



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 del T.R.L.P.I. (Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 12 abril 1996)

**EL «EMPIRISMO RADICAL»
DE WILLIAM JAMES**

La teoría pragmatista de la verdad

William James, que fue desde 1872 hasta su muerte en 1910 afamado profesor de filosofía y psicología en la Universidad de Harvard, tiene una importancia considerable en el tema del trabajo que nos ocupa, no tanto por su filosofía del «pragmatismo», que evidentemente impregna todo su pensamiento, sino más bien por su teoría de la verdad que, basada en el pragmatismo, fue a concluir en una reducción de la verdad a su *verificación*, adelantándose a lo que sería doctrina característica de los primeros tiempos del Círculo de Viena después de la formulación más precisa que este principio tuvo en el *Tractatus* de Wittgenstein.

La teoría pragmatista de la verdad, en sus primeras formulaciones nunca del todo abandonadas, hacía consistir la verdad de una creencia en su utilidad o ventaja (expedient) o incluso la satisfacción (feeling good) que tal creencia produce en el sujeto (el empirismo, en virtud del

psicologismo que entraña, llama «creencias» a lo que clásicamente se llaman «juicios»). Esta primera versión fue duramente criticada por Russell y Hawtrey (208) y, aunque James objetó a estas críticas que se basaban en un malentendido, de hecho su concepción derivó hacia una posición más contrastable y objetiva, al menos aparentemente. Fue así como apareció el «proceso de verificación» como la función en que la creencia muestra su verdad. Pero no sólo la patentiza sino que, en tal proceso, *se hace* verdadera. La verdad viene a ser un suceso que «acaecce» a la idea (una idea se expresa en una creencia; así, por ejemplo, la idea de «mi perro» se expresa en la forma «creo que conozco a mi perro»). Asimismo, como en todo empirismo, toda idea es una idea particular).

Aunque James no rehusó constatar que la «satisfacción» era el distintivo de la verdad, introdujo una teoría epistemológica importante. La «satisfacción» quedaba, a modo ontológico, como el atributo de la verdad (algo así como el «bonum» escolástico), pero gnoseológicamente a la verdad «se llega» por un proceso, en el cual la idea «se hace» verdadera. En el prefacio de *The meaning of truth* de 1909 resume James esta importante innovación en su teoría de la verdad: «The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. Truth *happens* to an idea. It *becomes* true, is *made* true by events. Its verity is in fact an event, a process, the process namely of its verifying itself, its verifica-

tion» (209). La verificación es, pues, la verdad de la idea. Ahora bien, fuera de su verificación la idea carece de verdad porque propiamente carece de «referencia» en tanto que el proceso de verificación *conduce mediante una cadena de «experiencias intermedias» a la presencia inmediatamente presente del objeto singular* al que la idea se refiere: «The idea is capable of leading into a chain of other experiences on my part that go from next to next and terminate at last in vivid sense-perception» (210).

En resumen, reducir la idea de verdad a la de verificación e introducir este proceso que verifica la idea como aquel que confiere referencia (o sentido, como dirá James en otro lugar) a la misma, son los puntos de partida básicos para el establecimiento de lo que, en el positivismo lógico, se denominará «criterio empirista del significado», aunque en la medida que será un «criterio» y no una «teoría» prescindirá, en su formulación general, de los elementos psicólogos que figuran de modo esencial en la doctrina de James (a pesar de lo cual, el positivismo lógico tendrá que enfrentarse después con este problema).

Es históricamente importante constatar que Russell refutó esta nueva teoría de James en 1914, o sea cuatro años antes de la publicación del *Tractatus* y mucho antes de que este criterio fuera adoptado con júbilo por el positivismo lógico. Decía Russell contra la teoría de la verdad de James: «Lo que James denomina co-

nocimiento de objetos será realmente conocimiento de proposiciones en que dichos objetos no intervienen sino que son reemplazados por descripciones», ahora bien, las descripciones de mi experiencia particular —sigue diciendo Russell—, en tanto que expresadas en palabras, no conducirán a ningún objeto particular porque «los significados de las palabras son, casi en su totalidad, universales... Las palabras, por tanto, con las que trate yo de relatar aquella mi experiencia, omitirán lo que haya en ella de particular, y comunicarán tan sólo lo que es universal» (211).

