

El sentimiento de racionalidad*

William James

¿Cuál es la tarea que los filósofos se proponen, y por qué filosofan en definitiva? Casi todo el mundo dirá inmediatamente: desean llegar a una concepción del mundo que sea, en conjunto, más racional que la perspectiva caótica que cada cual, de modo natural, se ha forjado bajo su sombrero. Pero supongamos adquirida dicha concepción racional: ¿por qué indicios logrará el filósofo reconocerla por lo que es, cómo evitará que la ignorancia se la lleve? No se me ocurre más que la siguiente respuesta: la racionalidad de una concepción se reconoce, como la de cualquier otra cosa, por ciertos signos subjetivos que afectan al sujeto pensante; y percibir tales signos es reconocer que se está en posesión de la racionalidad.

¿Cuáles son tales signos? Un intenso sentimiento de tranquilidad, de paz, de quietud, entre otros. El paso de la incertidumbre y la perplejidad a la comprensión racional procura una vivificante sensación de alivio y satisfacción.

Ahora bien, ésta ofrece un carácter más negativo que positivo. ¿Ha de deducirse, entonces, que el sentimiento de racionalidad se reduce sencillamente a la ausencia de todo sentimiento de irracionalidad? Según creo, hay buenos fundamentos para defender este modo de considerar la cuestión. A la luz de ciertas especulaciones psicológicas recientes, la condición física de un sentimiento no dependería de la simple descarga de corrientes nerviosas, sino de la descarga provocada por una inhibición, un obstáculo, una resistencia. Lo mismo que no experimentamos goce especial alguno cuando respiramos libremente, mientras que la obstrucción de nuestros movimientos respiratorios nos produce una intensa sensación de malestar, así, toda tendencia a la acción a la que nada se opone no va acompañada sino débilmente de pensamientos, y todo pensamiento que sigue fácilmente su curso no despierta sino un sentimiento muy débil; cuando el movimiento se inhibe o cuando el pensamiento halla dificultades, comenzamos a experimentar molestias. Sólo a partir del instante en que la turbación nos invade, podemos ser considerados como seres que luchan, que desean, que aspiran a algo. Mientras gozamos de una plena libertad de movimiento o de pensamiento, nos

* «The Sentiment of Rationality», en William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, edited by F. H. Burkhardt, Harvard University Press, 1979. El ensayo fue redactado entre 1879 y 1880, y publicado por vez primera en 1882 en el *Princeton Review*.

encontramos, en cierto modo, como en un estado de anestesia, en el cual podríamos decir, con Walt Whitman (suponiendo que entonces quisiéramos decir algo sobre nosotros mismos): «Me basto tal como soy». Este sentimiento de la suficiencia del momento presente, de su ser absoluto —esta ausencia de toda necesidad de explicarlo, de aclararlo o justificarlo—, es lo que yo denomino Sentimiento de Racionalidad. En resumen: siempre que, por la causa que sea, el curso de nuestro pensamiento se desenvuelva con perfecta fluidez, el objeto de nuestro pensamiento nos parece *por tanto* racional.

Modos muy distintos de concebir el mundo favorecen esta fluidez, producen el sentimiento de racionalidad (y, en esa medida, «lo que es» no necesita formulación filosófica ulterior). Pero dicha fluidez puede obtenerse de varias maneras; señalaré primero la vía teórica.

Los hechos del universo aparecen siempre ante nosotros en su diversidad sensible, pero experimentamos la necesidad teórica de concebirlos de forma que su multiplicidad quede reducida a la unidad. El placer de descubrir que un caos de hechos es la expresión de un único hecho subyacente se parece a la alegría experimentada por el músico que resuelve una confusa masa de sonidos en un orden melódico y armonioso. El resultado, simplificado, es más fácil de manejar, exige menor esfuerzo mental que los datos originales; y una concepción filosófica de la naturaleza constituye así, y *no* en sentido metafórico, un mecanismo de ahorro de trabajo. La parquedad y la economía de medios en el pensamiento son la pasión filosófica *por excelencia*. Cada carácter o aspecto del mundo exterior que permita agrupar bajo una unidad la diversidad fenoménica satisfará esa pasión, y constituirá para el filósofo esa esencia de las cosas en comparación con la cual cualesquiera otras determinaciones pueden ignorarse.

La universalidad o «amplitud» es, pues, un distintivo que las concepciones del filósofo han de poseer; si no son aplicables a un gran número de casos, dichas concepciones no le reportarán alivio alguno. El conocimiento de las cosas por sus causas, que suele constituir la definición del conocimiento racional, es de escasa importancia para él a menos que las causas converjan en un número mínimo —y sigan produciendo un máximo de efectos—. Cuanto más numerosos son entonces los ejemplos, más fácilmente pasa su espíritu de un objeto a otro. Las transiciones fenoménicas no son, pues, transiciones reales; cada elemento que se repite es el mismo «viejo amigo», aunque con un ligero cambio de atuendo.

¿Quién no siente la delicia de pensar que la luna y la manzana son idénticas por su relación con la tierra; que la respiración y la combustión constituyen una misma cosa; que la misma ley en virtud de la cual se eleva un globo en el espacio es la que explica la caída de la piedra; que el calor de la mano frotada contra la manga es idéntico al movimiento que la fricción resiste; que la diferencia entre el mamífero y el pez no es sino de grado, aunque mayor que la que separa a un hombre de su hijo; que la energía empleada por nosotros en escalar la montaña o talar el árbol es la misma que la de los rayos solares que hacen germinar el trigo del que obtenemos nuestro desayuno diario?

Pero paralela a esta pasión por simplificar existe otra pasión hermana, la pasión por la distinción que, para ciertas mentalidades, quizás una minoría, se alza

en rival de la primera. La pasión por distinguir incita al filósofo a *familiarizarse* con las partes más que a abarcar el todo. Caracteriza a esta pasión el afán por la claridad e integridad de la percepción, y la aversión por los contornos imprecisos y las identificaciones vagas; se complace describiendo los hechos particulares en todos sus detalles y en la acumulación de su número. Prefiere lo incoherente, descosido, fragmentario (supuesto que dé cuenta de los detalles exactos de los distintos hechos) antes que cualquier concepción abstracta que, si bien los simplifica, destruye al tiempo su plenitud concreta. La claridad y la simplicidad oponen, así, sus reivindicaciones, ofreciendo al pensador un verdadero dilema.

La actitud filosófica de un ser humano viene determinada por el equilibrio entre estas dos aspiraciones; ningún sistema de filosofía puede aspirar a una aceptación universal si infringe abiertamente una u otra de estas necesidades. El destino de Spinoza, con su estéril unión de todas las cosas en una sustancia única, y el de Hume, con su igualmente estéril «aislamiento y separabilidad» de todo —teorías que no cuentan, hoy día, con ningún discípulo estricto o sistemático, y que no han sido para la posteridad sino una advertencia además de un estímulo— bastan para hacernos ver que la única filosofía posible ha de ser un compromiso entre la homogeneidad abstracta y la heterogeneidad concreta. Pero el único modo de mediar entre la diversidad y la unidad está en considerar los diversos ítems como ejemplos de una esencia común que uno descubre en ellos; en la clasificación de las cosas en géneros «extensivos» que nos indica el primer paso hacia su unificación filosófica, siendo la última etapa la clasificación de sus relaciones y comportamientos en «leyes» también extensivas. Una filosofía teórica completa jamás podrá ser otra cosa que una acabada clasificación de los elementos del universo; y el resultado habrá de ser siempre abstracto porque el fundamento de toda clasificación es la esencia abstracta inmanente en el hecho vivo —dejando el que clasifica al resto en la sombra, al menos provisionalmente—. Esto significa, naturalmente, que ninguna de nuestras clasificaciones es completa; todas subsumen los objetos en tipos más amplios o más familiares; pero los últimos tipos, sean de objetos o de sus relaciones, no son sino abstracciones; sus datos los descubrimos en las cosas y los anotamos.

Cuando pretendemos, por ejemplo, haber explicado racionalmente la relación de los fenómenos A y B porque los hemos clasificado según su atributo común X, es evidente que, en realidad, lo único que hemos explicado de esos fenómenos es su «es X». Explicar por la falta de oxígeno la relación que existe entre el aire viciado y el fenómeno de la asfixia es dejar de lado las demás particularidades del aire viciado y de la asfixia, tales como las convulsiones y la agonía por un lado, o la densidad y el carácter explosivo por otro. En una palabra: en tanto que A y B contengan, respectivamente, l, m, n y o, p, q, además de X, no se explican por X. Cada particularidad adicional plantea sus reivindicaciones propias. Una explicación simple de un hecho no lo explica sino desde un punto de vista simple. No da cuenta del hecho global en tanto que no hayan sido sometidos a clasificación todos y cada uno de sus caracteres. Si aplicamos estos principios al universo, nos percataremos de que una explicación del mundo según movimientos moleculares lo explica solamente en la medida en que el mundo *sea*, de hecho, tales movimientos. Invocar lo «No-cognoscible», el «Pensamiento» o «Dios» no es sino invocar el res-

pectivo punto de vista. *¿De qué Pensamiento, de qué Dios se trata?* Para contestar a tal pregunta es preciso analizar aún los datos residuales de los que se obtuvo el término general. Aquellos datos que no puedan ser analíticamente identificados con el atributo invocado como principio universal permanecerán como clases o naturalezas independientes; se asociarán empíricamente con dicho atributo, pero no tendrán con él ningún parentesco o relación racional.

De esto procede el que no nos satisfagan ninguna de nuestras especulaciones. Por una parte, y en tanto que admitan multiplicidad en sus términos, no logran hacernos salir del universo empírico «edificado sobre arena»; por otra, y en tanto que eludan esa multiplicidad, provocan, por su vaciedad, el desprecio del hombre práctico. Lo más que nuestras especulaciones pueden afirmar es que los elementos constitutivos del universo son tal y tal, y que cada uno de ellos es idéntico a sí mismo dondequiera que se encuentre; pero la cuestión es, ¿dónde se encuentran? —el hombre práctico se ve obligado a responder aquí según su ingenio—. Una filosofía fundamental nunca se propone contestar preguntas del tipo «¿cuál, de todas esas esencias constitutivas, habrá de ser considerada la esencia de esta cosa concreta, aquí y ahora?». Llegamos así a la conclusión de que la simple clasificación de las cosas constituye, por una parte, la mejor filosofía teórica posible, aunque, por otra, no es sino un pobre e inadecuado sucedáneo de la verdad completa. Monstruosa reducción de la vida que, como todas las reducciones, se obtiene a través de la pérdida y puesta entre paréntesis de la materia real. He aquí por qué la filosofía les interesa a tan pocos. Pues las determinaciones particulares que ignora constituyen precisamente la materia real que suscita nuestras necesidades y aspiraciones, tan potentes e imperiosas como las de la propia filosofía. ¿Qué le importa al hombre movido por el entusiasmo moral la ética de los filósofos? ¿Por qué la *Estética* de cada filósofo alemán le parece al artista una desolación monstruosa?

