aquí hemos podido comparar los pensamientos de estos dos autores con respecto a la cuestión del sujeto. Queda por responder la pregunta con la que empezamos este capítulo: ¿es el empirismo humeano superior a la filosofía pragmatista de James? Ya hemos dado un paso importante para poder responder a esta cuestión, pero aún quedan por analizar los temas de “El mundo”, y de “La ciencia” para reflexionar finalmente sobre todas ellas en las “Conclusiones”. Sin más, veamos el siguiente apartado, y mientras tanto, que el lector vaya sacando sus propias opiniones al respecto.

III.III EL MUNDO

Si ya de por sí eran curioso los rumbos que tomaban estas dos doctrinas con respecto al “sujeto”, en la descripción del “mundo” quizás sea donde más se noten sus diferencias. Así pues, veamos con qué prejuicios parten sus visiones, qué piensan qué es, y cómo afectan elementos tan particulares como son el principio de causalidad o Dios en toda esta cosmovisión.

Ya dijimos que ambos filósofos se basan en el método empirista para analizar la realidad – aunque James posteriormente lo intente unificar con un pensamiento idealista–, por eso, cuando David Hume afirma que el ser humano únicamente conoce sensaciones de ello se deriva que el mundo que nos rodea debe estar “necesariamente” compuesto de sensaciones –y eso que ya había negado al principio de causalidad⁵⁹–. Si bien de Locke acogió su espíritu escéptico, y su análisis sobre la “identidad personal” (o al menos algunos aspectos); de Berkeley adoptaría su visión del “mundo”. Exactamente, este último autor es reconocido como uno de los mayores representantes de la “filosofía inmaterialista”, caracterizada por creer que en el mundo no hay nada que podamos llamar estrictamente material o físico⁶⁰ (recordemos que incluso James hablaba de Berkeley en su obra *Pragmatismo*, reivindicando su particular significado del concepto de “materia”⁶¹), ya que solamente existirían “sensaciones”. Esas sensaciones estarían fundamentadas por Dios, y percibidas por un sujeto que las obliga a existir cuando las contempla: el Yo sustancial. Retomando a Hume,

59 Es decir, Hume conectó necesariamente un hecho (que solamente el propio sujeto conoce impresiones) con otro más universal (el mundo se compone de impresiones).

60 En el sentido de ser un objeto con propiedades propias con existencia independiente de lo humano, y que tienen una categoría diferente a la de las “sensaciones”.

61 p. 41. Exponemos aquí la cita que aparece en esa página del presente trabajo: “La sustancia material fue criticada por Berkeley [...] La crítica que Berkeley hizo de la noción de “materia” fue absolutamente pragmatista” (James, 1907 [2000], 105).

salvo Dios y el Yo sustancial, gran parte del resto de las ideas berkeleyanas sí las absorbe. Todo esto viene a justificar en parte porqué el mundo humeano es un mundo basado en las sensaciones, o, siendo más exhaustivo: en las *percepciones*.

¿Por qué hemos matizado qué son las “percepciones” y no las “sensaciones” –como decía Berkeley– lo que compone el mundo humeano? Básicamente, la diferencia más crucial se debe a que las sensaciones berkeleyanas eran necesarias en un sujeto (en concreto un Yo sustancial, que permaneciese inmutable a las variaciones de las sensaciones que le rodeasen); pero, ya con Hume, al no existir un sujeto inmutable solamente quedabas las *percepciones*, y un elemento más: las *ideas*. Entonces, ¿qué podía hacer para justificar la existencia de ideas si no había en verdad ningún Yo? La solución pasaba por sustituir el Yo por otro elemento, a saber, el de las “percepciones” –que ya explicaban las sensaciones y las ideas por sí mismas, sin necesidad de un sujeto al ser algo que englobaba a ambas pero a su vez de “origen desconocido” y por tanto, algo que no tenía sentido cuestionarse).

En contraposición, William James no aceptaba completamente la visión empirista del mundo humeano. Si bien es cierto que él defendía las percepciones como un elemento para “conocer” la realidad que nos rodea, eso no significaba que sea su “fundamento”, más bien es un producto del principio de toda la realidad: los *hechos*.

Para “conocer” los hechos, es vital la existencia de un Yo⁶² que perciba las sensaciones que son originadas por los primeros, pero para “toparse” con ellos en absoluto son necesarias las sensaciones, sino que mucho antes de darse esas últimas ya debían de estar presentes las primeras: “Está lejos de la verdad el que nuestro primer modo de sentir las cosas sea el sentimiento de ellas como subjetivo o mental; lo opuesto parece ser lo verdadero.” (James, 1890 [1909], 34). Y es que, una vez que hemos accedido al mundo nos vemos asolados por un conjunto de hechos que “simplemente son”. Los hechos son la materia prima del mundo, pero erraríamos si pensásemos que son “objetivos” por el mero hecho de ser anteriores al proceso de reflexión humana –y por ende, de la subjetividad–, pues hablar de objetividad supone una serie de cuestiones previas como: la verdad, la falsedad, lo útil o inútil, etc., que de ningún modo se dan en los hechos que, repitamos, solamente podemos decir de ellos que “son”.

Hasta el momento hemos podido vislumbrar dos diferencias claras entre ambos autores: la primera –y más evidente–, consiste en que James encuentra en el mundo *hechos* y Hume únicamente *impresiones*; la segunda, que el papel del Yo es extremadamente diferente (en uno se

62 Contingente, y no sustancial. Además, aún siendo un Yo contingente, en su filosofía parece ser de vital importancia cualquier tipo de Yo mientras que lo sea, sobre todo en lo relacionado con el tema de las sensaciones, ya que, incluso pensadores posteriores como Barry Stroud afirmaban que una sensación al no poder sentirse a sí misma era necesario un Yo –con lo que de paso criticaba expresamente a Hume. Para más información consultar: Stroud, *Hume*, 1977 [1986].

niega, y en otro se reivindica). También, hemos dicho que si Hume defendía un mundo formado exclusivamente por *percepciones* (impresiones e ideas) completamente inmateriales, de origen desconocido, y unidas entre sí por las siete “relaciones filosóficas” (causalidad, semejanza, cantidad, etc.); para James, en cambio, podría decirse que las percepciones solamente surgen mediante la “reflexión” personal tras haber percibido el cuerpo con anterioridad aquellos *hechos* del mundo que le rodea⁶³. Unos hechos que no son objetivos ni subjetivos, solamente “son”, y que además tienen una existencia independiente del cuerpo que la capta⁶⁴. Esto último es un tinte de la fenomenología hursseliana que influyó en James, dándole la creencia de que la realidad se puede captar tal y como es⁶⁵, que no hay impedimentos relevantes entre mente y realidad.

En relación con lo anterior, hay una cuestión clave entre la oposición epistemológica entre percepciones y hechos: se trata del *principio de causalidad*. Este punto es bastante interesante, no solo por la clara diferencia entre el filósofo empirista y el pragmático, sino también por las consecuencias reales en el mundo. Veamos primero las diferencias, y luego las implicaciones que conllevan.

La mayoría de expertos en Hume estarán de acuerdo cuando se afirma que él destruyó “racionalmente” todo el principio de causalidad metafísica. Si nos remontamos a lo explicado en el primer capítulo, su visión en torno a la *causa y efecto* era explicada desde un punto más psicológico que filosófico –algo por lo que sería criticado. La causalidad no se da en el mundo, los objetos, los hechos, y en definitiva, las “impresiones” por sí mismas no están predispuestas al orden y la sucesión en cadena, sino que la *memoria* humana la recoloca según el orden con la que “hicieron su primera impresión en el espíritu”, o la *imaginación* la combina de forma casi arbitraria. Pero maticemos: no podemos *conocer* impresiones interconectadas *per se*, sino que una vez que reconocemos su relación ya han sido modificadas por la mente. Por eso mismo, cuando contemplamos que el fuego produce humo, no es por una relación causal metafísica entre ambas, sino que tan solo tras haber contemplado el mismo suceso repetidamente, la mente humana se *acostumbra* a ellas estableciendo una conexión causal –que de ningún modo es racional. Por lo tanto, el mundo es una amalgama de impresiones que afectan al cuerpo humano, y según su estado físico podrá conocer algunas de ellas⁶⁶, que a su vez se le presenta de manera arbitraria, y tan solo con la “memoria” se ordenan las impresiones y con ello el mundo, y con la “costumbre” se proyecta ese orden hacia el futuro.

William James tomará nota del punto anterior, aunque en este caso no seguirá las huellas de

63 Se podría hacer una analogía con lo que años después a James, Ortega y Gasset postularía con el nombre de *circunstancias* (“circunstancialismo”), un punto de encuentro entre el sujeto idealista, y el mundo empirista.