En 1934 K. R. Popper publicó en *El desarrollo de la investigación científica* una crítica muy semejante en lo esencial, aunque con más detalle, a la pretensión positivista de «verificar» *los enunciados singulares* (212). El paralelo de la crítica prueba, de pasada, la coincidencia fundamental entre la teoría de la verdad de James y las doctrinas positivistas.

El empirismo radical

La teoría de la verdad de James tiene, pues, un lugar preeminente entre las influencias que dieron origen al criterio empirista del significado. Pero la profundización de esta teoría de la verdad supone una teoría del conocimiento y aún una metafísica más rigurosamente planteada. Por esta razón, W. James se interesó paula-

tinamente por «otra» doctrina a la que llamó «empirismo radical» y, aunque en 1907 escribió en el prefacio de *Pragmatism* que «no hay conexión lógica entre ambas doctrinas» (el pragmatismo y el empirismo radical), en el ya mencionado prefacio de *The meaning of truth* de 1909 juzga que el pragmatismo es un «paso fundamental» para el establecimiento del empirismo radical. Dice James en esta obra: «I am interested in another doctrine in philosophy to which I give the name of radical empiricism, and it seems to me that the stablishment of the pragmatist theory of truth is a step of first-rate importance in making radical empiricism». Enuncia a continuación los tres grandes principios del empiricismo radical: «Radical empiricism consists first of a postulate, next of a statement of fact, and finally of a generalized conclusion.

»The postulate is that the only things that shall be debatable among philosophers shall be things definable in terms drawn from experience. (Things of an unexperienceable nature may exist ad libitum but they form no part of the material for philosophers' debate.) The satement of fact is that the relations between things, conjunctive as well as disjunctive, are just as much matters of direct particular experience, neither more so nor less so, that the things themselves.

»The generalized conclusion is that therefore the parts of experience hold together from next

to next by relations that are themselves parts of experience» (213).

Analicemos con cierto detenimiento estos tres principios. Lo que James denomina «constatación de hecho» y, por tanto, la «conclusión generalizada», están lejos de ser lo que su nombre indica, sino que son, en realidad, *opciones* gnoseológicas para que pueda sostenerse —sin caer en el escepticismo— el llamado por James «postulado», esto es, que toda cuestión debatible entre filósofos lo es en términos sacados de la experiencia. Este primer postulado fundamental, aunque *grosso modo*, parece seguir el principio fundamental establecido por el empiricismo clásico, entiende el término «experiencia» en un sentido muy distinto de cómo lo entendía Hume, pues para éste la «relación» entre las ideas (o las impresiones) no se alcanza por el entendimiento humano —y por tanto pertenecen sólo al hábito— porque tales relaciones *no están dadas en la experiencia*. Sabido es —y es importante recordarlo aquí por lo que veremos después— que la solución de Kant ante el problema insoluble de Hume, fue poner en el sujeto pensante la capacidad de relacionar y unificar esta pluralidad en sí misma inconexa de la experiencia. Pero la solución del empirismo radical de James consiste en afirmar (lo cual es muy distinto de reconocer como «cuestión de hecho») que las «relaciones entre las cosas» se dan en la experiencia porque *ellas mismas son experiencia*. Con esta opción gnoseológica

James se separa tanto de Kant —lo que parece ser su obsesión— como de Hume, tema éste que suele quedar olvidado si nos dejamos llevar por la impresión general, pero falsa, que nos sugieren los términos «empirismo», «experiencia», etcétera. Queda, pues, suficientemente establecido que el primer postulado del empirismo radical sólo es sostenible sobre la opción gnoseológica expresada en los dos principios que completan el panorama del pensamiento de James y que son radicalmente opuestos a la filosofía empirista de Hume.