Grau, theurer Freund, ist alle Theorie

Un grün des Lebens goldner Baum.

(«Caro amigo, gris es toda teoría,
y fecundo el dorado árbol de la vida.»)

El hombre completo, que sucesivamente siente sus necesidades y deseos, no hallará el equivalente de la vida sino en la plenitud de la vida misma. Como las esencias de las cosas están, de hecho, diseminadas en el ámbito del tiempo y del espacio, no podrá saborearlas si no es sucesivamente y en el grado de su expansión. Cuando le abrumen las minucias y mezquindades del mundo concreto, irá a reposar en la frescura de las fuentes eternas, a fortalecerse en la contemplación de las naturalezas inmutables; pero no será sino mero visitante, nunca un ciudadano; sus espaldas no gemirán jamás bajo el yugo filosófico; y en cuanto se sienta importunado por la gris monotonía de los problemas filosóficos y la extrema insipidez de sus resultados, terminará por volver, aliviado, a la riqueza fecunda y dramática del mundo concreto.

Vuelve así nuestro estudio en este punto a su comienzo. Clasificar un objeto es, de todos modos, referirlo a un propósito particular. Las concepciones y las «clases» son instrumentos teleológicos. Ningún concepto abstracto puede sustituir

aceptablemente a una realidad concreta si no hace referencia a un interés particular del que lo concibe. El interés por la «racionalidad teórica», el placer de la identificación, no constituye sino un ejemplo entre mil de los propósitos humanos; en cuanto otro surja, desaparecerá el primero, hasta que suene de nuevo su hora. La exagerada dignidad y el excesivo valor que los filósofos reivindican para sus respectivas soluciones, quedan así sensiblemente reducidos. La única virtud a que puede aspirar su concepción teórica es la simplicidad, y está claro que una concepción simple no es un equivalente del mundo sino en la medida en que el mundo sea simple. Bien es cierto que si éste sigue siendo en algunos aspectos prodigiosamente complejo, conserva, sin embargo, la suficiente simplicidad, y nuestro deseo de alcanzarla la suficiente urgencia como para hacer de la función teórica uno de los impulsos humanos más intensos. La reducción de las cosas al menor número de elementos posible es un ideal que siempre perseguirán unos pocos, al menos mientras haya hombres que piensen.

Pero supongamos logrado el objetivo. Supongamos que, por fin, hemos alcanzado un sistema unificado en el sentido que acaba de ser expuesto. Nuestro mundo puede ahora concebirse simplemente, y nuestra mente disfruta del alivio correspondiente. Nuestra concepción universal ha hecho racional el caos concreto. Pero, pregunto entonces: ¿puede llamarse propiamente racional aquello que constituye el fundamento de la racionalidad de todo lo demás? A primera vista parece que sí; podría en cualquier caso pensarse que, como nuestro deseo de racionalidad se apacigua gracias a la identificación de una cosa con otra, un sistema que no dejase nada suelto podría satisfacer tal deseo definitivamente, o ser racional *in se*. No quedando ninguna «otredad» que nos perturbara, nos hallaríamos en paz. En otras palabras, así como la tranquilidad teórica del hombre común se debe a que no hace ninguna consideración respecto a su universo caótico, del mismo modo un sistema unificado cualquiera (siempre que sea simple, claro y definitivo) debe disipar todo interrogante del universo del filósofo y darle tranquilidad, ya que no quedarán, para él, consideraciones ulteriores que elaborar.

Ésta es, de hecho, la opinión de algunos. Así, dice el profesor Bain:

Un problema se ha resuelto, un misterio se ha explicado, cuando puede identificarse con alguna otra cosa; considerarse un ejemplo de algo ya conocido. El misterio es lo aislado, la excepción o la contradicción aparente: su resolución se halla en la asimilación, la identidad, la fraternidad. Cuando todas las cosas se asimilan tanto cuanto pueden asimilarse e identificarse, la explicación se detiene; hay un límite a lo que la mente puede realizar, a lo que puede desear razonablemente. (...) El camino de la ciencia moderna se dirige hacia la generalidad cada vez más incluyente, hasta que alcancemos las leyes más elevadas e incluyentes de cada orden de cosas; allí termina la explicación, finaliza el misterio, se obtiene la visión perfecta.

Desgraciadamente esta primera respuesta no es suficiente. En nuestra mente, está tan arraigado el mecanismo de ver *otra cosa* junto a cada elemento de su experiencia, que incluso en presencia de un *datum* absoluto sigue su procedimiento usual y nota el vacío *más allá*, como si en él residiera un nuevo asunto por conside-

rar. En otras palabras, concibe por sí misma la consideración positiva ulterior de una no-entidad que envuelve al dato tenido como último; y ante la vanidad de su tentativa, el pensamiento se repliega de nuevo sobre ese propio dato. Pero no hay un camino natural entre la no-entidad y este *datum* particular; y el pensamiento oscila entonces de una a otro preguntándose, «¿por qué hay algo en lugar de nada; por qué este sistema universal y no otro?». De hecho, las palabras de Bain son tan inexactas que, para los espíritus reflexivos, es justamente cuando el intento de reducir la multiplicidad a la unidad ha sido más satisfactorio —cuando la concepción del universo como hecho simple está más próxima a la perfección—, cuando el deseo de una explicación ulterior surge en su forma más aguda. Como dice Schopenhauer, «la inquietud que mantiene en movimiento el imparable reloj de la metafísica es la convicción de que tan posible es la no-existencia de este mundo como su existencia».

La noción de «nada» puede considerarse, pues, la madre del anhelo filosófico en su sentido más sutil y profundo. La existencia absoluta es el misterio absoluto, pues sus relaciones con la nada permanecen no-mediadas para nuestro entendimiento. Sólo un filósofo ha pretendido tender un puente lógico sobre este abismo. Hegel, al tratar de mostrar que la no-entidad y el ser concreto están ligados por una serie de identidades de naturaleza sintética, agrupa en una unidad todo lo concebible, de modo que no hay noción ulterior que pueda perturbar la libre rotación de la mente dentro de sus límites. Ya que dicho movimiento *libre* produce el sentimiento de racionalidad, podría pensarse que Hegel, si tiene razón, ha satisfecho para siempre y absolutamente toda demanda racional.

Pero aquellos que estiman fracasado el esfuerzo heroico de Hegel habrán de confesar que cuando todas las cosas han sido unificadas en grado sumo, la noción de una posibilidad distinta a lo actual podría todavía rondar nuestra imaginación y amenazar nuestro sistema. El fondo del ser es lógicamente opaco para nosotros, algo con lo que simplemente tropezamos, algo sobre lo que nos debemos preguntar tan poco como sea posible si queremos actuar. La tranquilidad lógica del filósofo es, así, en esencia la del hombre corriente; sólo difieren en el punto donde cada cual se niega a proseguir su razonamiento de modo que el absolutismo de los datos que asume no se desmorone. Para el hombre corriente ese momento es siempre inmediato, por lo que está de continuo expuesto a los estragos de la duda. Para el filósofo, por el contrario, ese momento sólo llega cuando la unidad —pero prácticamente, no esencialmente— está asegurada frente al soplo destructor del último «porqué». Si no puede exorcizar la pregunta, habrá de ignorarla o esquivarla, asumir como definitivos los datos de su sistema, y construir sobre ellos una existencia de contemplación o de acción. No hay duda de que este actuar según una opaca necesidad suscita cierto placer. Véase la veneración de Carlyle por el hecho bruto: «Hay —dice— una significación infinita en el hecho». «La necesidad», dice Dühring por otra parte, y quiere decir la necesidad dada y no la racional, «es el punto último y más elevado que podemos alcanzar (...). El interés del conocimiento último y definitivo, pero también el de los sentimientos, es hallar un reposo último y un equilibrio ideal en un *datum* inclusivo que simplemente no pueda ser otro que el que es.»

Tal es la actitud del teísta corriente que adopta el *fiat* divino como dato últi-

mo en física y en moral. Tal es también la actitud de todo analista riguroso y demás *Verstandesmenschen*. Lotze, Renouvier o Hodgson nos dicen de inmediato que de la experiencia como un todo no cabe concepción alguna; y ninguno de ellos suaviza lo abrupto de tal confesión, ni se propone reconciliarnos con nuestra impotencia.

Algunos intentos de mediación caben por parte de los espíritus místicos. Cuando la lógica falla, la paz de la racionalidad puede buscarse por la vía del éxtasis. Las personas religiosas, cualquiera que sea la doctrina que profesen, alcanzan momentos en que el mundo, tal como es, les parece tan divinamente ordenado, y la aceptación de ese mundo por el corazón es tan gozosamente completa, que las cuestiones intelectuales se evaporan; no, el propio intelecto se ve acunado hasta que se duerme —pues, como dice Wordsworth, «*thought is not; in enjoyment it expires*»—. La emoción ontológica llena el alma de tal modo que la especulación ontológica ya no puede cinchar la existencia con sus signos de interrogación. Incluso el menos religioso de los hombres debe de haber sentido con Walt Whitman, en una bella mañana de verano descansando sobre el césped, que «rápidamente brotaron y le envolvieron allí una paz y un conocimiento que sobrepasan cualquier argumento de esta tierra». En tales momentos de vida intensa sentimos que hay algo de enfermizo y despreciable, hasta algo de vicioso, en tanta preocupación y manoseo teóricos. Para el buen sentido, el filósofo es, como mucho, un imbécil docto.

Ya que el corazón puede, así, protegerse de la irracionalidad última del cerebro, quizás la sistematización metódica de sus procedimientos pudiera constituir un logro filosófico de primera importancia. Desgraciadamente son sólo privilegio de algunos místicos, les falta universalidad; asequibles a un reducido número de personas y sólo en determinados momentos, también a los procedimientos del corazón les siguen otros momentos de reacción y de sequedad. Si los seres humanos decidieran que el método místico es un subterfugio sin pertinencia lógica alguna, un alivio pero no una cura, y que la idea de nada no puede jamás ser exorcizada, la filosofía última sería el empirismo. La existencia se convertiría entonces en un hecho bruto al que, como un todo, la emoción de la admiración ontológica se agarraría con todo derecho, pero para permanecer eternamente insatisfecha. El prodigio o el misterio serían entonces un atributo esencial de la naturaleza de las cosas, y su captación o acentuación, un ingrediente de la industria filosófica de nuestra raza. Cada generación produciría su Job, su Hamlet, su Fausto o su Sartor Resartus.

Creo haber examinado con esto las posibilidades de una racionalidad puramente teórica.