64 Sobre la existencia independiente de las sensaciones y los hechos, ya hicimos una crítica a ello en la p. 51.

65 El famoso lema de la fenomenología sigue siendo: “¡ir a las cosas mismas!”

66 Por ejemplo, una persona sorda no podría tener una impresión de una nota musical.

Hume, por tal de conseguir una unificación del idealismo con el empirismo. Tanto en *Principios de psicología*, como en *Pragmatismo*, la causalidad se presenta como algo incuestionable en la realidad, es más, el propio conocimiento humano ya depende directamente de la relación entre las corrientes nerviosas con las sensaciones, y de ahí con los hechos –o sea, el mundo. El mundo inmaterial de James cuenta de por sí con relaciones casuales establecidas en la misma realidad, y no en la mente –al contrario de lo que afirmó Hume. La realidad son *hechos*, y *actuaciones* regidas por la causalidad que se manifiesta cada vez que contemplamos un objeto “tal y como es”, y no “como debe de ser”.

Tras ver lo anterior, las consecuencias de ambas posturas son dos con respecto a la causalidad en el mundo: o bien, su defensa es según una relación mental fomentada por la costumbre o el hábito (Hume); o bien, es justificada en la propia experiencia previa a la consciencia (James). La primera opción, que se afirme que el principio de la causalidad se resume a una creencia mental –y no a una racionalidad objetivista–, conlleva que la realidad es un caos de impresiones que existen por sí mismas⁶⁷, por lo tanto, su carácter imprevisible y contingente pondría al conocimiento racional como una cuestión de creencia humana para desenvolverse temporalmente en el mundo. Unas impresiones que al no tener un orden causal significarían que la realidad tal y como la conocemos es irracional –sin el connotativo negativo del término–, las grandes *ideas* humanas serían una ordenación de la impresiones de forma intuitiva y arbitraria, pues incluso la propia mente se considera que es una marea de impresiones que se sucedían entre sí –como vimos en el apartado anterior. En efecto, la realidad sin causalidad es como la filosofía de lo absurdo de Albert Camus, o el nihilismo de Nietzsche, pues sin un orden preestablecido, ¿en base a qué fundamos nuestras verdades?, y, si la mente humana son solamente impresiones vacías de toda voluntad y volátiles, ¿qué terminaría de ser la gran industria de ideas que llamamos “mente” o “cerebro”? Parece que sin la causalidad en sentido metafísico –y no psicológico–, el mundo humeano se convierte en una realidad incierta, que no existe más allá de “nuestro” horizonte cognitivo, es decir, el mundo sería aquellas percepciones que *conforman* la mente en cada momento, sin un orden real, y todo lo demás son elucubraciones metafísicas que ya no se basan puramente en la razón, sino en la creencia⁶⁸.

Por otra parte, las consecuencias del mundo pragmatista son más difíciles de señalar, debido

67 En este punto Hume cometió un error muy grande al decir que las impresiones tienen un “origen desconocido”, pues, implicaría que ya de por sí necesitan una causa al no sustentarse su existencia por sí misma. Esta idea la vemos repetida tanto en el *Tratado de la naturaleza humana* como en su obra posterior, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Sin embargo, en este trabajo creemos que fue un lapsus del autor –pues supondría una clara contradicción–, y por ello lo trataremos como si las impresiones no debiesen de tener un origen (aunque él no diga esto explícitamente).

68 Precisamente lo que él pretendía mostrar.

a su conjunción del idealismo con el empirismo radical, pero no por ello imposible. Al contrario que el pensador empirista, James no parte del mundo (el conjunto de impresiones) para conocer la realidad, sino que inicia su investigación *desde el Yo hacia el exterior*. Una concepción sobre el Yo que se caracteriza, como ya se vio, por un fuerte “personalismo”, siendo un concepto idealista que poco pone en discusión con el escepticismo clásico –pues directamente lo asimila. Para él, la idea de Yo es una verdad en sí misma, y desde él hay que conocer el mundo –recuerda a Descartes, pero en vez de usar a Dios como conexión con el mundo utiliza a las sensaciones. Siguiendo con el razonamiento, el mundo se presenta ante el cuerpo de forma pura (sin la presencia de la conciencia), mostrando la *causalidad* que la fundamenta. Como apoyo, James estipuló que el principio de causalidad no es solo existente empíricamente, sino además, su gran carácter utilitario era más que suficiente como para *verificarlo*, y por ende, ser una verdad dentro del mismo conocimiento humano.

Es interesante reflexionar sobre todo lo que conlleva afirmar un mundo donde se dé sin dudas alguna –mientras sea útil– el *principio de causalidad*: primero, existe un orden preestablecido en el universo –y no impuesto por la voluntad humana; segundo, el Universo tendría un principio, un “primer motor inmóvil” que desencadenase la cadena causal⁶⁹; tercero, todos los objetos, incluido el ser humano, formarían parte de esos engranajes, eliminando toda posibilidad de libertad para convertirse en títeres de las causas –o efectos, según se vea– del pasado (algo en estrecha relación con la psicología conductiva)⁷⁰; cuarto, las ciencias serían capaces de encontrar semejanzas entre hechos, traducándose eso en leyes, eso sí, leyes con fecha de caducidad, pasajeras con el tiempo (pues que la vida se guie por el principio de casualidad no significa necesariamente que sea eterna e inmutable), dejando un hueco a la ciencia más amplia de desarrollo del que le dio Hume.

Finalmente, para cerrar la cosmovisión de estos dos autores, toca tratar un tema controvertido, y es la existencia de Dios. Hasta el momento hemos visto el punto desde que partían para analizar el mundo (para Hume las impresiones, y la negación de un Yo; para James los hechos y el Yo personal). También se ha hablado sobre sus axiomas principales, su planteamiento del mundo externo, y la influencia del principio de causalidad (el principio más dispar entre ambos). Ya queda por saber si Dios⁷¹ es una variable a tener en cuenta en sus mundos o no (tal y como era en

69 Se podría también pensar que la cadena causal es infinita, y no es necesario una “primera causa incausada”, pero esto ya lo resolvió Kant al comentar que si fuese así, el mundo –entendido como totalidad de la realidad empírica– no podría llegar a existir por no haber ocurrido en un tiempo infinito un principio, conllevando que todos los hechos se hubieran producido a la vez (y no en tiempo lineal). Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*.

70 Este punto es un poco conflictivo. Si bien se supone que el principio de causalidad afecta en todos los aspectos de la realidad, incluido al humano, significaría que la libertad o el azar serían una quimera, y todo tendría un destino marcado. Sin embargo, James en todo momento defendió en parte la libertad humana para tomar decisiones. Entonces, ¿cómo concilia James la libertad con la causalidad?, ¿sería mediante la noción de la verdad pragmática?

71 En sentido cristiano, ya que fue la concepción de Dios que ellos principalmente abarcaron.

Descartes, o incluso en Nietzsche –aunque solo fuese para negarlo), pues tanto si se puede contar con él como si no, indudablemente tendrá también consecuencias, acercando o distanciando sus posiciones filosóficas.

Desde el punto de vista de David Hume, ya podemos adelantar su conclusión: Dios no existe. Es bien sabida su condición de ateo férreo –desde siempre negó la existencia del Creador hasta en su lecho de muerte– ahora bien, ¿qué le llevó a pensar así?, ¿acaso no encontraba impresiones en el mundo que diese cuenta de su existencia? Si el filósofo escocés es considerado uno de los padres del escepticismo moderno no ha sido sin mérito alguno, ya que a la hora de hacer su filosofía se limpió de muchas ideas preconcebidas que reinaban en su entorno para descubrir a través de sus propios razonamientos si eran ciertas o no –tal y como practicó René Descartes⁷². Por este motivo, Hume no daría por seguro nada que no pasase por el filtro de su sistema epistemológico –como si se tratase de un dogmático o un científico de esos que tanto criticó James, que obliga al mundo, e incluso a Dios a adaptarse a su teoría), y si hacemos memoria del capítulo I, todas estas cuestiones podían resolverse sencillamente con la siguiente pregunta: “¿de qué impresión se deriva la supuesta idea?” (Hume, 1748 [2001], 46). A partir de esa pregunta, el filósofo escocés intenta encontrar un fundamento a la idea de Dios –aunque aparentemente sin mucho esfuerzo...– buscando aquella impresión del mundo exterior que le despertase esa idea en el espíritu. Como, según él, no hay ninguna impresión clara y evidente de tal idea, en consecuencia Dios no es un Ser real –sino también debería tener forma de una “impresión simple”– que se encuentre en el mundo. Solamente hay un mundo, el de las impresiones, y si en ese Hume no lo halló entonces directamente la idea que tenemos de Dios es una pseudoidea –pues no se baraja en absoluto la idea de otros mundos alternativos, o de que Dios tenga una existencia fuera de nuestro mundo⁷³ –la razón y la experiencia no nos podría dar cuenta de ello, y por tanto sería una suposición sin fundamento.

Es cuanto menos curioso que en *Investigación sobre el conocimiento humano*, Hume le dedica un apartado especial a los milagros, titulado sin rodeos “De los milagros”. Este capítulo alumbró más claridad a dos aspectos del escritor anglosajón: por una parte, indaga en su pensamiento acerca del mundo; en segundo lugar, se entrevé cómo su animadversión hacia el cristianismo no le deja reflexionar con claridad, adoptando una conclusión inesperada sobre los “milagros” –si nos atenemos a sus razonamientos epistemológicos expuestos al comienzo del mismo libro. Con respecto al primer punto (su aclaración sobre el mundo externo), Hume habla que

72 Al fin y al cabo, no es de extrañar que use tanto la razón como Descartes –aunque con conclusiones opuestas– al desear en un principio reforzar la seguridad en el sistema racional, aunque, como nos confiesa al final del primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*, la evidencia le condujese hacia un escepticismo acerca de la misma.