El propio James es muy consciente de que su empirismo discrepe sustancialmente del de toda la corriente clásica empirista. Y lo juzga discrepante precisamente en el punto por nosotros aludido, es decir, que la idea de poner las «relaciones» entre cosas como «cosas dadas en la experiencia», es lo que nunca habría admitido Hume ni ningún empirista clásico. El texto en que refiere perfectamente esta discordancia fundamental lo encontramos en el artículo *A World of pure experience* (214). El planteamiento histórico que James hace en este artículo nos parece muy ajustado a la realidad, salvo que, naturalmente, debemos sustituir el término «racionalismo» por «kantismo», como se verá fácilmente (es una obsesión neopositivista llamar «racionalismo» al sistema de Kant). Aunque el texto es un tanto largo, creemos que vale la pena reseñarlo en su totalidad, porque prueba adecuadamente lo que acabamos de decir:

«Now, ordinary empiricism, in spite of the fact that conjunctive and disjunctive relations present themselves as being fully co-ordinate parts of experience, has always shown a tendency to do away with the connections of things, and to insist most on the disjunctions. Berkeley's nominalism, Hume's statement that whatever things we distinguish are as "loose and separate" as if they had "no manner of connection", James Mill's denial that similars have anything "really in common, the resolution of the causal tie into habitual sequence, John Mill's account of both physical things and selves as composed of discontinuous possibilities, and the general pulverization of all Experience by association and the mind-dust theory, are examples of what I mean".

»The natural result of such a world-picture has been the efforts of rationalism to correct its incoherencies by the addition of transexperiential agents of unification, substances, intellectual categories and powers, or Selves; whereas, if empiricism had only been radical and taken everything that comes without disfavor, conjunction as well as separation, each at its face value, the results would have called for no such artificial correction. *Radical empiricism*, as I understand it, *does full justice to conjunctive relations*, without, however, treating them as relationalism always tends to treat them, as being true in some supernal way, as if the unity

of things and their variety belonged to different orders of truth and vitality altogether» (215).

Encontramos, como ya hemos dicho antes, muy acertada esta autoposición de James frente al empirismo clásico y no tenemos ningún comentario que añadir a ello como no sea de aprobación. Otra cuestión distinta es esta desfiguración histórica que consiste en calificar de «racionalista» el esfuerzo kantiano por «restablecer» el puesto primordial que *tenía* el sujeto pensante en la filosofía de tradición aristotélico-agustiniana (cuya síntesis más completa encontramos en Sto. Tomás y en Juan de Sto. Tomás como su más fiel intérprete y audaz comentarista). El error es tanto más grave, cuanto la posición de James —que consiste en superar la «incoherencia» del empirismo clásico sin caer en lo que denomina «vía suprema» del «racionalismo»— pretende encontrar una «vía media» entre posiciones que él juzga antitéticas pero que no lo son en absoluto. (En vano buscaría James en el racionalismo clásico los «agentes transexperimentables de unificación».) Por lo mismo —y ésta es la consecuencia importante de la anterior confusión— la solución de James no puede «equidistar» de la de Hume y de la del racionalismo más radical. El abandono del «empirismo ordinario» y el rechazo de la solución kantiana (que James confunde y califica de racionalista) preconizados en este fragmento, sólo pueden conducir a las posiciones del verdadero racionalismo histórico.

Esta *ausencia* de la labor apriórica y sintética del sujeto pensante, que induce a poner las «relaciones entre cosas» al nivel de «experiencia directa e inmediata», olvidando que son *interpretaciones* del sujeto unificador de aquella pluralidad, es el tema explícitamente antikantiano del positivismo postidealista. Expresamente reitera James en el antes citado prefacio de *The meaning of truth*, que es contra la noción de «categorías» donde incide directamente su doctrina del «empirismo radical» y califica, también aquí, de «racionalista» la creencia en un sujeto unificador y por tanto «superior» a la experiencia. «The great obstacle to radical empiricism in the contemporary mind —dice James— is the rooted rationalist belief that experience as immediately given is all disjunction and no conjunction, and that to make one world out of this separateness, a higher unifying agency must be there» (216). Hemos de ver en seguida cuáles son las consecuencias de la negación de este agente unificador de la pluralidad. Repitamos de nuevo, que entre los autores alineados como no empiristas, en donde menos se hallará una labor «unificante» de la pluralidad de experiencia es en Descartes (ya insistimos en que la intuición cartesiana ponía como objeto adecuado del entendimiento la «extensión» que contiene a sus elementos como «modos» de ella y por tanto desaparece la síntesis metaempírica). Ahora veremos cómo James, huyendo de lo que denomina «arraigada creencia racionalis-