Pero dije al principio que la racionalidad sólo consiste en un funcionamiento mental no obstaculizado. Los obstáculos que surgen en el dominio teórico serían evitables, acaso, si el curso de la acción mental pudiera abandonar a tiempo dicho dominio y pasar a lo práctico. Preguntémonos entonces qué constituye el sentimiento de racionalidad en su *aspecto práctico*. Si el pensamiento no puede quedarse pasmado de admiración ante el universo para siempre, si su movimiento ha de ser

reencauzado a un curso distinto al de la contemplación puramente teórica y vana, veamos cuál sería la concepción del universo que despertaría los impulsos activos capaces de operar tal desviación. Una definición del mundo que restituyese al espíritu el movimiento libre que ha sido bloqueado en su vía contemplativa podría hacer parecer el mundo racional de nuevo.

Pues bien, de dos concepciones igualmente aptas para satisfacer la necesidad lógica, aquella que consiga despertar más fácilmente los impulsos activos, o que mejor responda a otras demandas de tipo estético, se considerará más racional y habrá, consiguientemente, de prevalecer.

Cabe suponer que el análisis del mundo se presta a numerosas y diversas formulaciones, todas ellas coherentes con los hechos. En la física, fórmulas diferentes pueden explicar los fenómenos igualmente bien —por ejemplo, en el dominio de la electricidad, la teoría del fluido único y la de los dos fluidos—. ¿Por qué no podría ocurrir lo mismo en el caso del mundo? ¿No cabría examinar el universo desde diversos puntos de vista, todos ellos coherentes, y entre los cuales pudiese el observador elegir libremente, a menos que prefiriese adoptarlos simultáneamente? Un cuarteto de cuerda de Beethoven podría tomarse en verdad, según alguien ha dicho, como el rozamiento de unas cerdas de caballo en unas tripas de gato, y podría ser descrito exhaustivamente en tales términos; pero esa descripción no excluye, en manera alguna, la corrección simultánea de cualquier otra descripción. Del mismo modo, una interpretación completamente mecánica del universo es compatible con su interpretación teleológica, porque el propio mecanismo puede implicar diseño o finalidad.

Si existieran, pues, distintos sistemas que dieran por igual satisfacción a nuestras necesidades lógicas, cabría irlos examinando, y aprobándolos o rechazándolos, según las exigencias de nuestra naturaleza práctica y estética. ¿Podemos definir los criterios de racionalidad que esos aspectos de nuestra naturaleza adoptarían?

Hace mucho tiempo, los filósofos advirtieron el hecho notable de que la mera familiaridad con las cosas es capaz de producir en nosotros un sentimiento de su racionalidad. La escuela empirista tomó tan en cuenta esta circunstancia que estableció la identidad entre el sentimiento de racionalidad y el de familiaridad, añadiendo que no existe otro tipo de racionalidad que ése. La contemplación diaria de fenómenos yuxtapuestos en un orden determinado engendra una aceptación de su conexión, tan absoluta como la provocada por la coherencia teórica. Explicar una cosa sería remontarse con facilidad a sus antecedentes; conocer una cosa, prever con facilidad sus consecuencias. El hábito, clave de una y otra operación es, pues, el origen de cualquier tipo de racionalidad que un fenómeno pueda adquirir para nosotros.

Tal función del hábito como factor de la racionalidad concuerda perfectamente con la definición que de la racionalidad, en sentido amplio, di al comienzo de este ensayo. Dije entonces que todo pensamiento fácil y fluido está exento del sentimiento de irracionalidad. En tanto que el hábito nos familiariza con las diferentes relaciones de una cosa, nos enseña a pasar fácilmente de esa cosa a otras y, en esa medida, la reviste de un carácter racional.

Hay, empero, una relación particular de mayor importancia práctica que el

resto —me refiero a la relación de una cosa con sus consecuencias futuras—. En tanto que un objeto nos es poco conocido, nuestras previsiones con respecto a él son confusas; adquieren, sin embargo, gran precisión al hacérsenos familiar. Propongo, por lo tanto, como el primer requisito práctico que toda concepción filosófica debe satisfacer, el siguiente: *Debe, al menos de forma general, eliminar la incertidumbre del futuro*. La presencia permanente del sentido de futuro en la mente ha sido ignorada por la mayoría de los pensadores, pero el caso es que nuestra conciencia, en un momento dado, no se halla nunca libre del ingrediente de la expectación. Todo el mundo sabe que cuando un suceso penoso nos aguarda en el futuro inmediato, el vago sentimiento de que se aproxima inunda nuestro pensamiento de inquietud y altera sutilmente nuestro humor, aun cuando no le prestemos atención; nos roba la tranquilidad, nos impide «sentirnos en casa» en el presente. Lo mismo ocurre cuando una gran felicidad nos espera. Pero cuando el futuro es neutral y perfectamente cierto, no nos preocupamos de él, dirigimos toda nuestra atención al instante actual. Ahora bien, si el sentido de futuro se queda sin objeto, aun más, si pierde el rumbo, nuestro espíritu es presa de inquietud inmediatamente. Eso es precisamente lo que ocurre con cada experiencia nueva o por clasificar; no sabemos lo que viene a continuación; y la novedad *per se* se convierte en un irritante mental —mientras que la costumbre *per se* es un sedante— simplemente porque la primera confunde, mientras que la segunda apacigua nuestras expectativas.

Todo lector sabe que esto es verdad. ¿Qué se da a entender diciendo que «nos sentimos como en casa», aun cuando un lugar o sus gentes sean nuevos? Sencillamente, que al principio, al instalarnos en una nueva vivienda, no sabemos dónde habrá corriente, qué puertas pueden abrirse, qué personas entrarán, qué objetos pueden hallarse en los armarios o en los rincones. Cuando al cabo de unos días hemos aprendido los extremos de tales posibilidades, el sentimiento de extrañeza desaparece. Lo mismo nos ocurrirá con las personas, en cuanto no esperemos ya ninguna manifestación esencialmente nueva de sus caracteres.

La utilidad de este efecto emocional de la expectación es perfectamente obvia; de hecho, «la selección natural» estaba abocada a originarlo más pronto o más tarde. Es de la máxima importancia práctica para un animal el poder prever las cualidades de los objetos que le rodean y, sobre todo, no descansar en presencia de circunstancias peligrosas o ventajosas —dormirse, por ejemplo, al borde de un precipicio, o en medio de enemigos; o bien considerar con indiferencia un objeto nuevo, susceptible de ser cazado y de servir a su nutrición—. La novedad *debe* irritarle. Toda curiosidad tiene, así, una génesis práctica. Sólo tenemos que mirar la expresión del perro o del caballo cuando un objeto nuevo aparece, su temor y, al tiempo, su fascinación, para darnos cuenta de que la raíz de sus emociones es la conciencia de inseguridad o la confusión de sus expectativas. La curiosidad del perro por los movimientos de su amo, o ante cualquier objeto extraño, termina cuando sabe qué ocurrirá a continuación. Cuando eso está claro, su curiosidad se extingue. El perro citado por Darwin, cuya conducta en presencia de un periódico agitado por el viento parecía revelar un sentido de «lo sobrenatural», simplemente exhibía la irritación provocada por todo futuro incierto. Un periódico dotado de movimiento espontáneo era algo tan inesperado que el pobre animal no podía decidir qué nuevos milagros traería el momento siguiente.

Volvamos de nuevo a la filosofía. Un *datum* último, aun cuando no esté racionalizado lógicamente, si define las expectativas, será aceptado fácilmente por la mente; si, por el contrario, entraña ambigüedades con respecto al futuro, causará en tal medida intranquilidad o malestar mentales. En las explicaciones últimas del universo, explicaciones que el deseo de racionalidad ha hecho brotar del cerebro humano, las exigencias de que las expectativas se definan han jugado un papel fundamental. Los filósofos jamás han admitido como primordiales sino aquellos términos de los que está excluido lo incalculable. «Sustancia», por ejemplo, significa, como dice Kant, «lo que persiste» (*das Beharrliche*), lo que será como ha sido, por ser esencial y eterno. Y aunque podríamos no ser capaces de predecir con detalle los fenómenos futuros que ella engendre, podemos, en general, descansar nuestras mentes cuando llamamos a la sustancia Dios, Perfección, Amor o Razón —es decir, cuando nos convencemos de que los sucesos por venir no pueden, cualesquiera que fueren, ser inconsistentes con el carácter de tales términos—; nuestra actitud, aun con respecto a lo inesperado, queda así definida en un sentido general. Consideremos de nuevo la noción de «inmortalidad» que, para el común de las gentes, parece ser la piedra de toque de todo credo filosófico o religioso: ¿qué es esto sino un modo de decir que la determinación de la expectación es el factor esencial de la racionalidad? La furiosa animadversión de la ciencia contra el milagro, la de ciertos filósofos contra la doctrina del libre albedrío, tienen el mismo origen —la insatisfacción de admitir un factor último en las cosas que, o derrota nuestras previsiones, o quebranta la estabilidad de nuestras perspectivas—.

Los escritores antisustancialistas pasan por alto esta función en cualquier doctrina de la sustancia: «Si hay tal *substratum*», dice Mill, «supongámoslo en este instante milagrosamente aniquilado, en tanto que, supongamos también, las sensaciones prosiguen su orden habitual; ¿cómo podría el *substratum* perderse?, ¿por qué signos nos sería posible descubrir que su existencia ha cesado? ¿No tendríamos entonces tanta razón para creer que existe como tenemos ahora? Y si nuestra creencia no tiene entonces garantías, ¿cómo puede tenerla ahora?». Por supuesto; cuando ya tenemos empaquetados los hechos en un orden determinado y a nuestra satisfacción, podemos prescindir de cualquier garantía ulterior para dicho orden. Pero no ocurre lo mismo en lo que se refiere a los hechos por venir. Si la sustancia puede ser excluida de nuestra concepción de un pasado definitivamente desaparecido, no se sigue que haya de constituir una complicación igualmente vacía para nuestras nociones de futuro. Incluso si fuera cierto que, en contra de lo (poco) que sabemos, la sustancia pudiera engendrar, en cualquier momento, una serie de atributos totalmente nueva, la simple operación lógica de referir las cosas a una sustancia iría todavía acompañada (con razón o sin ella) de un sentimiento de tranquilidad y confianza en el porvenir. A pesar del criticismo nihilista más extremado, los seres humanos siempre preferirán, por tanto, cualquier filosofía que explique las cosas *per substantiam*.