73 Por ejemplo, Platón colocó a la idea del Bien fuera del mundo terrenal. También Descartes separó a Dios del mundo (era el “gran relojero” que ponía en marcha al mundo pero que ni pertenecía ni influía más en él).

en el mundo todas las impresiones son desordenadas, y que nuestro grado de conocimiento frente a ellas se debe basar por tanto en la “probabilidad”, teniendo en cuenta que mientras más repetidamente una impresión se presente en nuestra experiencia, mayor valor de verdad tendrá. La segunda cuestión (la posibilidad de “milagros” en el mundo), y la más criticable, se basa en lo siguiente: hasta este punto, Hume había arrasado desde la propia razón uno de sus mayores fundamentos en torno al conocimiento, a saber, el principio de causalidad, sin embargo, aun habiendo afirmado en varias ocasiones que la aparición de impresiones es ajena a la voluntad humana, o que las cuestiones de hecho son verdades “probables” del mundo, en el capítulo mencionado, niega directamente cualquier posibilidad de milagros en el mundo:

La simple consecuencia es (y trátase de una máxima general digna de nuestra atención) «que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a no ser que el testimonio sea tal que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho que intenta establecer; e incluso en este caso hay una destrucción mutua de argumentos [...]». Cuando alguien me dice que vio resucitar a un muerto, inmediatamente me pregunto si es más probable que esta persona engañe o sea engañada, o que el hecho que narra haya podido ocurrir realmente. [...] Si la falsedad de su testimonio fuera más milagrosa que el acontecimiento que relata, entonces, y no antes, puede pretender obtener para sí mi creencia y opinión.” (Hume, 1748 [2001], 140).

Por tanto, Hume se dejó llevar por su repudio hacia el cristianismo al decir que los milagros personales y su testimonio no pueden ser tan racionales como cualquier testimonio científico. Básicamente esta escala de valores la establece por el nivel de probabilidad que tienen para darse uno u otro, y el conocimiento previo de nuestra *experiencia* y *costumbre* (no se suele ver resucitar a alguien de la manera que transmite el Nuevo Testamento). Pero ese argumento que, según él, tanto peso tiene, no parece en verdad tan determinante. ¿Por qué no son satisfactorias sus ideas sobre este aspecto del mundo? Porque en contra de todo lo dicho por él mismo, establece una jerarquía de verdades según las posibilidades de que sucedan unas impresiones, si ya de antemano se suponía que eran caóticas, impredecibles, particulares, y únicas. Salvo en todo lo demás, cuando habla de milagros recupera una cierta estabilidad de la verdad, y las impresiones propias que reciben cada uno se dejan de lado a favor de unas percepciones más universales.

Como se ha podido apreciar, en contra de lo que se podía esperar –siguiendo racionalmente su doctrina–, en el mundo, según Hume, no puede haber milagros. Este aspecto de la realidad lo volverá a estudiar siglos después la corriente pragmatista de William James, quien no verá el tema de forma tan radical, e incorporará la posibilidad de milagros en el mundo.

Sobre la posibilidad de dichos milagros, la posición de James es un tajante sí, concordando con el resto de su epistemología. El argumento para justificar tal afirmación es sencillo: las

creencias y experiencias personales son igual o más valiosas que las propias verdades científicas (que solamente aceptan aquella parte de la realidad que pasa por su rígido filtro metódico, despreciando con ello una gran parte de la realidad). Recordemos que para él, la verdad acerca de la existencia de Dios reside en dos puntos: la *experiencia* personal; y la *utilidad* de esa idea en la vida de cada uno. Sobre la “experiencia personal” ya hemos hablado mucho de ella, pero destaquemos aquí simplemente que hay tantos mundos como interpretaciones personales, aunque la verdad se pueda construir en comunidad mediante un proceso de verificación⁷⁴ y utilidad, por lo que la mayor prueba de verificación sería uno mismo. En torno a la “utilidad” de la creencia en Dios se halla en el agrado personal, es decir, en las conductas que derivan de esa fe. Para el pragmatismo, decir que la idea de Dios es verdadera no legitima para pensar que esté llena de significado en sí misma, o que sea una cosa real con independencia del sujeto, nada más lejos de la realidad: el significado de Dios se lo da cada individuo, y se verifica en los *comportamientos y/o acciones* que incita a una forma de vida particular (ser confiado, amable, altruista, vivir más cómodamente, etc.). James no defiende ni la religión de manera optimista, ni pesimista, sino solo el “meliorismo”⁷⁵, o en otras palabras, aboga por un mundo determinado que conduce a los individuos al progreso, pero que a su vez pueden a través de su libertad conseguir la “salvación” en él⁷⁶ –libertad humana y determinismo en el mundo conviven en su pragmatismo, y aunque sea bastante discutible, es un esfuerzo más por unificar ambas dialécticas filosóficas (idealismo y empirismo)⁷⁷.

En resumen, David Hume concebía un mundo conformado por impresiones caóticas, sin una causalidad preestablecida, y de origen desconocido. Esas impresiones no solo formaban el mundo sino también nuestra propia identidad, creando una espiral de percepciones mediadas por las herramientas mentales como el entendimiento, la imaginación, o la memoria. A su vez, las impresiones son de carácter inmaterial (aunque en ciertas ocasiones parezca que hable del cuerpo como algo material), y aun habiendo dicho que cada una de ellas se caracteriza por ser única y contingente, él terminó negando la aparición de milagros en el mundo –que no sería tanto de extrañar dentro de una doctrina que niega la causalidad, el orden preestablecido, y por tanto, la probabilidad de que incluso el sol no volviese a salir el día siguiente. En contraposición, William James apostará por la cosmovisión pragmatista del mundo, es decir, por una realidad externa a un

74 “La verdad *acontece* a una idea. Se *hace* verdadera. Los hechos la *hacen* verdadera. Su veracidad *es* realmente algo que sucede, un proceso, a saber: el proceso de su propia verificación, de su *verificación*. Su validez es el proceso de su *validación*. [...] Pero, ¿qué significa pragmáticamente las propias palabras “verificación” y “validación”? Volvemos a lo mismo: significan ciertas consecuencias prácticas de la idea verificada y validada.” (James, 1907[2000], 171).

75 P.53

76 Una analogía con la democracia liberal clásica en la que vivió (p.53).

77 Es interesante que el filósofo español, José Ortega y Gasset diga años después lo mismo con su filosofía raciovitalista y su concepto de “circunstancialismo”.

Yo (real e independiente), repleta de *hechos* (y no de sensaciones, que son generadas por el cuerpo ante un estímulo) que no son objetivos, o poseen verdades en sí mismas, sino que simplemente *son*. En un mundo dominado por hechos⁷⁸, cabe preguntarse, ¿qué sustentan a los sucesos que nos rodean?, ¿a caso son gracias a Dios? No, los hechos simplemente son⁷⁹, y aunque están determinados por el principio de causalidad, el papel de Dios no tiene mayor relación con el mundo que la incitación a una determinada conducta humana, y por ende a unas acciones que influyen directamente en el mundo y por las cuales se genera el proceso de verificación que termina haciendo la idea de Dios una verdad.

III.IV LA CIENCIA

Como hasta el momento el lector habrá podido comprobar, ha sido inevitable hablar del Yo sin mencionar ciertos aspectos del Mundo, y viceversa, dándonos cuenta de cuan superficial son estas divisiones dentro de la filosofía. Con este último apartado ocurrirá lo mismo, pues sería difícilmente desarrollable sin mencionar en ciertos párrafos algunos de los aspectos anteriormente vistos. Sin embargo, como decía Ortega y Gasset: “la claridad es la cortesía del filósofo”. Por eso, sacrificando la espontaneidad y las relaciones *per se* del conocimiento humano en pro de una mayor claridad y simplicidad pedagógica en el argumento, se seguirá con esta división temática a la par de la unión del contenido dado.

Entrando en la cuestión presente, a saber, “¿en qué se basan las verdades científicas, y qué legitimidad tienen?”, a diferencia de lo visto en los dos apartados anteriores, aquí se encontrará mayor coherencia y concordancia entre ambas posturas filosóficas. Y, aunque vayamos a iniciar la crítica con el método científico y sus verdades, no nos olvidaremos de hablar de su mayor herramienta, las matemáticas.