ta», irá a dar con los mismos presupuestos metafísicos que se explicitan en el racionalismo más radical: el de Spinoza. En efecto, al poner lo que es «conocimiento» al nivel de «naturaleza» (empleando ahora expresiones que no son las de James) se pone la *racionalidad* de todo lo que acontece inmanente a la naturaleza misma, con lo que se afirma, en primer lugar, un *monismo frente al dualismo* (conclusión que será objeto de estudio en el resto del capítulo), pero además, puesto que la unificación de la aparente pluralidad es también inmanente a la naturaleza misma, ésta deviene un todo único, es decir, se afirma el *monismo frente a un pluralismo*. Si gnoseológicamente el monismo se opone al *dualismo*, ontológicamente se opone al *pluralismo*. Son los dos aspectos de la misma tesis.

La exigencia del empirismo radical de que el conocimiento puede expresarse en términos de experiencia particular directa, es decir, la negación del carácter trascendental del conocimiento, conduce el empirismo al monismo explícito del racionalismo más radical.

El tema del monismo, al que conducen directamente los principios del empirismo radical expuestos por James en 1909, había sido ya tratado por este autor con bastante anterioridad a esta fecha. La relación entre monismo y empirismo radical está directamente expuesta en el prefacio de *The will to believe* de 1897, en un tiempo en que James no tiene todavía como

doctrina el empirismo radical, sino sólo como «actitud filosófica». Esta es una obra peculiarmente representativa de la mentalidad humana de James, por supuesto, y decididamente enfrentada, al menos en este tiempo, a un determinismo absoluto, tal como el que profesaba Mach y en general todo el positivismo. No obstante, no será difícil comprobar lo endeble de su posición frente a la radicalidad de un positivismo o naturalismo científico al que lógicamente conducen los mismos principios, paulatinamente desarrollados, del empirismo radical. Para este trabajo, el texto que se cita es tan importante como juicio histórico contemporáneo, como representativo de la filosofía del propio James. Dice James definiendo los términos del «empirismo radical»: «I say "empiricism", because it is contented to regard its most assured conclusions concerning matters of fact as hypotheses liable to modification in the course of future experience; and I say "radical", because it treats the doctrine of monism itself as an hypothesis, and, unlike so much of the half-way empiricism that is current under the name of positivism or agnosticism or scientific naturalism, it does not dogmatically affirm monism as something with which all experience has got to square» (217).

Este texto requiere un examen atento porque son importantes las dos conclusiones que de él se sacan. En primer lugar, la doctrina del monismo, esto es, que toda experiencia debe obedecer a una ley suprema y única, es juzgada por

James como «dogma» central del positivismo y ello es de por sí un dato sumamente importante dado el carácter de testigo excepcional que representa un empirista como James (en verdad no es éste el punto de partida del empirismo de Hume).

E. Husserl, en su crítica del «principio de economía del pensamiento», doctrina común de Mach y Avenarius, que estos autores toman como principio psicológico fundado en un biologismo determinista, califica este principio de «ilusión» fundada en «la confusión de lo efectivamente dado con lo lógicamente ideal» (218). Es la tesis de Husserl que este principio de economía no es un principio biológico, «sino un principio *puramente ideal* y aún *normativo*» (219). Lo único que interesa aquí destacar del conjunto de la crítica husserliana es la afirmación de que esta «ilusión» de Mach se debe a una *confusión* entre «lo efectivamente dado y lo lógicamente ideal», pero, según se desprende de la comparación con el juicio de James arriba mencionado —y en consonancia con lo tratado en el capítulo anterior de este trabajo, sobre la filosofía de Mach—, si se piensa *monísticamente*, el principio de economía no se funda tanto en una «confusión» como en una deliberada *identificación* para fundamentar, como Husserl ya nota, «el ideal de la racionalidad absoluta y universal» (220). Aun siendo muy valiosa la crítica de Husserl, en tanto que crítica interna, puede no alcanzar el núcleo mismo de la tesis

positivista en cuanto que en la formulación del mencionado principio no se menciona el presupuesto monista que el conjunto de la obra de Mach y Avenarius representa. El juicio de James, en cambio, ofrece una perspectiva más simple pero global, y aclara la verdadera justificación de lo que aparenta ser un mero principio epistemológico.