La reacción natural contra las presunciones teosofizantes y la inquebrantable confianza en la continuidad de las cosas, propias de mentes vulgarmente optimistas, es uno de los factores del escepticismo empirista, filosofía que nunca cesa de recordarnos que el universo puede contener posibilidades desconocidas para nuestra experiencia habitual, las cuales, por muchas garantías que tengamos de signo

contrario, pueden desmentir las previsiones más fundadas. El sustancialismo agnóstico tipo Spencer, cuyo Incognoscible no es sólo lo inconmensurable sino lo irracional-absoluto, y con el cual, si pudiese representarse consistentemente en el pensamiento, no se podría contar en modo alguno, cumple la misma función de poner en guardia contra la inercia y la tranquilidad con que el filisteo ordinario siente su seguridad. Con todo, excepto como reacciones contra el exceso opuesto, estas filosofías de la incertidumbre no son aceptables. La mente corriente no hallará satisfacción en ellas, y buscará soluciones más consoladoras.

Podemos entonces, creo, con toda confianza, presentar como primera conclusión de nuestra investigación que un factor primordial del anhelo filosófico es el deseo de contar con un futuro o expectación definidos; y que ninguna filosofía que enfáticamente niegue la posibilidad de satisfacer ese deseo podrá triunfar de modo definitivo.

Expuesto lo cual, pasamos ahora a la segunda división de nuestro objeto. No basta para nuestra satisfacción saber simplemente que el futuro está determinado, pues podría estar determinado de muchas maneras, agradables o desagradables. Para que una filosofía triunfe a escala universal debe definir el futuro *de modo congruente con nuestros poderes espontáneos*. Una filosofía podría ser impecable en todos los demás respectos y, sin embargo, fallar en dos aspectos importantes, lo que debilitaría su aceptación general. Primero, su principio último no puede ser uno que esencialmente confunda o decepcione nuestros deseos y facultades más preciados. Un principio pesimista como la irremediablemente viciosa Voluntad-sustancia de Schopenhauer, o como el malvado «aprendiz de todos los oficios», el Inconsciente de Hartmann, jamás podrá ser la base de un sistema definitivo. La incompatibilidad del futuro con sus deseos y tendencias activas es, de hecho, para la mayoría de los hombres, una fuente de inquietud más notable que la propia incertidumbre. Prueba de ello son los esfuerzos por resolver el «problema del mal» o el «misterio del dolor»; el «problema del bien» sencillamente no existe.

Pero un segundo y peor defecto que el de contradecir nuestras propensiones activas es el de no darles objeto alguno contra el que luchar. Una filosofía cuyo principio es tan inconmensurable con nuestros poderes más íntimos que les niega toda relevancia en los asuntos del universo, que aniquila sus motivos de un plumazo, será aún más impopular que el pesimismo. Más vale enfrentarse a un enemigo que al Vacío eterno. He aquí por qué nunca llegará a ser universal el materialismo, por bien que fusione las cosas en una unidad atomística, por claras que aparezcan sus predicciones relativas a la eternidad futura. Y es que el materialismo niega la realidad de los objetos de casi todos los impulsos que apreciamos. El *significado* real de los impulsos, nos dice, no ofrece para nosotros interés emotivo alguno. Ahora bien, «la exterioridad» (*extradition*) es tan característica de nuestras emociones como de nuestras sensaciones: ambas refieren a un objeto como la causa de la impresión experimentada. ¡Qué referencia tan intensamente objetiva subyace al miedo! Del mismo modo, un hombre extasiado de alegría y un hombre temeroso del tedio no tienen *simplemente* conciencia de sus estados subjetivos; si se tratara solamente de eso, la propia fuerza de sus sentimientos se evaporaría. Ambos creen que hay una causa externa por la que sienten como sienten: ya sea

«¡Qué mundo tan hermoso, qué buena es la vida!», o «¡Qué tedio tan espantoso es la existencia!». Cualquiera filosofía que aniquile la validez de tales referencias, ya sea suprimiendo sus objetos, ya sea traduciéndolos a otros términos desprovistos de relevancia emocional, dejará al espíritu con bien poco sobre lo que actuar o por lo que interesarse. Engendrará un estado opuesto al de la pesadilla, pero que comunicará, sin embargo, a quien de él se haga consciente, un terror análogo al de aquél. En la pesadilla tenemos motivos para actuar, pero no poder; en este caso, tenemos poderes, pero no motivos. Nos invade un desamparo (*Unheimlichkeit*) sin nombre ante la idea de que no haya nada eterno en nuestros propósitos últimos, en los objetos de esos afectos y aspiraciones que son nuestras energías más profundas. La ecuación monstruosamente desequilibrada de universo y sujeto cognoscente —que postulamos como ideal de la cognición— halla su equivalente perfecta en la no menos desequilibrada ecuación de universo y sujeto *práctico*. Exigimos en el universo rasgos con los que puedan medirse nuestras emociones y poderes. Por insignificantes que seamos, por trivial que sea la forma en que el cosmos nos vulturea o nos roza, cada uno de nosotros desea sentir que sus reacciones, en ese punto, son congruentes con las exigencias del «gran todo» —que, por decirlo de alguna manera, equilibramos a este último, somos capaces de hacer lo que el todo espera de nosotros. Pero, como nuestras aptitudes para la acción no trascienden los límites de nuestras propensiones naturales; como nos alegramos cuando reaccionamos con emociones tales como la fortaleza, la esperanza, el éxtasis, la admiración, el entusiasmo y similares —pero reaccionamos de muy mala gana con temor, disgusto, desesperación o duda—, toda filosofía que sólo legitime las emociones de esa última categoría dejará necesariamente al espíritu presa del descontento y el anhelo.

No se quiere reconocer, al menos generalmente, que el intelecto está enteramente constituido por intereses prácticos. La teoría de la evolución ha comenzado a prestarnos excelentes servicios en este sentido, al reducir todo estado mental al tipo de la acción refleja. La cognición, según este punto de vista, no es sino un instante fugitivo, una sección transversal en un punto concreto de lo que, en conjunto, es un fenómeno motor. En lo que se refiere a las formas inferiores de vida nadie pretende que la cognición sea otra cosa que una guía para la acción apropiada. La primera cuestión que se suscita respecto a las cosas nuevas para la conciencia no es la cuestión teórica de «¿qué es esto?», sino la práctica de «¿qué pasa aquí?», o mejor aún, y como Horwicz dice admirablemente, «¿qué se ha de hacer?» (*Was fang' ich an?*). En todas nuestras discusiones sobre la inteligencia de los animales inferiores, la única prueba que admitimos es la de sus *acciones*, en las cuales presuponemos un propósito. La cognición, en suma, es incompleta hasta que se realiza en la acción; y aunque es cierto que el desarrollo mental subsiguiente, que alcanza su máximo grado en el cerebro hipertrófico del ser humano, engendra una enorme cantidad de actividad teórica, muy superior a la puesta al servicio inmediato de la práctica, con todo, la cuestión práctica original no se desvanece sino que queda pospuesta, y la naturaleza activa reclama sus derechos hasta el fin.

Cuando el objeto que se ofrece a la conciencia es el cosmos en su totalidad, la relación no se altera en lo más mínimo. Debemos reaccionar ante él del modo apropiado. Un profundo instinto indujo a Schopenhauer a reforzar sus argumen-

tos pesimistas con toda una carga de invectivas contra el hombre práctico y sus exigencias. ¡No hay futuro en el pesimismo a menos que se elimine al hombre práctico!

La inmortal obra de Helmholtz sobre la visión y la audición es poco más que un comentario a la ley según la cual la utilidad práctica determina enteramente de qué partes de nuestras sensaciones debemos hacernos conscientes, y qué partes debemos ignorar. Notamos o discriminamos un ingrediente de la sensación sólo en la medida en que nos sirve para modificar nuestra acción. *Comprendemos* una cosa cuando la sintetizamos con otra mediante la identidad. Pero el otro gran departamento de nuestra comprensión, *la familiaridad* (departamento reconocido en todas las lenguas y en sus antítesis de palabras tales como *wissen vs. kennen, scire vs. noscere*, etc.), ¿qué es sino una síntesis —la síntesis de una percepción pasiva con una cierta tendencia a la reacción—? Nos familiarizamos con una cosa en cuanto aprendemos cómo comportarnos respecto a ella, o cómo responder al comportamiento que de ella esperamos. Hasta entonces es aún «extraña» para nosotros.

Suponiendo que sea cierto lo que digo, se sigue que por imprecisamente que un filósofo defina el *datum* último que pretende universal, nunca nos lo planteará como absolutamente desconocido —si es que se preocupa lo más mínimo de que nuestra actitud activa o emocional con respecto a dicho *datum* sea de una clase antes que de otra—. El que dice «la vida es real, la vida es seria», por mucho que se refiera al misterio fundamental de las cosas, nos da una definición precisa de ese misterio al adscribirle el derecho a reivindicar de nosotros esa emoción particular que es la seriedad —que significa la voluntad de vivir con energía aunque la energía engendre dolor—. Lo mismo es cierto del que afirma que todo es vanidad. Por indefinible que el predicado «vanidad» pueda ser en sí mismo, se trata de algo que claramente permite la anestesia, la mera huida ante el dolor, como principio de nuestra vida. No hay mayor incongruencia que la de un discípulo de Spencer, el cual proclama, primero, que la sustancia de las cosas es incognoscible y, a continuación, que la idea de dicha sustancia debe llenarnos de temor, respeto y voluntad de coordinar nuestros esfuerzos en la dirección en que sus manifestaciones parecen derramarse. Lo incognoscible puede ser insondable, pero si requiere de nuestras acciones exigencias tan precisas no ignoramos, por cierto, su cualidad esencial.

Si examinamos el campo de la historia y nos preguntamos qué rasgo tienen en común todas las grandes épocas de renacimiento y expansión de la mente humana, encontraremos, creo, simplemente esto: todas y cada una de ellas han dicho al ser humano, «la naturaleza más íntima de la realidad concuerda con *los poderes* que tú posees». ¿En qué consistió el mensaje liberador del cristianismo primitivo sino en el anuncio de que Dios aprecia esos impulsos tiernos y débiles que el paganismo tan rudamente había despreciado? Consideremos el arrepentimiento: el hombre que no puede hacer nada correctamente puede al menos arrepentirse de sus fallos. Pero para el paganismo esa facultad de arrepentirse era meramente superflua, un forastero que llegó a la feria demasiado tarde. El cristianismo, por el contrario, la adoptó, y la convirtió en ese poder nuestro capaz de conmover directamente el corazón divino. Después de que la noche de la Edad Media denigrara

durante tanto tiempo incluso los impulsos generosos de la carne, y definiera la realidad de tal modo que sólo las naturalezas más esclavas podían identificarse con ella, ¿en qué consistió el *sursum corda* del renacimiento platonizante sino en la proclamación de que el arquetipo de la verdad en las cosas exigía la actividad más intensa de nuestro ser artístico todo? ¿Qué fueron en el fondo la misión de Lutero y la de Wesley sino invocaciones a las energías que dentro de sí tiene incluso el más humilde de los hombres —la fe y la desesperación—, pero las cuales son poderes personales, no necesitados de mediación sacerdotal alguna, y que conducen a su poseedor frente a Dios? ¿Qué provocó la brillante influencia de Rousseau sino su declaración de que la naturaleza humana armonizaba con la naturaleza de las cosas, supuesto que nos quitáramos de en medio la corrupción paralizante de nuestras costumbres? ¿Por qué entusiasmaron Kant, Fichte, Goethe y Schiller a toda una época sino por decir «usa todos tus poderes: es la única obediencia que el universo demanda»? Y Carlyle con su evangelio del trabajo, del hecho y de la verdad, ¿cómo nos emociona excepto diciéndonos que el universo no nos impone mayores tareas que las que el ser más humilde puede realizar? El credo de Emerson de que el ahora en que vivimos contiene todo el pasado y todo el porvenir, de que el ser humano no ha de obedecer sino a sí mismo —«el que se base en lo que *es*, es una parte del destino»— es, de igual manera, sólo un exorcismo de todo escepticismo respecto a la relevancia de nuestras facultades naturales.