Así pues, tras esta introducción toca preguntarse: ¿qué es la ciencia para el empirismo humeano y para el pragmatismo jamesiano? Abriendo el debate con Hume, es conocida su intención en el *Tratado de la naturaleza humana*, y en sus *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, de reivindicar una nueva ciencia al estilo newtoniano basada en tres pilares: el *escepticismo*, el *método*

78 Aquí se ve su alternancia entre los hechos idealistas, y las interpretaciones nietzschianas.

79 Buscar una causa a la causa de los efectos del mundo y del Yo sería hacer metafísica, y él precisamente se definía en ocasiones como un “empirista radical”.

experimental, y la *inducción* racional⁸⁰. De este modo, se puede llamar ciencia a todo aquello que cumpla con esos tres requisitos básicos, un tipo de conocimiento que se aleja de toda metafísica y cumple con la “ciencia del HOMBRE”⁸¹ (aquella que admite la limitación de las facultades cognitivas del ser humano, y no recurre a Dios o a la razón abstracta como justificación de las verdades). La ciencia es una ciencia humana, en decir, acepta que las personas solamente pueden conocer el mundo desde su perspectiva humana (y no desde un estadio puro o posición privilegiada), motivo por el cual es más importante estudiar las estructuras y límites de la mente humana antes que los objetos y leyes que nos rodean, pues, comprendiendo lo primero llegaremos al descubrimiento de lo segundo.

Si el concepto de ciencia humana es estrictamente empírica, para James, su definición de ciencia será más flexible, a la par que más dura en su crítica contra ella. La ciencia para él es aquel tipo de saber humano que se deja llevar por la filosofía empirista, que abusa de la razón y de la lógica formal⁸², y posee un método propio tan exhaustivo que todo aspecto de la realidad que no se pueda convertir en conceptos genéricos, o comprobar reiteradamente en un laboratorio dando lugar a un tipo de “experiencia” comunitaria –si se nos permite la expresión.

Un elemento común en las dos filosofías es la cuestión del “método científico”, que para visualizar sus pensamientos acerca de ello hay que abarcar con anterioridad el origen y pilar que lo sostiene: las matemáticas. Es evidente que tanto para Hume como para James las matemáticas son aspecto innegable del ámbito científico, uno de sus mejores caballos de batalla. Las matemáticas desde Descartes hasta Newton habían sido el eje del mundo –dando la imagen de que todo aquello que no era medible no existía o no merecía especial atención– , pero con Hume, y posteriormente con James, eso dejaría de ser tan evidente. Si bien las matemáticas eran un tipo de conocimiento exacto y fiable para ambos, pues son “racionalistas matemáticos” –en el sentido de que las relaciones matemáticas son de carácter indiscutibles, pues nos aportan un conocimiento seguro. Hasta aquí, René Descartes o Newton no tendrían ninguna objeción con esos dos autores, pero, es solo el comienzo de la exposición, ya que a partir de ahora el camino que toman los pensadores anglosajones se desvían radicalmente del sendero establecido por el racionalismo clásico, pues primero cabe preguntarse: ¿en qué sentido las matemáticas aportan un “conocimiento seguro” para Hume y para James?.

Para empezar, el filósofo escocés afirmaba que los objetos de las matemáticas⁸³ en último

80 P.7

81 P.8

82 Peirce es un ejemplo de excepción en este tipo de pragmatismo. Es más, en reiteradas ocasiones aconsejó a James que se incorporase el estudio de la lógica en su doctrina, una idea que por coherencia con su referente, a saber, Nietzsche, no aceptó.

83 En concreto el álgebra, y la aritmética.

término eran objetos sensibles, o lo que es lo mismo: en impresiones⁸⁴. Este hecho, surgido gracias a las *ideas de reflexión*, era un factor que favorecía a su transparencia frente a otros tipos de saber humanos más ambiguos (como la ética o la metafísica), sin embargo, la “precisión” que daban la abstracción de las impresiones a ideas exactas y con relaciones necesarias tenían un coste muy caro. ¿Por qué decimos eso? Básicamente porque la fiabilidad y precisión que respalda a las matemáticas –y por tanto, a una parte del método científico– se contraponen a su poca “utilidad” práctica. En efecto, para Hume, e incluso para James, las matemáticas nos parecen un saber ideal precisamente porque no se corresponde con la imperfecta realidad –de ahí que “aporten un conocimiento seguro, pues su exactitud es inversamente proporcional a su relación con la realidad. Las matemáticas, aún naciendo de las impresiones que componen el mundo, llega a un nivel tal de abstracción que casi se diviniza y corta su vínculo con el mundo exterior para centrarse en sus propias relaciones. Esa construcción “artificial” de las matemáticas, concebida por el empirismo clásico, convierten sus verdades objetivas en verdades *probables* cuando se llevan a la práctica. Entonces, ¿por qué se siguen confiando en las matemáticas ciegamente si su el tipo de saber que nos da es probabilista en cuando se aplica a la realidad? Es interesante, que tanto Hume como James estarán de acuerdo con la respuesta a esa pregunta: las matemáticas son útiles para desenvolver la vida humana, y por tanto imprescindibles –también se podría decir que el “interés” personal de los matemáticos, y de todas aquellas personas que las utilizan por utilidad, es lo que da vida a las matemáticas, y con ello a un fundamento del método científico. De este modo, cuando Hume afirmaba: “pocos matemáticos encuentran un placer en estas investigaciones, sino que dirigen sus pensamientos a lo que es más útil e importante” (Hume, 2012, 389), parece como una antesala del pragmatismo norteamericano, solamente le faltaba recitar el ya conocido axioma de James: es verdad porque es útil⁸⁵.

Las matemáticas para el pensador norteamericano sería bastante similar al pensamiento del empirista clásico. Ya vimos en el capítulo II, apartado VI, que etiquetaba a todas las verdades científicas como puras “convenciones arbitrarias”, alejándose con esta posición de toda actitud dogmática e idealista de la verdad. Las matemáticas no serían una excepción a su crítica, pues, si bien eran un tipo de conocimiento no convencional gracias a su alto grado de demostración y precisión, su incapacidad de poder establecer una relación fidedigna con el mundo exterior y darnos información sobre los hechos del mundo la convertían en un saber con el mismo valor que cualquier creencia personal. Tal y como escribimos en el capítulo II: “James diría que todo sería perfecto si los número matemáticos se dieran realmente en el mundo, pero, precisamente son tan ideales

84 P.23

85 El mismo James pensaba lo mismo sobre Hume: “El método pragmático no tiene nada de nuevo. Sócrates, [...] Aristóteles, [...] Locke, Berkeley, y Hume hicieron importantes contribuciones a la verdad.” (James, 1907 [2000], 82-83).

porque no se corresponden con nada en este mundo contingente e imperfecto.” (p. 56). De las proposiciones discuten las personas, sobre las matemáticas no, ¿por qué?, sencillamente porque las primeras se remiten a la imperfecta “realidad concreta”, mientras que las segundas no salen más allá de sus propias relaciones numéricas y completamente abstractas⁸⁶.

Hasta ahora, hemos comparado y criticado las versiones empiristas y pragmáticas de: *qué* es la ciencia; *cuál* es su método; y *cómo* influyen las matemáticas en ella. Toca cerrar este tema con la pregunta más controvertida, y por la que hemos examinado a todas las anteriores: ¿qué legitimidad tienen las verdades científicas para ambas posturas filosóficas?

Para responder a la difícil cuestión anterior, veamos antes qué deben de decir los dos autores que hasta ahora nos han guiado a lo largo de este camino. Abriendo el problema con David Hume, por todo lo que llevamos visto de él posiblemente ya el lector pueda imaginar de antemano su pensamiento: las verdades científicas no son más que *conjunciones* de objetos⁸⁷. ¿Qué significa eso último? Como se recordará, el mundo humeano estaba conformado de una caos de percepciones particulares y contingentes, sin una relación previa. En un mundo así, la verdad o la falsedad no la dicta el objeto de estudio científico (que al fin y al cabo no sería ni un objeto, sino un cúmulo de impresiones que la mente transforma en una idea), sino los mecanismos mentales que se encargan de unir diferentes objetos del mundo entre sí (p. ej. que el fuego produzca humo es verdadero, siempre y cuando aceptemos la unión superficial de dos objetos –o impresiones–, claramente diferentes pero que por “costumbre” y por el orden temporal en que se nos presentan, suponemos que es una afirmación verdadera. Esas uniones entre objetos son posibles gracias a las *relaciones filosóficas* que sumaban un total de siete diferentes: identidad; relaciones de tiempo y lugar; proporción de cantidad; semejanza; grados de cualidad; contrariedad; y causa-efecto⁸⁸ –de las cuales, solo las cuatro últimas serán esenciales para desarrollar ciencias naturales como la física. Por ende, las verdades científicas serán verdades en tanto que las relaciones que guían a la memoria se adecuen entre sí, por ejemplo: la idea de oro será verdadera en tanto que la relación de varias ideas (la idea de color dorado, la idea de dureza, o la idea de metal, etc.) estén relacionadas –nótese que hablamos de ideas, pues las *impresiones* de color dorado, o dureza no siempre van relacionadas de manera natural, siendo un argumento más de cómo las impresiones del mundo no están “necesariamente” relacionadas.

Así pues, para el empirismo anglosajón, las verdades científicas tienen su origen en las “relaciones entre ideas”, y no en las ideas mismas (pues están a su vez proceden de las impresiones, y en el mundo de las impresiones no hay verdades ni falsedades). Con respecto a esto, algo similar

86 P.57 para más información.

87 P.17-ss.

88 P.15

haría James con las verdades científicas, que si se basan en *hechos*, y los “hechos simplemente son”, entonces, la verdad o la falsedad se establecerían en la *interpretación* del sujeto, que a su vez se guiaría por la “utilidad” y la “verificación” de las mismas.