Según propia confesión de James —ésta es la segunda conclusión que puede sacarse de su texto—, el monismo es también aceptado por él, aunque sólo como «hipótesis». Ahora bien, James no cae en la cuenta de que son muchos los positivistas (entre ellos su contemporáneo Mach) que sustentan este principio como «principio metodológico» sin pretensiones ontológicas, pero a ellos, y por tanto también a James, se les debe hacer la simple objeción de si un postulado tal como *la absoluta racionalidad de todo lo que acontece* (tal es la consecuencia gnoseológica del monismo) puede ser una hipótesis falsable por alguna experiencia. Efectivamente, no lo puede ser, pues lo que una experiencia puede falsar es una *determinada explicación*, pero no la afirmación misma de que todo lo real admite una *explicación determinada*, porque ésta es una afirmación incontrastable. Es, por tanto, exactamente lo mismo tomar el monismo como «hipótesis» o como «dogma». La diferencia radica únicamente en la distinta «actitud» humana frente a una serie de cuestiones extracientíficas. Y ésta es la intención de James en el

Prefacio de *The will to believe*, cuyo título es ya suficientemente significativo. Para él, el adjetivo «radical» tiene la significación de reforzar el carácter genuino del término «empirismo», frente a la posición racionalista del positivismo o naturalismo científico a los que James, según su línea de pensamiento, califica de «semiempirismo». Contra lo que el término «radical» parece sugerir, el deseo del autor es patentizar una «abertura» frente a todo aquello que no caiga en el ámbito estricto de la ciencia empírica. El verdadero empirismo, nos quiere decir James, no tiene por qué cerrarse sobre sí mismo con la pretensión de un saber absoluto. Pero todo ello no pasa, como se ha dicho, de ser una «actitud», porque, en un sentido estrictamente riguroso —y dejando de lado el pensamiento global humano de cada empirista— el problema sigue científicamente planteado en torno a dilucidar si una «radicalización» del empirismo, incluso en el sentido de James, tiene alguna salida distinta de las dos que históricamente se han dado: el escepticismo de Hume, o el monismo racionalista del positivismo rechazado por James. Una tercera vía, como la ensayada por el profesor americano, no pasa de ser una «voluntad» de apertura, en la que falta una justificación «racional» de la misma. La obra cuyo prefacio se ha comentado no tiene, por lo demás, ningún interés en torno al tema de las relaciones entre empirismo radical y positivismo monista hacia el que James irá sucesivamente su-

mergiendo su doctrina y probando, por consiguiente, la frágil posición en la que en esta época se encontraba.

El monismo neutral

Para completar el pensamiento de James como empirista radical, se han de conocer todavía otros ensayos donde se puede seguir el tema del monismo, muy explícito en estos trabajos, aunque siempre con la pretensión de *diferenciarse del monismo positivista*. Interesa menos entrar a fondo en el tema intrínseco del monismo de James —que no discrepa del de Mach sustancialmente (221)— que prestar atención a la supuesta «continuidad» desde las corrientes filosóficas empiristas que, en opinión de James, iniciaron el monismo que él desarrolla. Asimismo, resulta de nuevo muy interesante la observación de James como crítico contemporáneo de los empirismos de su tiempo (agnosticismo, positivismo y naturalismo científico, según sus propias palabras).

Los dos trabajos de James se encuentran recogidos en un libro indispensable para conocer el pensamiento total de James, que va más allá de su *Psychology* y aun de su *Pragmatism*, pese a que la cronología de estos trabajos muestra que James estaba ya sobre la base del monismo cuando desarrollaba su teoría pragmatista. Bajo el título de *Essays in radical empiricism*, se pu-

blicaron en 1912 (después, por tanto, de la muerte de James) un conjunto de trabajos —algunos ya recogidos como capítulos de *The meaning of truth* y de *A pluralistic Universe*— la mayor parte de los cuales eran artículos del *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, escritos en el período muy fecundo de 1904-1905. Dos de estos artículos se centran en torno al problema de la conciencia, lo que da lugar a que aparezca la ya clásica doctrina del «monismo neutral».