En una palabra, «¡Hijo del hombre, *levántate*, y mi verbo descenderá hasta ti!» es la única revelación con la que las épocas resolutas han iluminado a sus discípulos. Pero eso ha sido suficiente para satisfacer la mayor parte de sus necesidades racionales. Ninguna de las fórmulas mencionadas ha definido la esencia universal *in se* y *per se* mejor o más exhaustivamente que el «x» agnóstico; pero la simple garantía de que mis poderes, tal como son, no son irrelevantes sino pertinentes con respecto a ella; de que esta esencia los invoca y puede, de alguna manera, ser sensible a su acción; de que puedo ser un cierto contrincante para ella si me lo propongo, y no un mero granuja —todo ello basta para hacerlas racionales a mi sentimiento en el sentido mencionado anteriormente—. Nada puede ser más absurdo que esperar el triunfo definitivo de una filosofía que rehúse legitimar, y legitimar enfáticamente, nuestras tendencias emocionales y prácticas más poderosas. El Fatalismo, cuya revelación en lo que se refiere a cualquier crisis de acción es «todo esfuerzo es vano», nunca prevalecerá, porque el impulso que nos incita a afrontar la vida esforzadamente es indestructible en nuestra especie. Los credos morales que invoquen dicho impulso tienen asegurado el éxito a pesar de su inconsistencia, su vaguedad o la determinación imprecisa de la expectativa. El ser humano necesita una regla para su voluntad, y si no se le da tendrá que inventarla.

Subrayemos ahora una consecuencia de la mayor importancia. Los impulsos activos de los seres humanos presentan mezclas tan diversas en cada uno, que una filosofía apropiada en un sentido para Bismarck será, con toda seguridad, inapropiada para un poeta valetudinario. En otras palabras, aunque uno puede predecir por adelantado el fracaso de cualquier filosofía que niegue todo fundamento a la seriedad, al esfuerzo, a la esperanza; que considere la naturaleza de las cosas como radicalmente extraña a la naturaleza humana, uno *no* puede decir por adelantado

qué dosis particular de esperanza, o de conocimiento de la naturaleza de las cosas, ha de contener la filosofía definitivamente triunfante. En suma, es casi seguro que en esta materia el temperamento personal se hará sentir; y aunque todos los hombres querrán que el universo les hable de algún modo, pocos querrán que les hable de la misma manera. Nos las vemos aquí, en suma, con lo que Matthew Arnold llama la *esfera de la superstición*, legítima, inexpugnable, pero condenada, con todo, a las variaciones y a las disputas eternas.

Tomemos el idealismo y el materialismo como ejemplos de lo que vengo diciendo, y supongamos por un momento que los dos nos ofrecen una concepción de idéntica claridad y consistencia teóricas, y que los dos determinan nuestras expectativas igualmente bien. La elección entre uno y otro sistema dependerá de la constitución emocional del individuo de que se trate. Hoy día, todas las naturalezas sentimentales y amantes de la conciliación y de la intimidad se inclinan hacia la fe idealista. ¿Por qué? Porque el idealismo dota a la naturaleza de las cosas de un parentesco con nuestro yo personal. Nuestros propios pensamientos constituyen lo que nos es más familiar, lo que menos tememos; decir por tanto que el universo es esencialmente pensamiento, es decir que yo mismo, al menos potencialmente, soy todo. No queda recoveco radicalmente extraño alguno, sino una *intimidad* que todo lo invade. Ahora bien, para ciertas mentes —incluso ligeramente— egoístas, esta concepción de la realidad huele con toda seguridad como el aire viciado y hermético de una habitación de enfermo. A ella se consagrará todo lo sentimental y tierno. De ella se eliminará, porque desentona demasiado junto al deseo de comunión, cualquier elemento de la realidad que todo hombre fuerte de sentido común experimenta gustoso porque apela a sus poderes —el rudo y áspero viento del norte creador del oleaje, el negador de las personas, el «democratizador»—. Con todo, es precisamente el gusto por tales elementos el que inclina a muchos hacia los credos materialista y agnóstico, como en reacción polémica contra el extremo contrario. Una vida completamente íntima les enferma; sienten con frecuencia el indomable deseo de escapar de su personalidad, de abandonarse a la acción de esas fuerzas que no respetan nuestro ego, de dejar que la marea fluya, aunque les ahogue. La lucha entre esos dos tipos de temperamento mental persistirá siempre, creo, en filosofía. Unos seguirán insistiendo en que la razón y la conciliación residen en el corazón de las cosas, y que podemos contar *con* ellas; otros, en que nos las vemos con la opacidad del hecho bruto, y que *contra él* debemos reaccionar.

Hay un elemento de nuestra naturaleza activa que la religión cristiana ha reconocido y elogiado, pero que los filósofos, en general, y con una enorme falta de honradez, han tratado de escamotear en su pretensión de fundar sistemas de certeza absoluta: me refiero a la fe. La fe significa la creencia en algo con respecto a lo cual la duda teórica es aún posible; como la prueba de la creencia es la disposición a obrar, puede decirse que la fe consiste en hallarse dispuesto a obrar por una causa cuyo éxito no está asegurado de antemano. De hecho, se trata aquí de la misma cualidad moral que en los asuntos prácticos llamamos valentía; la tendencia general de los seres humanos fuertes será la de tolerar y regocijarse en un cierto grado de incertidumbre en sus credos filosóficos, pues el riesgo transmite entusiasmo a

las actividades mundanas. Las filosofías de certeza absoluta, aquéllas que buscan lo *inconcussum*, son propias de naturalezas mentales en las que la pasión por la identidad (que constituye, como vimos, sólo un ingrediente del apetito racional) está hipertrofiada. En el hombre medio, por el contrario, el poder de confiar, de arriesgar más allá de la evidencia literal, es una función esencial. Cualquier modo de concebir el universo que apele a este poder generoso, que haga a un ser humano creer que él, personalmente, está ayudando a actualizar la verdad cuya realidad metafísica ya asume, hallará numerosos adeptos.

Los filósofos de la ciencia insisten mucho hoy día en la necesidad de la fe como uno de los elementos de nuestra actitud mental; pero —capricho el suyo singularmente arbitrario— dicen que es legítima solamente si se usa para respaldar una proposición específica, a saber, «el curso de la naturaleza es uniforme». Que la naturaleza obedecerá mañana las mismas leyes que hoy es, admiten, una verdad que nadie puede *conocer*; la postulamos o asumimos en aras del propio conocimiento y de la acción. Como dice Helmholtz, «aquí no vale sino un solo consejo: cree y obra». Y el profesor Bain insiste: «Nuestro único error es pretender razonar o justificar este postulado, tratarlo como si no fuese presupuesto desde un principio».

En lo que concierne a todas las demás verdades posibles, sin embargo, muchos de nuestros contemporáneos más prestigiosos piensan que una actitud de fe no sólo es ilógica, sino hasta vergonzosa. Así, la fe en un dogma religioso, para el que no existe prueba empírica alguna, pero que postulamos por nuestros intereses emocionales —exactamente igual que postulamos la uniformidad de la naturaleza por nuestros intereses intelectuales—, es vituperada por el profesor Huxley como «el grado más bajo de la inmoralidad». Podrían multiplicarse hasta el infinito las citas de este tipo de los representantes de la *Aufklärung* contemporánea. Consideremos, por ejemplo, el artículo del profesor Clifford sobre la «Ética de la creencia». Según él, incluso *creer* en la verdad sin «pruebas científicas» ha de considerarse «culpable y pecaminoso». Pero, ¿de qué vale ser un genio a menos que *con la misma evidencia científica* que otros hombres uno llegue a más verdad que ellos? ¿Por qué proclama Clifford sin temor que cree en la teoría del autómatas consciente, si las «pruebas» a su disposición son las que llevan a Lewes a rechazarla? ¿Por qué cree él en unidades elementales de «materia mental» cuando su «evidencia» le parece al profesor Bain insuficiente? Sencillamente porque, como cualquier ser humano cuya originalidad mental sea mínima, él es particularmente susceptible a la evidencia que conduce hacia adelante en una dirección determinada. Es completamente absurdo tratar de exorcizar dicha sensibilidad llamándola, por ejemplo, el molesto «factor subjetivo» o considerándola la raíz de todo mal. «Subjetiva» es; «molesta» pudiera serlo para aquellos a quienes hace fracasar. Pero si esa sensibilidad ayuda a los que, como dice Cicerón, «vim naturæ magis sentiunt», entonces es buena, no mala. Digamos lo que digamos, el ser humano completo que llevamos dentro es el que entra en juego cuando elaboramos nuestras especulaciones filosóficas. El entendimiento, la voluntad, el gusto y la pasión cooperan aquí exactamente igual que en los asuntos prácticos; y tendremos suerte si una pasión mezquina como el amor al logro personal no acaba venciendo, en el camino, al filósofo.

La absurda abstracción de un intelecto que verbalmente formula toda su evidencia, cuidadosamente estima todas las probabilidades según pequeñas fracciones, y cambia finalmente de dirección debido a un cambio ínfimo en una de esas fracciones, es tan inútil idealmente como imposible en la realidad. Es casi increíble que filósofos profesionales puedan pretender que una filosofía cualquiera haya sido nunca o pueda ser elaborada sin la ayuda de la preferencia personal, la creencia o la intuición. ¿Cómo han conseguido entontecerse tanto que no perciben los hechos vivos de la naturaleza humana —que no perciben que todo filósofo y todo hombre de ciencia cuya iniciativa tiene algún valor en la evolución del pensamiento han adoptado su posición basándose en la irrazonada convicción de que la verdad se hallaba en una dirección antes que en otra y en la irrazonada confianza de que sus nociones podían funcionar; y ha triunfado cuando, precisamente, las han hecho funcionar—? Esos instintos mentales, distintos en hombres distintos, son las variaciones espontáneas en las que se basa la lucha intelectual por la existencia. Las concepciones más apropiadas sobreviven y transmiten a la posteridad los nombres de sus defensores.