Retomando de nuevo a Hume, podemos decir sin tapujo alguno que no solo negó las verdades objetivas en sentido empírico, sino sobre todo las verdades metafísicas, básicamente porque las *ideas generales* eran una quimera de la razón: “pongo mi mayor confianza en [...] la imposibilidad de las ideas generales, según el método corriente de explicarlas” (Hume, 1737 [2012], 32). Las ideas generales de las que tanto se sirve la metafísica, y a su vez la ciencia⁸⁹, deben tacharse como un grave error de la razón llevada por la imaginación. Para él, únicamente se puede hablar dentro del conocimiento humano de *verdades abstractas* que se den a partir de objetos particulares.

Si bien el filtro escéptico de Hume parece transmitir una postura nihilista, eso no significa que sea así. Él era escéptico y empirista –pues sumarle añadirle la etiqueta de nihilista quizás sería abusar de sus escritos–, sin embargo, James era menos escéptico y empirista en pro de un bien mayor: hacer compatible el idealismo con el empirismo. Esto último se verá francamente bien en su forma de valorar las verdades científicas, las cuales eran tachadas de ser meras *creencias* surgidas a través de la interpretación de hechos. Y es que, para William James, las verdades científicas no se basan en el “conjunto de relaciones entre ideas”, sino en su *uso*. Las verdades son consideradas tales precisamente porque son útiles, porque llevadas a la práctica resultan provechosas para afrontar los hechos del mundo, unos hechos que no imponen el tipo de verdad, sino que sugiere cuál puede ser mejor.

Como cabe de esperar, el uso de una idea, y por tanto su verdad, depende inevitablemente de los hechos –las *circunstancias*, como diría Ortega y Gasset– que son contingentes, esporádicos, e inestables, y por ende, lo máximo que puede alcanzar la ciencia serían ideas temporalmente verdaderas. Un pensamiento muy acorde con su visión utilitaria de la ciencia (la ciencia no existe para descubrir verdades objetivas, sino solamente para adaptar el mundo a los deseos de los humanos. Unos deseos que no tienen por qué ser estrictamente egoístas⁹⁰), al fin y al cabo, James era un darwinista, y todo tipo de verdad era una adaptación del ser humano en el mundo. Todo esto nos lleva a lo siguiente: si hemos dicho que Hume negaba rotundamente las ideas generales, James en cambio intentará justificar la pretensión metafísica que tanto incomodaba al primer autor, dando para ello una respuesta más bien de carácter psicológico que filosófico, a saber: las verdades

89 Conceptos como fuerza, intensidad, temperatura, energía... son metafísicos.

90 P. ej. La física o la química cada vez más se esfuerzan por hacer sistemas más basados en la probabilidad, y en la descripción del mundo que en la explicación y/o hallazgo de verdades objetivas.

científicas son generalizadas no porque se pueda “demostrar”⁹¹ que es así, o porque los propios objetos de estudio nos den información acerca de ello, todo lo contrario, generalizar verdades (con nombre como “verdades objetivas”, o “verdades metafísicas”) es más bien por un rasgo humano, una actitud compartida por todos que incita a generalizar ideas, o como él dice: a ser “absolutistas por naturaleza”.

Es interesante que para William James, la ciencia sea un tipo de conocimiento en el que también se ve afectada por los intereses, pasiones, y deseos humanos, pues, Hume directamente no atribuirá esas variables en su teoría del conocimiento porque tan solo interviene en el proceso dos facultades (memoria, e imaginación) por eso todo rasgo pasional no es algo que tenga en cuenta en su epistemología. Si acaso, en vez de la pasión, Hume si tiene en cuenta la utilidad de las verdades, pero de una forma tan laxa, que no parece que debamos prestar más atención a ella. Evidentemente, la ciencia vista pragmáticamente no es tan solo un conjunto de ideas consensuadas, sino que hay algo más que ya mencionamos anteriormente: las matemáticas. Pero, para James, si las matemáticas puras no nos decían nada acerca de los hechos reales, entonces, los conceptos matematizados de la ciencia serán de la misma forma. En efecto, las verdades cuantificadas en la que tanto se apoya la ciencia contemporánea tampoco nos puede orientar en exceso hacia el camino de la verdad objetiva que tanto proclaman los científicos, pues matematizar algo no nos dice qué es, solamente lo describe o adapta algunos de sus rasgos al sistema (olvidándose de otras cualidades que componen al objeto y son igual de reales y valiosas), o en otras palabras: la ciencia explica el *cómo* pero no el *qué*. En mi opinión, cuando James llega a esta reflexión parece que directa o indirectamente se aleja del empirismo humeano –y del escepticismo nietzschiano–, con el objetivo de tender la mano a creencias más idealistas, en el sentido de que el mundo no hay que *describirlo* –como ha hecho hasta entonces la ciencia–, sino *explicarlo*. ¿Pero, si la ciencia no está capacitada para ello, qué otro tipo de conocimiento sí lo está? James no da una respuesta a esto. Posiblemente, si no es la ciencia tradicional, entonces ese tipo de conocimiento que pudiese “explicar” el mundo podrían ser de tres: o bien la *religión*, o la *metafísica*, o sino un *nuevo tipo de ciencia*. ¿Cuál de las tres es capaz de explicar mejor el mundo según el pragmatismo? Repetimos que James no dio una respuesta concluyente a ella, pero si se ata los hilos de su argumento, podremos ir descartando opciones hasta deducir la correcta: primero, la religión no podría ser pues él mismo reconoce en sus escritos apostar por una visión “meliorista” de ella, además de reconocer que el cristianismo (religión afín a él) ignora demasiado a los hechos del mundo –por lo que no podría explicarlos con exactitud; segundo, la metafísica que tan criticada fue por él no parece una buena alternativa por la misma

91 Es importante tener en cuenta que, tanto para Hume como para James, ninguna verdad de las ciencias naturales se pueden llegar a demostrar, pues son cuestiones de hechos contingentes –aunque las matemáticas sí parecen más predisuestas para la demostración de sus propios objetos de estudio. (P.28)

cuestión que la primera (demasiado alejada de los hechos); tercero, una ciencia nueva parece la opción más viable, pues, si se reformulase el sistema científico del momento (que con tanta constancia desarrolló en su obra *La voluntad de creer*⁹²) de tal forma que como él pedía se fuese menos rígido con el método a fin de no dejar escapar muchas verdades que no pasan por su arbitrario y sobrevalorado método⁹³: “No puedo hacerlo por esta simple razón, que *una regla de pensamiento que me impidiera completamente conocer ciertas clases de verdad en el caso de que esas clases de verdad existieran verdaderamente, sería una regla irracional.*” (James, 1897 [2003], 177).

Si el método científico para ambos autores no justificaba en nada a las verdades científicas, ¿qué hay de las teorías elaboradas por el mismo? Como se puede esperar, sus teorías aparentemente más indiscutibles por ser verdades universales, demostrables, objetivas, y empíricas, serán despojadas de todos estos calificativos por ambos autores, dejándole tan solo sus verdades como la etiqueta de “probables”. Ya el filósofo escocés había hecho una distinción fundamental según los tipos de verdades: las *relaciones de ideas*, y las *cuestiones de hecho*. Sobre las “relaciones de ideas”, ya la introducimos en párrafos anteriores al hablar de las matemáticas, y cualquier idea expresada por ellas, que dicho de forma breve, su precisión en los resultados obtenidos se debían a que solamente expresan relaciones entre ideas, pero no nos dicen nada del mundo natural. Básicamente son un tipo de ideas “instintivamente ciertas”⁹⁴ surgidas gracias a las *ideas de reflexión*, de ahí que aún siendo su causa última alguna impresión del mundo, están tan alejadas de la realidad que su abstracción garantiza su pureza teórica⁹⁵ –si bien para James esto no es así, no son instintivas, sino consensuadas, y por tanto es un *uso* más de la razón sin ser algo necesariamente “natural” en el ser humano. Por otra parte, las “cuestiones de hechos” son aquellas en las que se mueve principalmente la ciencia, pues son ideas que dicen algo de los hechos –y como no hay principio de causalidad real–, esos hechos son contingentes, siendo posible que se den del mismo modo hechos contrarios. Lo dicho implica que, si los hechos no son “necesarios” sino “posibles”, las ideas científicas serán menos exactas que las “relaciones de hecho”, pues si su objeto de estudio puede variar en cualquier momento sus verdades tendrán la misma poca seguridad que aquellos. Citando lo dicho en el capítulo I: “las cuestiones de hechos recogen un tipo de verdad en sus afirmaciones que no son tan rotundas [...] entendiéndose que si cualquier hecho es posible, su

92 Textos que analizan los factores que influyen en las verdades, y el método tan reduccionista que posee la ciencia (por ello mismo parece que más que un análisis, es una queja para que la ciencia cambie de rumbo).