En el artículo titulado «Does “consciousness” exist?» (222) de 1904 niega James la existencia de la conciencia como entidad y, por lo mismo, la distinción entre sujeto y objeto en favor de una única realidad a la que denomina «experiencia pura», el carácter de la cual es «neutral» respecto a cualquier componente de la clásica dualidad. A partir de ella pueden entenderse los términos «sujeto» o «cognoscente» y «objeto» o «conocido» como clases de «relaciones» de la misma substancia llamada «experiencia pura». Este es en síntesis el monismo de James: «For twenty years past I have mistrusted “consciousness” as an entity; for seven or eight years past I have suggested its non-existence to my students, and tried to give them its pragmatic equivalent in realities of experience. It seems to me that the hour is ripe for it to be openly and universally discarded». Este párrafo es representativo de la evolución que siguió el pensamiento de James. Evolución que consiste en una sucesiva

radicalización de su posición pragmatista y directamente sugerida por su teoría de la verdad en la medida que supera el psicologismo que ella entraña. Nada parece tan evidente como la existencia de la conciencia y el papel fundamental que juega en el conocimiento dentro de una teoría psicologista, pero todos los que, a partir de este supuesto, han radicalizado su posición han terminado en el monismo. La teoría de que la idea (y, en general, todo nuestro conocimiento) es una «copia» o «imagen» de la realidad —cuya génesis histórica ha sido estudiada en el primer capítulo de este trabajo— no ha satisfecho nunca a quien se ha planteado el problema con seriedad (entre otras cuestiones ¿quién juzga de la «fidelidad» de la copia?). Pero no es objeto de este trabajo entrar en esta cuestión importantísima, sino recorrer el camino histórico de la superación del empirismo clásico en el moderno positivismo. Sigue diciendo James en este texto: «To deny plumply that “consciousness” exists seems so absurd on the face of it —for undeniably “thoughts” do exist—that I fear some readers will follow me no further. Let me then immediately explain that I mean only to deny that the word stands for an entity, but to insist most emphatically that it does stand for a function... My thesis is that if we start with the supposition that there is only one primal stuff or material in the world, a stuff of which every-thing is composed, and if we call that stuff “pure experience”, then

knowing can easily be explained as a particular sort of relation towards one another into which portions of pure experience may enter. The relation itself is a part of pure experience; one of its "terms" becomes the subject or bearer of the knowledge, the knower, the other becomes the object known» (223). La realidad, según James, no contiene elementos conscientes y materiales que por su «sustracción» puedan ser separados cada uno del otro, sino que es «por vía de adición» como llegamos a referirnos a dos tipos de realidades (por más que se trate de hecho de una única realidad). La «experiencia pura» es neutral, pero la conciencia y la cosa conocida aparecen como dos «contextos» o modos de agruparse (relaciones) de una y la misma realidad.

En el segundo capítulo del mismo artículo completa James la estructura e intelección en lo que respecta a la «dualidad» que debe, de algún modo —y éste es el problema— darse. Dice James: *«Experience, I believe, has no such inner duplicity; and the separation of it into consciousness and content comes, not by way of subtraction, but by way of addition... Just so, I maintain, does a given undivided portion of experience, taken in one context of associates, play the part of a knower, of a state of mind, of "consciousness"; while in a different context the same undivided bit of experience plays the part of a thing known, of an objective "con-*

tent". In a word, in one group it figures as a thought, in another group as a thing» (224).