No hay manera de salir de este ovillo, aunque nos empeñemos. El único modo de eludir la fe es la nulidad mental. Lo que más admiramos en un Huxley o en un Clifford no es al profesor y su erudición, sino a la personalidad humana dispuesta a defender lo que siente que es correcto, a pesar de las apariencias. El hombre concreto sólo tiene un interés: estar en lo cierto. Ése es para él el arte de las artes, y todos los medios que allí le conduzcan son buenos. Arrojado al mundo desnudo, entre él y la naturaleza no rigen las leyes de la guerra civilizada. Las reglas del juego científico, el peso de la prueba, los supuestos, los experimentos cruciales (*experimenta crucis*), las inducciones acabadas, y similares, son sólo vinculantes para los que deciden jugar ese juego. De hecho, todos participamos en él, más o menos, porque nos ayuda a alcanzar nuestros fines. Pero si los medios de la ciencia pretenden frustrar nuestros fines, si pretenden llamarnos tramposos por saberlos en lo cierto, sea por una corazonada o por lo que sea, y mucho antes de que nos llegue su lento auxilio, ¿qué diremos de ellos? Si todas las obras de Clifford excepto «La ética de la creencia» se perdieran, su nombre figuraría en los futuros tratados de psicología junto al de esos míseros que, por asociación de ideas, llegaron a preferir su oro a todos los bienes que con él podían comprar.

En suma, si he nacido con una capacidad general de reacción a la evidencia tan superior que intuyo lo verdadero y actúo en consecuencia, obteniendo, así, todo lo que deriva de la acción correcta, mientras que mi vecino, menos dotado (paralizado por sus escrúpulos, a la espera de más pruebas que no se atreve a anticipar, aunque quisiera), se queda tembloroso a la expectativa, ¿qué ley me va a impedir a mí cosechar los frutos de mi sensibilidad innata superior? Naturalmente, en casos así, me aferro a mi creencia o desconfío de ella asumiendo un riesgo, como lo hago en todas las grandes decisiones prácticas de la vida. Si mis facultades innatas son buenas, soy un profeta; si son escasas, soy un fracasado: la naturaleza me vomita y desaparezco. En el juego global de la vida, arriesgamos nuestras personas continuamente; y si en el juego teórico nuestra persona nos ayuda a llegar a conclusiones, debemos por supuesto arriesgarla allí también, por poco articulada que sea¹.

Pero, ¿no estaré hablando inútilmente al insistir en algo que todo lector con un cierto sentido de la realidad ha de considerar una perogrullada? No podemos vivir ni pensar en modo alguno sin una cierta dosis de fe. Fe es aquí sinónimo de hipótesis de trabajo. La única diferencia es que mientras ciertas hipótesis pueden refutarse en cinco minutos, otras pueden desafiar al tiempo. Un químico que sospecha que un determinado papel de pared contiene arsénico y cuya fe le lleva a someterlo a la acción del hidrógeno, inmediatamente descubre si estaba o no en lo cierto. Pero teorías como la de Darwin, o como la de la constitución cinética de la materia, pueden exigir el trabajo de generaciones enteras para ser corroboradas; cada experimentador actúa en estos casos como si la hipótesis fuera verdadera y espera a que los resultados le contradigan. Cuanto más tarde el mentís y su decepción, más fuerte se irá haciendo su fe en la teoría.

Pues bien, en cuestiones como Dios, la inmortalidad, la moral absoluta y la libertad, la fe no presenta diferencia alguna con la que venimos exponiendo siempre que no se trate de creyentes católicos, pues en todo momento uno puede dudar de su credo. Se está, con todo, íntimamente convencido de que tiene muchas probabilidades y de que éstas son lo bastante sólidas como para respaldar una actividad acorde con lo que su verdad presupone. Un creyente puede dilatar la corroboración o refutación de su fe por la «naturaleza de las cosas» hasta el día del juicio. Pues, a lo sumo, podría decirse que razona así: «*Espero* ganar entonces diez veces más; pero si sucediera, como puede ocurrir, que me he pasado la vida pendiente de un quimérico paraíso, mejor haber sido el iluso de un país de ensueño *así* que el intérprete perspicaz de un mundo como el que sólo ahora se revela a mi vista más allá de toda duda». En suma, «estamos *contra* el materialismo como habríamos estado, si se hubiese dado el caso, *contra* el Segundo Imperio francés, o *contra* la Iglesia de Roma, o contra cualquier otro régimen de cosas ante las cuales nuestro asco fuera lo bastante grande como para producir una reacción enérgica, aunque demasiado vago como para plasmarse en una argumentación específica». Nuestras razones son ridículamente desproporcionadas ante el volumen de nuestro sentimiento, pero este último nos hace obrar sin vacilaciones.

Ahora quiero exponer lo que creo que no se ha dicho nunca con claridad: que la creencia (medida por la acción) no sólo va siempre por delante de la evidencia científica, como debe ser, sino que hay un cierto tipo de verdades de cuya realidad la creencia es tanto un factor como una «revelación»; y que con respecto a esa clase de verdades la fe no sólo es lícita y pertinente, sino esencial e indispensable. Esas verdades no pueden convertirse en verdaderas hasta que nuestra fe no las hace tales.

Supongamos, por ejemplo, que estoy escalando en los Alpes, y que me hallo en una situación tal que mi única esperanza de salvación estriba en un salto peligroso. Como no he tenido experiencias similares, mi habilidad para saltar con éxito en este tipo de situaciones no cuenta con evidencia alguna; pero la esperanza y la confianza en mí mismo me dicen que no fallaré, y transmiten a mis músculos el impulso necesario para realizar aquello que, a falta de esas emociones subjetivas,

hubiese sido quizás imposible. Pero supongamos, por el contrario, que las emociones del miedo y la desconfianza se apoderan de mí; o supongamos que, habiendo leído precisamente la «Ética de la creencia», considero vergonzoso obrar basándome en asunciones no verificadas por la experiencia —dudaré entonces tanto tiempo, que al fin, agotado y trémulo, y lanzándome en un momento de desesperación, pierdo pie y me caigo al abismo—. En este tipo de casos (y es sólo uno de una clase enorme), la sabiduría claramente recomienda creer lo que uno desea; pues la creencia es una de las condiciones preliminares indispensables para la realización de su objeto. *Existen, por tanto, casos en los que la fe engendra su propia verificación.* Creed, y tendréis razón porque os salvaréis; dudad, y tendréis razón también porque pereceréis. La única diferencia es que creer es, claramente, más ventajoso.

Los movimientos de los astros o los hechos de la historia pasada están determinados definitivamente, me guste o no; están dados con independencia de mis deseos y, en lo que se refiere a verdades de este tipo, la preferencia subjetiva no debería jugar papel alguno; sólo puede oscurecer el juicio. Pero en lo que se refiere a hechos que implican una contribución personal por mi parte, y en tanto que esta contribución requiere un cierto grado de energía subjetiva, la cual, a su vez, requiere cierto grado de fe en los resultados —de modo que, en definitiva, el hecho futuro está condicionado por mi fe presente en él—, sería de asnos negarse a usar el método subjetivo, el método de la creencia basada en el deseo.

Toda proposición de alcance universal (como todas las proposiciones filosóficas) debe incluir en su fórmula los actos del sujeto y sus consecuencias a lo largo de la eternidad. Si M representa el universo entero *menos* la reacción del pensador a él, y si $M+x$ representa la materia total de las proposiciones filosóficas (representando x la reacción del pensador y sus consecuencias), entonces, lo que sería una verdad universal si el término x tuviera un determinado carácter podría convertirse en un error egregio si x alterara ese carácter. No me objeten que x es tan infinitesimal que no puede cambiar el carácter del todo inmenso en el que se halla inmerso. Todo depende del punto de vista de la proposición filosófica en cuestión. Si tenemos que definir el universo desde el punto de vista de la vida sensible, el reino animal, aunque insignificante considerado cuantitativamente, nos da la masa crítica para nuestro juicio. La definición moral del mundo puede depender de fenómenos aún más restringidos en dominio. En suma, muchas oraciones largas pueden cambiar su significado por la mera adición de dos letras, *n-o*; y más de una cantidad de masa inmensa puede descargar su equilibrio inestable en un sentido o en otro por la mera adición de una pluma que cae.

Aclaremos esto mediante algunos ejemplos. La filosofía de la evolución nos ofrece hoy día un nuevo criterio que pretende servir como prueba ética del bien y del mal. Los criterios del pasado, nos dice, siendo subjetivos, nos han dejado una excesiva variedad de opiniones y el *status belli* entre ellas. Demos un criterio objetivo y firme: *Será llamado bueno lo destinado a triunfar o sobrevivir.* Pero nos damos cuenta inmediatamente de que este criterio sólo puede continuar siendo objetivo si yo y mi conducta se dejan de lado. Si lo que triunfa o sobrevive lo hace con mi ayuda, y sin ella no lo hace; si algo distinto puede triunfar si altero mi conducta, ¿cómo puedo entonces en modo alguno, consciente de que dispongo de cursos alternativos de acción, consciente de que cualquiera de ellos es capaz de alterar el

rumbo de los acontecimientos, decidir mi acción *preguntando qué rumbo seguirán los acontecimientos?* Si siguen la dirección que yo les trazo, está claro que esa dirección, mi dirección, no puede esperar a los acontecimientos. Del único modo en que el evolucionista puede usar su criterio es usando también el método oficioso de prever el curso que tomaría la sociedad *salvo para él*, aplicar entonces un extintor a todas las idiosincrasias personales del deseo y del interés y, con la respiración contenida y andando de puntillas lo más rectamente que pueda hasta el final, considerar cerrada la marcha de todo. Puede que algunas criaturas piadosas encuentren placer en esto; pero no sólo contraría nuestro deseo general de guiar y no seguir a otro (un deseo que, por supuesto, no es inmoral siempre que guiemos correctamente), sino que si fuera considerado como se ha de considerar cualquier principio ético —a saber, como una regla igualmente buena para todos los seres humanos— su observancia general conduciría a su refutación práctica al abocarnos a la paralización generalizada. Todo hombre bueno se quedaría en la retaguardia y esperaría órdenes del resto, lo que produciría el estancamiento absoluto. ¡Qué suerte si, entonces, unos cuantos inmorales tomaran la iniciativa y pusieran en marcha las cosas de nuevo!