93 P.59

94 P.17

95 Ya mencionamos en el capítulo I, que para algunos estudiosos de Hume, su actitud empirista y escéptica parece optar más por un racionalismo con las matemáticas –las cuales no consideraba algo antinatural en las personas., algo que para James sí. (P.57)

contrario también, y por tanto uno como otro pueden llegar a ser reales” (p.17).

Un ejemplo tradicional de todo lo anterior es pensar que aún habiéndose dado la salida del sol desde que los humanos tienen consciencia⁹⁶, y que los cálculos físicos hayan funcionado también en el pasado para calcular sus fenómenos, no habría ni un solo argumento que pudiese garantizar que seguirá comportándose igual en un futuro. Esta es la contingencia de las verdades científicas, e incluso, si se nos permite extrapolar las reflexiones políticas que hizo Hume en sus *Ensayos políticos*, la misma historia nos demostraría que si nunca el ser humano ha estado de acuerdo en algún tipo de verdad universal e inmanente, ¿por qué debería pensarse qué cambiará la tendencia en un futuro?, ¿por qué pensar qué se está más cerca de la verdad a día de hoy?⁹⁷ Extrapolar los hechos del pasado al futuro es cuestión de *costumbre* o *hábito*⁹⁸ humano, y un científico no deja de ser menos ser humano cuando hace ciencia que cuando se encuentra fuera de su laboratorio.

Básicamente, la *creencia* como diría Hume, o en la fe⁹⁹ según James, es lo que sostiene no solo a la ciencia, sino a todo el conocimiento humano. Para el primer filósofo las verdades científicas eran cuestiones de hecho, y por ende solo “probables”, por otra parte, James seguirá el escepticismo humeano en lo que se refiere a este punto aunque con sus propios matices. Para empezar, mientras que en Hume aún siendo verdades probables las científicas, son vitales en tanto que ideas, mientras que para el segundo, son meras herramientas de adaptación en el mundo, un “darwinismo científico”¹⁰⁰ que su *verificación* ya no se basa en la correlación entre ideas y hechos, sino en sus “consecuencias útiles” una vez son aplicadas en el mundo¹⁰¹. Esta diferencia entre ellos dos es esencial, pues no solo supone un claro distanciamiento entre empirismo clásico y pragmatismo, sino entre dos periodos históricos: la moderna y la contemporánea, entre racionalismo e irracionalismo¹⁰². Sin duda, James será un pensador anti-intelectualista (al menos en su mayoría de argumentos), mientras que Hume, aún siendo escéptico y empirista, seguirá el mismo camino

96 Pues afirmar que seguía existiendo antes de la existencia humana es ir más allá de los hechos, interpretarlos, hacer metafísica.

97 Esta interpretación y conexión de la historicidad que muestra el autor cuando habla de las sociedades y la política con su epistemología puede resultar un tanto forzosa para algunos, pero en mi opinión, y coincidiendo con otros autores (p. ej. Tasset), toda la filosofía de Hume hay que verla en su conjunto, por ello creemos que su visión histórica de las sociedades puede ser aplicada también en el caso científico (al fin y al cabo ambas son “cuestiones de hecho”. De todas formas, el autor de este trabajo es consciente del debate legítimo que puede generar la presente cuestión.

98 P.16

99 P.57

100 Si se permite la expresión.

101 Pues en principio resulta impensable que Hume dijese que una idea es falsa porque no es útil. Si bien es cierto que de vez en cuando menciona la utilidad, es de forma muy superficial. Solamente destaca el carácter utilitario dentro de las matemáticas en el sentido que no se “aprecian” por sí misma, sino por los fines personales a lo que se enfocan, pero no por ello implica que en sí mismas no sean verdaderas. P.22-ss.

102 A día de hoy, incluso la física cuántica destaca por manejar ideas que se escapan de toda racionalidad, algo que con la física tradicional no era así.

racionalista que los idealistas de su época (p. ej. René Descartes), afectando directamente sus visiones a la consideración que tienen de la ciencia.

En definitiva, la ciencia será un objeto de crítica de ambos filósofos, aunque para el empirismo humeano seguirá conservándose cierta objetividad entre ellas, para el pragmatismo jamesiano serán absolutamente verdades consensuadas a las que se han llegado por su proceso de verificación (basado en la utilidad). Tanto la definición de qué es ciencia, el método científico, y sus verdades tendrán diferencias considerables entre ambas posturas. Al fin y al cabo, Hume aún seguía inmerso en una cultura racionalista¹⁰³, mientras que James ya había vivido la aparición de dos grandes pensadores: Nietzsche y Darwin. Al fin y al cabo, mientras que David Hume usó la filosofía empirista y escéptica para *poner en tela de juicio* a las verdades metafísicas (y con ello las científicas¹⁰⁴); William James no tuvo como objetivo criticar a la ciencia, pues solamente era un paso intermedio para un fin mayor: *sustituir el método científico y filosófico*¹⁰⁵. Objetivos distintos que influyeron drásticamente en sus posiciones como hemos visto.

Tras este recorrido filosófico, queda por establecer las conclusiones de los argumentos expuestos a lo largo de esta investigación, es decir, falta por responder ¿cuál de las dos aporta un conocimiento más refinado y superior al ser humano? En el siguiente, y último capítulo, se reflexionará acerca de lo todo lo visto, dando una valoración y una crítica personal a sus doctrinas e intentando responder lo más objetivamente posible a la pregunta que impulsó el presente proyecto.

103En su “conclusión” del primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*, admite haber empezado esa investigación desde la confianza plena en la razón, pero que para su sorpresa la racionalidad le había llevado por conclusiones escépticas –e irracionales, se podría añadir.

104Conceptos como energía, fuerza, materia, etc., son originariamente metafísicas y que sin embargo usa la ciencia.

105En *Pragmatismo: Un viejo nombre para nuevas formas de pensar*, se presenta la corriente pragmática como un “método para resolver disputas metafísicas” (James, 1907 [2000], 79). Para más información: p.31-ss.

CONCLUSIONES

¿ES EL PRAGMATISMO LA SUPERACIÓN DEL EMPIRISMO?

Llega el final de este recorrido filosófico en el que, de la mano del empirismo escocés y del pragmatismo norteamericano, hemos ido descubriendo diversos puntos de vista acerca del sujeto, el mundo, y la realidad en su totalidad. Estas dos posiciones altamente dispares y a la vez sumamente similares, se han expuesto a lo largo de este trabajo con sus pros y contras, pero queda responder, ahora sí, a la pregunta que ha sido el eje principal de todo este proyecto: ¿es el empirismo de David Hume superior a la filosofía pragmatista de William James?

Ciertamente, cada autor posee tanto sus puntos fuertes como débiles, sin embargo es de mérito que hayan podido elaborar toda una doctrina propia e innovadora en sus respectivas corrientes filosofías destacándose en la epistemología y la filosofía de la ciencia¹⁰⁶. Como todo en la vida, rara vez se puede aplicar una misma idea y método a todos los problemas humanos, por lo que en este caso no iba a ser diferente. ¿Por qué decimos esto? Pues debido a que ninguna de las doctrinas de estos dos autores por sí solas pueden ser consistentes en todos los campos de la filosofía (concretamente en la teoría del conocimiento, la filosofía de la ciencia, la lógica, o la metafísica), pero, sí cada una es bastante efectiva en un tipo de campo específico. Así pues, mientras que Hume actualmente tiene bastante influencia en la epistemología, y la metafísica –precisamente por sus duras críticas a esta–; James, por su parte, posee más peso en la filosofía de la ciencia¹⁰⁷. En efecto, aunque ninguno de los dos aportaron avances a la lógica –por ser ellos críticos del racionalismo¹⁰⁸–, sí que lo hicieron en la metafísica –por sus intentos de despojarla de sus verdades universales, eternas, e inmanentes–, y en el resto de campos mencionados antes.

Si hemos dicho que tanto en lógica como en metafísica poca controversia hay en sus filosofías, centrémonos en las otras dos: la epistemología y la filosofía de la ciencia. Empezando por la epistemología actual, pocos filósofos estarán en contra de la idea de que la filosofía analítica está en la cúspide de sus avances, dándose una tendencia prácticamente dominante hacia el reduccionismo¹⁰⁹, es decir, la eliminación del clásico dualismo cartesiano a favor únicamente del cerebro y el materialismo físico. Esta tendencia está claramente influida por el empirismo humeano, aunque realmente se distancien radicalmente de este último –para Hume sería incoherente reducir a las personas a procesos cerebrales, porque todo son impresiones –no hay nada material ni tampoco una respuesta de un sujeto. Es más, Hume aún sigue aportando una gran carga teórica a la

106 Aunque esta última resultaría un tanto anacrónica por ser una especialización filosófica posterior a ellos, aun así usamos este concepto para facilitar la comprensión de sus teorías.

107 Irónicamente, aunque James fue un psicólogo brillante, en filosofía de la mente aún siendo bueno, quizás no llegó al nivel de Hume.