En estos fragmentos queda suficientemente puesto de relieve el pensamiento de James sobre la existencia de la conciencia como unidad propia y de los objetos extramentales como distintos de ella. Reparemos en que el monismo de James —como todos los monismos— tiene que dar explicación de este fenómeno originario por el que ambas realidades aparecen como distintas, es decir, tiene que mantener la dualidad dentro del monismo. Esta dualidad se expresa en términos de diferente «contexto», diferente «grupo», diferente «relación» de la misma «experiencia pura». Es una tesis idéntica, en lo esencial, a la de Mach, con la que sólo difiere en que en lugar de hablar de «elementos» (o sensaciones, en el sentido indicado por Mach) que pertenecen a la vez a lo físico y a lo mental, habla James de «experiencia pura». En Mach había un cierto atomismo, mientras que James toma la realidad como un «todo único»: la «experiencia pura» sin compromiso acerca de los elementos que la componen. Todo el problema que tenía Mach para mostrar que tales «elementos» ni eran sensaciones (en el sentido de Hume) ni «átomos físicos», sino elementos más originarios, más inmediatamente dados, desaparece en la versión de James aunque aparece, por lo mismo, como más ambigua.

Ahora bien, William James, que había sabido expresar muy bien su discrepancia del empiris-

mo clásico al referirse a las tesis del empirismo radical, nos sorprende en este artículo con la afirmación de que este tipo de monismo que él presenta tiene su punto de arranque en Locke y en Berkeley. Dice James: «The entering wedge for this more concrete way of understanding the dualism was fashioned by Locke when he made the word "idea" stand indifferently for thing and thought, and by Berkeley when he said that what common sense means by realities is exactly what the philosopher means by ideas. Neither Locke nor Berkeley thought his truth out into perfect clearness, but it seems to me that the conception I am defending does little more than consistently carry out the "pragmatic" method which they were the first to use» (225).

Pese a que en el segundo párrafo matiza un tanto esta supuesta identidad entre su concepción y la de aquellos empiristas, aun así la afirmación de James carece de todo rigor histórico, y es un intento de «apadrinarse» con los empiristas clásicos, cuando su concepción no tiene en ellos, mucho menos en Locke, su punto de arranque. Está demasiado claro lo que Locke entendía por el término «idea» para que podamos nosotros creer que, con tal término, designaba el empirista inglés «tanto cosas como pensamientos». Bastará repetir aquí lo que dice Locke acerca de ello: «Tengo, al comenzar, que pedir perdón al lector por el uso frecuente de la palabra "idea" que hallará en este tratado.

Siendo éste, creo, el término que mejor indica todo cuanto es objeto del entendimiento cuando el hombre piensa, lo empleo para significar todo lo que expresamos al decir imagen, noción, especie o cualquier cosa en que se emplee la mente al pensar; y no puedo evitar su frecuente uso» (226).

Está suficientemente claro que para Locke el término «idea» representa lo que es objeto del *entendimiento*, aquello en que se emplea la *mente* al pensar. Por otra parte, la *dualidad* sujeto cognoscente y cosa conocida está de tal modo presente en su filosofía que es este dualismo (más radical, de hecho, que en Descartes) el que origina la distinción propia de Locke, entre cualidades «primarias» y «secundarias», siendo las primeras (las que manejaba Descartes) las que mejor me informan acerca de la naturaleza del objeto y las segundas aquellas que, siendo reales, no me permiten asegurar propiedades tales en el objeto. No habría Locke hecho tal distinción si hubiera pensado que las «ideas» tanto son «pensamientos» como «cosas» (identidad que, en realidad, estaba más en Descartes, si se recuerda la identificación entre «nocións primitivas» y «naturalezas simples». Y, desde luego, fue propia de la filosofía de Spinoza, que James no quiere aquí citar).

En cuanto a Berkeley, su posición es ya distinta y, en tanto que idealista empirista, de hecho se mueve en un monismo, pero no en el sentido de James por cuanto al reducir el «ser» al