Lo que digo no es una caricatura. Ningún evolucionista serio debe poner en duda que el curso del destino puede ser cambiado por los individuos. Para él, todo tiene un comienzo pequeño, es un capullo que puede ser «arrancado» y arrancado por una fuerza débil. Las razas y las tendencias humanas siguen esa ley, y tienen también comienzos pequeños. Para él, lo mejor es aquello cuyo desenlace es más importante. Ahora bien, si una raza actual de hombres, aculturada en la filosofía evolucionista y capaz de prever el futuro, pudiera discernir en una tribu surgida cerca de ella la potencialidad de una supremacía futura; si fuera capaz de ver que su raza sería definitivamente borrada de la existencia por obra de los recién llegados si no impediera la expansión de éstos —entonces esos sabios en cuestión tendrían ante sí dos alternativas: o luchar *ahora* contra la raza nueva y sobrevivir, o ayudar a esa raza y que sobreviva *ella*—. Ambas acciones serían correctas según el estándar evolucionista —son acciones a favor del bando ganador—.

Por consiguiente, la fundamentación evolucionista de la ética es puramente objetiva sólo para el rebaño de nulidades cuyos votos cuentan cero en la marcha de los acontecimientos. Pero, para los otros, los líderes de la opinión o los poderosos, y en general para quienes sus actos tienen un amplio alcance por su posición social o su talento, y para el resto de nosotros, cada uno en su medida, siempre que abrazamos una causa contribuimos a la *determinación* del estándar evolucionista de lo correcto. El discípulo verdaderamente sabio de esta escuela tendrá que admitir, entonces, la fe como factor ético definitivo. Toda filosofía que haga depender preguntas como «¿cuál es el tipo ideal de humanidad?», «¿qué debe considerarse una virtud?», «¿qué conducta es buena?» de la pregunta «¿qué va a tener éxito?», debe retrotraerse a la creencia personal como una de las condiciones últimas de la verdad. Pues, una y otra vez, el éxito depende de la energía del acto; la energía, a su vez, de la fe en que no vamos a fallar; y esa fe depende a su vez de la fe en que estamos en lo cierto —la cual se verifica a sí misma—.

Tomemos como ejemplo el debate sobre el optimismo o el pesimismo que está armando estos días tanto ruido en Alemania. Todo ser humano debe decidir

por sí mismo en algún momento si vale la pena vivir. Supongamos que al observar el mundo y ver hasta qué punto reina en él la miseria, la vejez, la maldad y el dolor, y qué incierto es su propio futuro, alguien se inclina hacia la conclusión pesimista, cultiva el asco y el horror, deja de esforzarse y, finalmente, recurre al suicidio. Añade, así, a la masa M de fenómenos mundanos, independientes de su subjetividad, un complemento subjetivo x que hace del conjunto algo completamente negro al que no ilumina destello de bien alguno. El pesimismo así completado, verificado por la reacción moral de esa persona y el acto a que conduce, resulta verdadero más allá de toda duda. $M+x$ expresa un estado de cosas totalmente malo. La creencia de esta persona aportó todo lo que hacía falta para hacerlo malo, y ahora que lo es, su creencia era correcta.

Pero supongamos ahora que ante los mismos hechos malos M , la reacción x de una persona es exactamente la contraria; supongamos que en lugar de dejar vía libre al mal, lo encara, y descubre que el triunfo sobre el dolor y el desafío del miedo reportan una alegría más enérgica y maravillosa que la del placer pasivo. Supongamos que tiene éxito, que su intrépida subjetividad supera en la lucha toda la multitud de males que le aquejan: ¿no admitirá todo el mundo que el carácter malo de la masa M es aquí la *conditio sine qua non* del buen carácter de la x ? ¿No admitiremos todos al momento que un mundo sólo adecuado para seres humanos abiertos al disfrute pasivo, donde todo va viento en popa aunque sin autonomía, valor o fortaleza, es, desde un punto de vista moral, inconmensurablemente inferior a un mundo configurado para suscitar en el ser humano innumerables muestras de resistencia victoriosa y de energía moral triunfante? Como dice James Hinton,

Las pequeñas molestias, los esfuerzos, los dolores son las únicas cosas en las que sentimos verdaderamente nuestras vidas. Si éstos no existieran, la existencia se quedaría sin valor, o algo peor; si se lograra desterrarlos completamente, sería fatal. Por eso, los seres humanos practican deportes de competición, pasan sus vacaciones escalando montañas, no encuentran nada tan agradable como lo que pone a prueba su fuerza y su energía. Así estamos hechos, digo yo. Puede que sea un misterio o una paradoja; o que no lo sea: el hecho es ése. Ahora bien, este placer propio de la resistencia depende de la intensidad de la vida; cuanto más vigor físico y equilibrio se dé, en mayor medida será la resistencia un elemento de satisfacción. Un hombre enfermo no puede soportarlo. El límite en que el sufrimiento resulta un disfrute no está fijado: oscila a tenor de la perfección de la vida. Que nuestros dolores sean, como pueden serlo, inaguantables, terribles, abrumadores, aplastantes, imposibles de sobrellevar excepto con dolor o impaciencia bruta, impaciencia que sólo la extenuación hace paciente —que nuestros dolores sean, así, insoportables no quiere decir que sean demasiado grandes, sino que, quizá, *estamos enfermos*—. No hemos conseguido una vida buena. Por eso, sentir dolor no es necesariamente un mal, sino un elemento esencial del bien más elevado².

Pero este bien más elevado sólo puede alcanzarse si conseguimos nuestra vida «buena»; y ésta sólo puede lograrse con la ayuda de esa energía moral que nace de la fe en que, de un modo u otro, *la* conseguiremos si lo intentamos con la suficien-

te constancia. Este mundo *es* bueno, debemos decir, puesto que es lo que hacemos de él —y podemos hacerlo bueno—. ¿Cómo podemos excluir del conocimiento de una verdad una fe que está implicada en la creación de dicha verdad? M tiene un carácter indeterminado, susceptible de formar parte de un pesimismo absoluto, por un lado, o de un meliorismo, de un optimismo moral (distinto del sensual), por otro lado. Todo depende del carácter de esa *x* que es la contribución personal. Siempre que los hechos por formular tengan que contener esa contribución, podemos lógicamente, legítimamente e indiscutiblemente creer lo que deseamos. La creencia crea su verificación. Lo que pensamos se convierte literalmente en el padre del hecho, del mismo modo que el deseo fue el padre de lo que llegamos a pensar³.

Centrémonos ahora en la cuestión radical de la vida —la cuestión de si éste es, en última instancia, un universo moral o inmoral— y veamos si el método de la fe puede tener legítima cabida aquí. Se trata realmente de la cuestión del materialismo. ¿Es el mundo una realidad simple y bruta, una existencia *de facto* respecto de la cual lo más profundo que puede decirse es, sencillamente, que es así; o los juicios que incluyen términos como *mejor*, *peor* o *debe* son tan hondamente pertinentes en lo que se refiere a los fenómenos como los juicios que incluyen *es* o *no es*? Los teóricos materialistas dicen que los juicios de valor son, ellos mismos, simples cuestiones de hecho; que los términos «bueno» y «malo» carecen de sentido fuera del ámbito de las pasiones e intereses subjetivos; y que en dicho ámbito, si nos place, podemos «jugar a capricho» en lo que respecta a nuestros deberes para con el universo no humano. Así, cuando un materialista dice que es mejor para él sufrir un grave inconveniente que romper una promesa, sólo quiere decir que sus intereses sociales han llegado a identificarse tanto con su cumplimiento de promesas que, una vez que esos intereses están dados, *es* mejor para él mantener una promesa después de todo. Pero los intereses en sí no son ni buenos ni malos, salvo, posiblemente, por referencia a un orden superior de intereses los cuales, de nuevo, son meros datos subjetivos desprovistos de todo carácter, bueno o malo.

Para los moralistas absolutos, por el contrario, los intereses no están ahí solamente para ser sentidos; uno ha de creer en ellos y obedecerlos. No sólo es lo mejor para mis intereses sociales mantener mi promesa, sino que es lo mejor para mí tener esos intereses, y lo mejor para el cosmos tenerme a mí. Como la anciana de la leyenda que describía el mundo diciendo que se sostenía en una roca, y añadía luego que esa roca se apoyaba en otra y, finalmente, conminada por preguntas, concluía que todo el trayecto hacia abajo eran rocas —quien cree que éste es un universo radicalmente moral debe sostener que el orden moral descansa bien en un *debes* absoluto y último, bien en una serie de *debes* todo el trayecto hacia abajo—.

La diferencia práctica entre este tipo objetivo de moralista y el anterior es enorme. El subjetivista moral, cuando sus sentimientos morales están en guerra con los hechos de su entorno, siempre es libre de buscar la armonía rebajando la sensibilidad de sus sentimientos. Al tratarse de simples datos que en sí no son ni buenos ni malos, puede desnaturalizarlos o adormecerlos por cualquier medio a su alcance. El *sometimiento servil*, el *transigir*, el *contemporizar*, las *capitulaciones de conciencia*, todos ellos términos convencionalmente insultantes, designan, si tienen éxito y según sus principios, el medio más fácil y loable de alcanzar esa ar-

monía entre las relaciones interiores y las exteriores que es, después de todo, todo lo que se entiende por bien. En cambio, el moralista absoluto, cuando sus intereses chocan con el mundo, no es libre de alcanzar la armonía sacrificando los intereses ideales. A su juicio, estos últimos deberían ser como son y no de otra manera. Las solemnes fiestas de su fe interior son, pues, la resistencia, la pobreza, el martirio si es necesario, en una palabra: la tragedia. No es que la contradicción entre estas dos clases de hombre se dé todos los días; en materias triviales todas las escuelas morales están de acuerdo. Sólo en las emergencias solitarias de la vida se pone a prueba nuestro credo; entonces fallan las máximas rutinarias y nos retrotraemos a nuestros dioses. En esos momentos no cabe decir que la pregunta «¿es éste un mundo moral?» no tiene sentido o es inverificable porque no se refiere a fenómenos. Toda pregunta tiene pleno sentido cuando, como en estos casos, respuestas distintas a ella conducen a conductas distintas. Parece, además, que para contestar a una cuestión semejante podríamos proceder exactamente como el filósofo físico cuando prueba una hipótesis. Deduce de la hipótesis una acción experimental x que añade a los hechos M ya existentes. Si la hipótesis es correcta, x se ajusta a los hechos; si no, hay desacuerdo. Los resultados de la acción corroboran o refutan la idea de la cual provenía. Lo mismo en nuestro caso: la verificación de la teoría que uno tiene sobre el carácter objetivamente moral del mundo sólo puede consistir en esto —que si procedes a actuar de acuerdo con tu teoría, ésta no puede ser refutada por nada que, más tarde, aparezca como fruto de tu acción; debe armonizar tan bien con el flujo entero de la experiencia que esta última la adopte, por decirlo de alguna manera, o al menos le dé una interpretación más amplia, sin obligarte en modo alguno a variar la esencia de su formulación—. Si este universo es objetivo moralmente, todos los actos que realice basándome en este supuesto, todas las expectativas que base en él, tenderán de un modo cada vez más completo a entrelazarse con los fenómenos ya existentes. $M+x$ concordará; y cuanto más larga sea mi vida y más salgan a la luz los frutos de mi actividad, más satisfactoriamente aumentará el consenso. Pero si este universo no es moral y asumo erróneamente que lo es, el curso de la experiencia alzaré siempre nuevos impedimentos en el camino de mi creencia; aquélla no podrá expresarse en ésta. Habrá que apelar a un epiciclo tras otro de hipótesis subsidiarias para conferir a los términos discrepantes la apariencia pasajera de cuadrar entre sí; pero al final incluso este recurso fallará.