108 Aunque el caso de Hume es curioso porque atacó al racionalismo desde su mismo método: el razonamiento.

109 Ejemplos de esta posición son autores como John Searle; Paul M. Churchland; Daniel Dennett; etc.

epistemología analítica, sobre todo por su crítica a la *identidad personal* o *Yo sustancial*, dos ideas que ningún estudioso de la filosofía de la mente, la teoría del conocimiento, o filosofía de la ciencia puede ignorar. Por otra parte, James realmente desarrolló una filosofía de la mente enriquecedora¹¹⁰, pero quizás es una versión actualizada de Hume, añadiendo detalles interesantes, pero siendo pobre en otros tantos, y es que, ya de por sí es una apuesta arriesgada sustituir a las clásicas *impresiones* de la mente por *hechos*, junto a la limitada división entre *sensaciones* y *percepciones* frente a la detallada explicación humeana de *percepciones*, *impresiones*, e *ideas*.

Un caso claro servirá para ilustrar de forma abreviada el por qué la filosofía pragmatista de James no puede hacerse cargo de la epistemología contemporánea. Cuando en capítulos anteriores indagamos en la filosofía de James, se observó que su visión de la realidad consistía en una reducción a hechos, de los cuales solamente se puede decir que “son”. Sin embargo, en el lado opuesto, se postula Hume y su reivindicación, no de hechos, sino de impresiones. ¿Cuál de los dos tienen más razón? Posiblemente, William James estaba pecando de un idealismo radical (el cual criticaba) precisamente por afirmar una verdad ontológica por encima de todas: los *hechos*. Los hechos parecían ser lo único que conformaba a la realidad, y en cierto sentido aparentan ser universales, pero, ¿por qué decimos que optó –consciente o inconscientemente– por un idealismo radical a partir de esa afirmación? Básicamente porque “supuso”, y “extrapoló” su propia realidad al resto de individuos¹¹¹, y no solo eso, pues lo realmente grave es que *escindió el conocimiento epistémico del conocimiento ontológico*. Con esto se quiere decir que al igual que Descartes jerarquizó la realidad desde el Yo sustancial, o Mach en los elementos, James puso en el suelo del edificio del saber a los hechos, y con eso desprestigiando otros muchos aspectos de la realidad. Quizás, Hume se dio cuenta del posible problema que puede suponer reivindicar a los “hechos” como el principio de realidad, pues, ¿los hechos alguna vez se presentan como “son”?, y ¿qué es “ser”? Al fin y al cabo, decir que “son” ya es atribuir un nivel de realidad a los propios hechos, a saber, que “son”, algo que ya de por sí indica la separación tan poco apropiada de los dos ámbitos (la epistemología, y la ontología), como él mismo decía: “Los propios contenidos nuevos no son verdaderos, simplemente llegan y son. Lo que es verdad es lo que decimos sobre ellos” (James, 1907 [2000], 90).

Para aclarar más lo último que se ha dicho, pongamos un ejemplo: la percepción de una misma escena de una película puede variar drásticamente dependiendo de múltiples elementos como la banda sonora que se le ponga; o también sucede lo mismo en una obra de teatro, donde se puede preguntar, ¿cuáles son los hechos?, ¿aquellos que los actores interpretan?, o, ¿lo que

110Cf. *Principios de psicología*.

111Algo que se puede considerar metafísica.

racionalmente nos muestra que todo es la ficción de una acción? Así pues, al contrario que James, Hume posiblemente prefirió remarcar a las percepciones como fundamento de la realidad, pues hablar de “hechos” parece más ambiguo y controvertido, lo que sumado a la jerarquización de la realidad hace desprestigiar muchos aspectos enriquecedores de la misma (p. ej. una manzana no sería un objeto de color rojizo, con sabor dulce, y de textura lisa, etc., sino que solamente sería un “hecho” –dejando de lado otras muchas características). Y es que, decir que la realidad es un “hecho” no nos aporta ninguna información diferente de aquellas que practican los metafísicos idealistas al afirmar que la realidad la compone el Ser (ambas “son”, pero no se dice ni *qué* ni *cómo* es). Por motivos como este, las ideas del filósofo pragmata no parecen un buen lugar donde colocar los avances de la filosofía de la mente y del conocimiento humano.

Si el pensador escocés es más coherente, exhaustivo, y con mejores argumentos –y por ende con mayor capacidad de responder las numerosas cuestiones filosóficas– con respecto a la epistemología, esto no será así en su filosofía de la ciencia. En lo que respecta a este campo de la filosofía, el pragmatismo posee un mayor número de respuestas que van muy acorde con ciertas ideas de la ciencia contemporánea, pues, el carácter utilitario, la concepción de verdades contingentes y basadas en la utilidad, o la exaltación del papel del sujeto dentro del conocimiento, son puntos muy acordes con la actualidad. Para justificar esto último podemos poner como ejemplo el caso ya mencionado en el capítulo II del planeta Plutón (que solamente por una votación a mano alzada de científicos pasó a considerarse un “planeta enano” –una clara opción pragmata); o, también cuando los tres principios de Newton no eran demostrables pero se aceptaron por ser útiles; e incluso investigar en una “teoría de cuerdas” que durante décadas no ha podido ser experimentada.

Se debe de admitir por todo lo dicho, que parece sensato afirmar que Hume aunque dio argumentos bastante notables y convincentes, no llegó al nivel de utilitarismo que en ciertas ocasiones se encuentra en el ámbito científico, y con el que encaja mejor el pensamiento de James. No nos confundamos, el filósofo escocés fue también una persona práctica, pero, en vez de saltarse todo el proceso racional –como hizo James, es decir, ir directamente a la utilidad para juzgar la verdad de las ideas–, él primero recurría a la *razón* para hallar la verdad, y una vez conseguida la respuesta, si esa no era útil en la vida, entonces no se llevaba hasta sus últimas consecuencias (p. ej. dudar del *Yo* o del *principio de causalidad*, pese a haberlo negado la razón).

Entonces, ¿qué se puede proponer?, ¿son totalmente incompatibles en sus respectivos campos? Es hora de hacer una reflexión importante: el empirismo de Hume y el pragmatismo de James son compatibles, pues a lo largo de este trabajo no hemos estado comparando estrictamente dos filosofías diferentes para responder a una pregunta en cuestión, sino que se ha estado hablando

de una *filosofía*, y de un *método*, como decía el propio autor pragmatista: “[El pragmatismo] es un método para resolver disputas metafísicas que de otra manera podrían resultar interminables” (James, 1907 [2000], 79). O también comenta: “[El pragmatismo] Al propio tiempo, no busca ningún resultado en particular. Sólo es un método (James, 1907 [2000], 83)¹¹². Mientras, Hume proponía una filosofía en sí, es por este motivo que en principio pueden integrarse ideas mutuamente entre ellos. Ahora bien, aunque James afirmase que era un “método” e incluso se centrara en intentar transformar el método científico, ya de por sí desarrolló unas ideas propias, con un propósito reintegrado entre el idealismo y el empirismo, así pues, incluso se puede considerar una filosofía original –y no solo un método original¹¹³. De todas formas, el mismo autor lo anunció como un método, y si aceptamos esta declaración, no hay motivos para no poder rechazar el lado idealista del pragmatismo y centrarse en el empirismo humeano, pues, si realmente es un “método” podría seguir funcionando a la vez que prescinde de su lado idealista, y su actitud reconciliadora.

Cabe decir que si se aplicase el método pragmatista en la filosofía humeana supondría un abandono de la pureza intelectual e identidad propia que estas dos corrientes poseen *per se*, pero ganarían una versatilidad en sus fundamentos filosóficos que podría dar respuestas más realistas a un mayor número de problemas. ¿Es entonces una buena opción unir estos dos pensamientos? Que sean compatibles, y capaces de dar un número mayor de soluciones no significa que esas respuestas puedan acercarse más a la verdad (en el amplio sentido de la palabra). Al fin y al cabo, el pragmatismo nació como un método con intención de superar el clásico dualismo filosófico, pero no por ello logró su objetivo. Es más, incluso se puede decir que en vez de dar una respuesta a las cuestiones filosóficas lo que hace en muchas ocasiones su método es evadirlas, crear su propio filtro de verdades. Por ejemplo, si preguntamos a un pragmatista si el mundo es material o inmaterial, en vez de reflexionar y decantarse por una de las dos pensando que es verdadera por tener una correlación con la realidad, se limita a pensar sus consecuencias prácticas, y por ende, no tiene sentido esforzarse por responder esa pregunta:

[...] en vez de apoyarnos en principios y seguir esta atrofiada moda intelectualista, apliquemos el método pragmático al asunto. ¿Qué *entendemos* por materia? ¿Qué diferencia práctica puede implicar ahora el hecho de que al mundo le haga funcionar el espíritu o la materia? Creo que planteado así, el problema adquiere un carácter muy diferente. [...] Por consiguiente, el pragmatista debe decir que las dos teorías, a pesar de tener nombres opuestos tan resonantes, significan exactamente lo mismo, y que la disputa es puramente verbal” (James, 1907 [2000], 109)

112Recordemos también que James hacía una analogía de su pragmatismo con la frase del pensador Papini, comparándolo con “una antesala” del pensamiento antes de llegar a un postura filosófica definitiva (empirismo, idealismo, relativismo, etc.). Ver p. 36.

113“Lo cierto es que el pragmatismo también se ha entendido en un sentido más amplio como una teoría de la verdad” (James, 1907 [2000],85).