Si, por el contrario, asumo correctamente que el universo no es moral, ¿en qué consiste mi verificación? Tomando mis intereses morales a la ligera, dudando de que tenga deber alguno para con *ellos* (puesto que el deber sólo se da *entre* ellos y otros fenómenos), rechazándolos siempre que me cueste satisfacerlos, es decir, negándome a adoptar una actitud trágica, me las veo con los hechos de la vida, a la larga, más satisfactoriamente. «Todo es vanidad» es, en este caso, la última palabra de la sabiduría. Aunque en determinadas ocasiones puede haber una gran apariencia de seriedad, el que, en general, aborda las cosas con un cierto grado de sano escepticismo y ligereza radical descubrirá que los frutos prácticos de su hipótesis epicúrea la van corroborando cada vez más, y que no sólo le libran del dolor sino que responden a su sagacidad. El que, por otro lado, en contra de la realidad se empeña en la idea de que ciertas cosas deben ser de un modo absoluto, y recha-

za la verdad de que, en el fondo, no importa de qué modo sean, se encontrará cada vez más frustrado, perplejo y enmudecido por los hechos del mundo, y su trágica decepción, conforme la experiencia se acumula, le llevará cada vez más lejos de esa expiación o reconciliación en las que suelen terminar ciertas tragedias parciales.

Anestesia es el lema del escéptico moral cuando se ve acorralado u obligado a perder sus mejores cartas. *Energía* es el del moralista. Actúa según mi credo, clama este último, y los resultados de tu acción demostrarán la verdad del credo y que la naturaleza de las cosas es infinitamente grave. Actúa según el mío, dice el epicúreo, y los resultados demostrarán que la gravedad no es sino el barniz superficial de un mundo cuyo valor es fundamentalmente trivial. Tú, tus actos y la naturaleza de las cosas podrán por igual reducirse a una simple fórmula, una universal *vanitas vanitatum*.

En aras de la simplicidad he argumentado como si la verificación, en este tema, pudiera darse en la vida de un solo filósofo —lo cual es claramente falso dado que las dos teorías siguen enfrentándose, y los hechos del mundo prestan apoyo a ambas—. Ante una cuestión de semejante magnitud hemos de esperar, por el contrario, que sea la experiencia de toda la raza humana la que haga la verificación: no podremos contar con toda la evidencia hasta la integración final de todo, hasta que el último hombre haya dicho su última palabra y haya contribuido con su parte a la todavía incompleta *x*. Entonces la prueba será completa; entonces se manifestará patentemente si la *x* moralista ha salvado aquella brecha que impedía a la *M* del mundo formar una unidad uniforme y armoniosa, o si la *x* no moralista ha dado esos retoques últimos que eran necesarios para que la *M* apareciese tan vana exteriormente como lo era interiormente.

Pero si todo esto es así, ¿no está claro que los hechos *M*, tomados *per se*, son inadecuados para justificar una conclusión en un sentido u otro con anterioridad a mi acción? Mi acción es el complemento que, al demostrarse o no congruente, revela la naturaleza latente de la masa a la que se aplica. El mundo puede, de hecho, compararse con una cerradura cuya «naturaleza interior», moral o inmoral, nunca se revelará a nuestra mirada simplemente expectante. Los positivistas, al prohibirnos toda asunción respecto a esa naturaleza, nos condenan a la ignorancia eterna, pues la «evidencia» que esperan nunca vendrá mientras permanezcamos pasivos. Pero la naturaleza ha puesto en nuestras manos dos llaves con las que testar la cerradura. Si probamos la llave moral y *se ajusta*, la cerradura es moral. Si probamos la llave no moral y *es ella* la que se ajusta, la cerradura es no moral. No puedo concebir otro tipo de «evidencia» o «prueba» que éste. Es verdad que la cooperación de generaciones es necesaria para esclarecer el asunto. Pero en estos temas la llamada solidaridad de la raza humana es un hecho patente. Lo importante aquí es observar que nuestra preferencia activa es parte legítima del juego —que es «asunto nuestro», como seres humanos, probar una de las llaves, aquella que nos inspire más confianza—. Si la prueba, entonces, no existe hasta que he actuado y debo, cuando actúo, correr el riesgo de equivocarme, ¿cómo pueden los profesores de la ciencia popular tener razón cuando me achacan una «credulidad vergonzosa», si viene exigida por la lógica estricta de la situación? Si este universo es realmente

moral; si, merced a mis actos, soy un factor de sus destinos; si creer cuando se puede dudar es en sí un acto moral análogo al de votar a favor de una alternativa que podría no ganar, ¿con qué derecho me asedian y niegan la función de mi ser más radicalmente concebible con su absurdo mandato de que no mueva ni pies ni manos, sino que me quede vacilando en medio de una duda eterna e insoluble? Vaya, la propia duda es una decisión de enorme consecuencia práctica, aunque sólo sea porque, dudando, podríamos perder los beneficios que obtendríamos si nos decidiéramos por el lado ganador. Pero, ¡más aún! A menudo es prácticamente imposible distinguir la duda de la negación dogmática. Si me niego a impedir un asesinato porque tengo la duda de si se trata de un homicidio justificable, estoy virtualmente instigando al crimen. Si rehúso achicar el agua de un bote porque dudo de que mis esfuerzos lo mantengan a flote, estoy realmente ayudando a que se hunda. Si ante el precipicio de una cumbre dudo de mi derecho a arriesgarme dando un salto, contribuyo activamente a mi destrucción. El que se ordena a sí mismo no ser cándido en lo que se refiere a Dios, el deber, la libertad o la inmortalidad puede ser indistinguible del que dogmáticamente niega todo ello. El escepticismo en cuestiones morales es un aliado activo de la inmoralidad. Quien no está a favor de algo está en contra. El universo no admitirá neutrales en estas cuestiones. Tanto teórica como prácticamente, sea con rodeos, evasivas, o hablando como nos plazca de un sabio escepticismo, estamos realmente prestando el servicio militar voluntario para un partido o el otro.

Con todo, obvia como esta necesidad es en la práctica, miles de inocentes lectores de prensa se hallan paralizados y aterrados por la maraña de negaciones frívolas que los líderes de la opinión vierten sobre sus almas. Todo lo que necesitan para ser de nuevo libres y valientes en el ejercicio de sus derechos de nacimiento es que todos esos vetos fastidiosos sean barridos de su camino. Todo lo que un corazón humano quiere es su oportunidad. Renunciará de buena gana a la certeza en materias universales con tal de que se le permita sentir que tiene, en lo que a ellas se refiere, ese mismo derecho inalienable a correr riesgos que nadie sueña con negarle en los asuntos prácticos más nimios. Y si en estas últimas páginas, como el ratón de la fábula, he roído algunas de las cuerdas de la red sofisticada que ha estado aprisionando su fuerza de león, daré por recompensados mis esfuerzos.

En resumen: ninguna filosofía será considerada racional por todos los seres humanos o por mucho tiempo si (aparte de responder a exigencias lógicas) no se propone en cierto grado determinar la expectativa, y en un grado mayor aún, apelar directamente a todas esas capacidades de nuestra naturaleza que tenemos en tan alta estima. Al ser la fe una de esas capacidades, será siempre un factor imposible de desterrar de las construcciones filosóficas, tanto más cuanto que, en muchos respectos, genera su propia verificación. En esos respectos, esperar el consenso literal de la humanidad es esperar en vano.

La filosofía última, podemos decir a modo de conclusión, no debe ser en exceso escrupulosa en su forma, no debe separar, en todas sus partes y de modo tajante, la herejía de la ortodoxia. Más allá de las proposiciones que han de ser suscritas *ubique, semper, et ab omnibus*, hay que dejar otra esfera adonde el alma agobiada pueda escapar de los escrúpulos pedantes para solazarse en su fe corriendo su pro-

pio riesgo; todo lo que en este sentido puede hacerse es señalar claramente las cuestiones que caen dentro del campo de la fe.

Traducción: Enrique López Castellón y Pura Sánchez Zamorano

NOTAS DEL AUTOR

¹ A lo sumo, el imperativo de la ciencia de no creer nada que no esté verificado por los sentidos es una regla de prudencia que se propone, a *largo plazo*, maximizar nuestro pensamiento correcto y minimizar nuestros errores. De obedecerse esta regla en *cada caso* particular, la verdad se nos escaparía con frecuencia; pero, en conjunto, estamos más a salvo siguiéndola consistentemente, ya que nuestras ganancias compensarán nuestras pérdidas. Pasa aquí como con las reglas de las apuestas o los seguros, basadas en la probabilidad —nos aseguramos contra las pérdidas en detalle salvaguardando el proceso en su totalidad—. En cualquier caso, la protección presupone el largo plazo; y eso hace a estas reglas inaplicables a la cuestión de la fe religiosa tal como el individuo se la plantea. El individuo participa en el juego de la vida no para evitar las pérdidas, pues nada trae consigo al nacer que perder; lo juega para ganar; para él es ahora o nunca, pues el «plazo largo» que existe para la humanidad no existe para él. Ya sea que dude, crea o niegue, se arriesga, y tiene por tanto el derecho natural de elegir qué hacer.

² *Life of James Hinton*, pp. 172-173. Véase también el excelente capítulo sobre la Fe y la Visión en *The Mystery of Matter*, de J. Allanson Picton. Aunque el «Misterio del dolor» de Hinton siempre constituirá la referencia obligada en estos asuntos.

³ Adviértase que, hasta ahora, no he dicho ni una palabra del libre albedrío. Mi argumento es tan aplicable a un mundo predeterminado como a uno indeterminado. Si $M+x$ está fijado de antemano, la creencia que conduce a x y el deseo que da lugar a la creencia son igualmente fijos. Pero fijos o no, esos estados subjetivos constituyen una condición fenomenal que necesariamente precede a los hechos; esa condición es necesariamente constitutiva, por tanto, de la verdad $M+x$ que buscamos. Si, sin embargo, los actos libres son posibles, una fe en su posibilidad, al aumentar la energía moral que los lleva a cabo, incrementará la frecuencia de esos actos en la vida de un individuo dado.