En verdad, el tipo de postura que se acaba de mostrar, a pesar de ser escurridiza con respecto a las preguntas filosóficas –e incluso parece que no tiene más remedio que adoptar ese tipo de respuesta por intentar superar a las dos corrientes clásicas¹¹⁴–, hay que admitir que se asemeja mucho al método actual de la ciencia, donde ya apenas se preguntan estas cuestiones. Por esta razón se dijo en párrafos anteriores que el pragmatismo norteamericano puede ser más viable que el empirismo de Hume con respecto a la filosofía de la ciencia¹¹⁵ de hoy en día –que a su vez analiza una ciencia que no se preocupa por el *qué*, sino por el *cómo*¹¹⁶, pero a su vez termina resultando un método escéptico, donde las verdades dependen de los hechos en los que cada sociedad se encuentre¹¹⁷. Básicamente, el pensamiento de James es más factible en el campo científico –por corresponderse el modo de estudiar la realidad de ambos–, pero si miramos en la epistemología y la teoría del conocimiento, quizá sea más frágil su teoría en comparación con la humeana.

En conclusión, ante la pregunta que desencadenó toda la presente investigación se puede responder que cada una de estas dos posiciones poseen sus ventajas dependiendo de qué campo del conocimiento se está hablando. Ahora bien, el deseo de William James de superar a las antiguas dos corrientes filosóficas (empirismo e idealismo) terminó llevándolo por lo que hoy en día se conoce por el nombre de “posverdad”, un relativismo –independientemente de si fuese su propósito o no–, que reina en las sociedades occidentales, teniendo como consecuencia la pérdida de valores clásicos (idea del Bien, la Justicia, la Verdad, etc.) a favor de una “república intelectual” que saca a relucir el lado más utilitario, banal, e irracional del ser humano. No nos confundamos, el pragmatismo de James ha aportado muchas valiosas ideas en algunos campos de la filosofía, y tampoco es que sea culpa exclusivamente de su pragmatismo que nos encontremos en esta época posmoderna, pero sus interpretaciones posteriores y resultados no parecen haber mejorado el panorama social e intelectual¹¹⁸. Por otra parte, David Hume tampoco era precisamente un idealista de los valores, pero

114 Idealismo y empirismo.

115 Filosofía de la ciencia entendida de forma particular, como filosofía de las distintas ciencias, es decir, cuando hablamos de ella no la entendemos como algo más genérico y estrechamente relacionado con la teoría del conocimiento, al contrario, una filosofía particular (p. ej. Filosofía de la ciencia centrada en la física, en la química, etc.).

116 Cada vez más, los conceptos científicos son una correlación de otros conceptos, en vez de intentar explicar al concepto en sí. Por ejemplo, el concepto de fuerza es una relación entre *masa* y *aceleración*, en vez de una explicación categorial de la misma (sin recurrir a otras ideas igualmente metafísicas, abstractas, y oscuras –como diría Hume).

117 Aunque esto es muy discutible en James. Sin embargo, filósofos como Ortega y Gasset pensaban que el pragmatismo de William James conduce a un escepticismo: “El pragmatismo es un caso sin par de audacia intelectual. Sin pararse a meditar un instante sobre las ideas más elementales que intervienen en el problema del conocimiento, ha querido edificar una filosofía. El resultado ha sido un grotesco confucionismo. [...] En definitiva, es el pragmatismo un vulgar escepticismo. Y el escepticismo, nadie lo ignora, es acaso una fina manera de sentir, pero no es una teoría posible” (Ortega y Gasset, 1924 [1969], 28).

118 Básicamente, el pragmatismo se parece demasiado a algunas posiciones próximas a la posverdad, por lo que aquí se propone una recuperación de la filosofía de Hume para salir de ese relativismo que en muchas ocasiones parece con-

ahora bien, si se hubiese seguido su empirismo filosófico puede que la posverdad que se está dando actualmente se hubiese frenado, pues, irónicamente, un escepticismo moderado, y un uso correcto de la razón¹¹⁹, que integre los elementos psicológicos que influyen en el sujeto cuando se dispone a *conocer* la realidad, y distinga las ideas reales de las ficticias –generadas por la imaginación–, nos llevaría a la *posibilidad* de acceder a las verdades del mundo independientemente de los resultados prácticos de las mismas, pues, el “conocimiento teórico”, y el “conocimiento práctico” pueden ser considerados dos tipos de verdades diferentes pero igualmente necesarias. Así pues, si la *razón* nos conduce a la negación de la propia identidad (la idea de Yo que desacreditó Hume), pero en la práctica esta es necesaria –no solo *crearla*, sino reivindicarla. Entonces, se puede ser consciente de la verdad aunque se viva de forma diferente a ella. Este es un tipo de pensamiento que, por supuesto James no compartiría, pero esto es lo que distingue al empirismo humeano y le hace tan poderoso en la filosofía contemporánea, a saber: su capacidad de distinguir la verdad de la vida práctica. Y es que, solamente el tiempo hará inclinar la balanza de la verdad hacia una de estas dos posiciones filosóficas, pero si algo hemos sacado en claro, es que el concepto de verdad absoluta, eterna, y universal es algo que la misma razón les indicó que se debe abandonar.

tener.

119Con “un uso correcto de la razón” nos referimos a ser fiel a la racionalidad tal y como hizo Hume, es decir, reconocer los límites de la misma, y no extrapolar experiencias propias, o practicar “saltos lógicos” al resto.

BIBLIOGRAFÍA¹²⁰

¹²⁰Todos aquellos textos cuya edición castellana no aparece indicada en la bibliografía han sido traducidos por el autor del presente trabajo.

- Aristóteles. 1984 [2014]. *Ética nicomáquea*. Traducción y notas: Julio Pallí Bonet. Barcelona: Gredos.
- Aristóteles. 2014. *Metafísica*. Traducción: Tomás Calvo Martínez. Barcelona: Gredos.
- Copleston, Frederick. 1973 [2007]. *Historia de la filosofía*. Vol.V: de Hobbes a Hume. Traducción: Ana Doménech. Barcelona: Ariel.
- Copleston, Frederick. 1973 [2009]. *Historia de la filosofía*. Vol.VIII: de Bentham a Russell. Traducción: Victoria Camps. Barcelona: Ariel.
- Churchland, Paul. 1984 [1999]. *Materia y conciencia*. Traducción: Margerita N. Mizraji. Barcelona: Gedisa.
- Gori, Pietro. 2013. *Nietzsche on Truth: a Pragmatic View?* En Herausgegeben von Renate Reschke. *Nietzscheforschung* (71-90). Alemania: Akademie.
- Gori, Pietro. 2017. *Nietzsche y el perspectivismo*. Prólogo: Diego Sánchez Meca. Traducción: Florencia Müller; y, Valeria Schuster. Córdoba: Editorial brujas.
- Del Castillo, Ramón. 1995. *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*. Madrid: UNED.
- De Salas, Jaime. Martín, Félix. 2005. *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Flew, Antony. 1961 [1969]. *Hume's philosophy of belief. A study of his first Inquiry*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hume, David. 1737 [2012]. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción de Vicente Viqueira. Revisión y notas adicionales de José Luis Tasset y Raquel Díaz Seijas. Madrid: Gredos.
- Hume, David. 1748 [2001]. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducción,

prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza Editorial.

James, William. 1909 [1974]. *El significado de la verdad*. Traducción y prólogo de Luis Rodríguez Aranda. Buenos Aires: Biblioteca de Iniciación Filosófica 56.

James, William. 1897 [2003]. *La voluntad de creer*. Traducción: Lorena Villamil García. Estudio introductorio: Luis. M. Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos.

James, William. 1907 [2000]. *Pragmatismo: Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Traducción de Ramón José del Castillo Santos. Madrid: Alianza Editorial.

James, William. 1890 [1909]. *Principios de psicología*. Traducción: Domingo Barnés. Madrid: Biblioteca científico-filosófica.

Mach, Ernst. 1886 [1987]. *Análisis de las sensaciones*. Traducción :Eduardo Ovejero y Maury. Barcelona: Alta Fulla.

Mach, Ernst. 1905 [1948]. *Conocimiento y error*. Traducción: Cortés Plá. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Montes Fuentes, María José. 1991. *La identidad personal en D.Hume*. Madrid: Universidad complutense de Madrid.

Ortega y Gasset, José. 1924 [1969]. “Para dos revistas argentinas” en *Meditación del pueblo joven*. Madrid: Espasa Calpe.

Pascal, Blaise. 1670 [2012]. *Pensamientos*. Traducción: Carlos R. De Dampierre. Estudio Introductorio: Alicia Villar Ezcurra. Madrid: Gredos.

Stoud, Barry. 1977 [1986] *Hume*. Ed. Universidad nacional autónoma de México. México. Traducción de Antonio Ziri6n.

Putnam, Ruth Anna (ed.). 1997 [2005]. *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge university press.

Rodríguez Valls, Francisco de Paula. 1991. *Experiencia y conocimiento en David Hume* en “Thémata. Revista de Filosofía”. Número 8, 1991, p.45-67. Sevilla: Universidad de Sevilla.