«ser percibido» negaba la realidad extramental en beneficio de la conciencia. El texto de James es, por otra parte, irrelevante en lo que a Berkeley se refiere, porque también en la filosofía de tradición aristotélica las «ideas» expresan lo que son las «cosas», sin que por ello se presuponga ningún monismo, sino la capacidad del «alma» de «ser», en tanto que conoce, aquello que conoce (si James conociera pasajes de autores de tradición tomista, no dudaría en calificar de monista a Santo Tomás, pero este problema requiere ser abordado desde la totalidad de la teoría aristotélico-tomista). Lo que queda claro es que las referencias de James a Locke y Berkeley son inexactas. La primera es una pretensión absurda, por cuanto Locke —como ya vimos muy bien al hablar de Mach y Avenarius— era el más «dualista» de los filósofos de la historia de la filosofía. Berkeley era idealista (precisamente por empirista radical) y su famoso aforismo: *esse est percipi* pugna con la teoría «neutral» de la «experiencia pura». Pero si James pretende seguir una tradición empirista (una prueba de esta imposibilidad es que no pueda citar a Hume), es porque no quiere que se le recuerde que sigue una tradición racionalista. Esto se verá mejor en el otro artículo.

En *La notion de conscience* (227) aborda también James, como su título indica, el problema de la «conciencia» como realidad supuestamente diferente de las realidades que llamamos materiales o extramentales. La respuesta histórica

a este problema es casi unánimemente la del dualismo, pero importa ver cómo juzga James el sentido de los sistemas monistas: «Toutes les écoles sont d'accord là-dessus, scolastique, cartésianisme, kantisme, néo-kantisme, tous admettent le dualisme fondamental. Le positivisme ou agnosticisme de nos jours, qui se pique de relever des sciences naturelles, se donne volontiers, il est vrai, le nom de monisme. Mais ce n'est qu'un monisme verbal. Il pose une réalité inconnue, mais nous dit que cette réalité se présente toujours sous deux «aspects», un côté conscience et un côté matière, et ces deux côtés demeurent aussi irréductibles que les attributs fondamentaux, étendue et pensée, du Dieu de Spinoza. Au fond, le monisme contemporain est du spinozisme pur» (228).

No es del todo exacto decir que «todas las escuelas» aceptan el dualismo, aunque sí todas las citadas por James. Pero «olvida» mencionar a los idealistas, los cuales son en rigor monistas. Este olvido no merecería destacarse si no se diera la circunstancia de que el propio autor de la conferencia había sido, en su juventud, idealista. En cuanto a los positivistas, le parece a James que su monismo confesado explícitamente es, como el de Spinoza, un monismo sólo «verbal» que mantiene de hecho una dualidad irreductible de atributos. Está claro que James pretende —como veremos a continuación— que el único monismo real es el suyo propio.

Es muy significativa esta calificación de Ja-

mes de «monismo espinociano» para el monismo positivista y nosotros creemos que efectivamente así es, pero James juzga que el monismo de Spinoza es meramente verbal y esto requiere una explicación. En primer lugar hay un error de bulto en la afirmación de James de que en el monismo (tal como lo profesa Spinoza) haya una realidad «desconocida» que se «presenta» bajo dos aspectos: la conciencia y la materia. Según Spinoza el atributo (al que James llama «aspecto») se define como «*id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens*» (229). La substancia única no es, en modo alguno, algo «desconocido», sino que el atributo «percibe» la *esencia* de la substancia y, por tanto, nada queda de ella que no se conozca en el atributo. Pero precisamente el hecho de que la substancia pueda ser conocida en cualquiera de sus atributos fuerza el lenguaje a decir que ella se expresa en cualquiera de sus atributos, pero se expresa *perfectamente bien*. Así lo reafirma Spinoza en otra definición: «*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitum essentiam exprimit*» (230).

Lo que James parece no entender es que *distintos atributos* (y por tanto «irreductible») expresen perfectamente bien una misma substancia. Pero resulta realmente bastante insólito calificar el monismo de Spinoza de no ser «más que un monismo verbal» despejándose el cami-

no para autocalificarse como el primer monista de la historia de la filosofía. No podemos pretender aquí —y sería además completamente inútil— polemizar con James sobre lo que es el monismo. Lo que él tal vez critica, bajo el nombre de monismo espinociano e incluyendo en él a los positivistas, es muy parecido a lo que Mach afirmaba de Fechner (si hemos de creer a Mach) (231), pero no cuadra en absoluto con el propio Spinoza, ni con Mach, ni con la mayoría de los positivistas que se plantearon a fondo el problema del conocimiento.

William James —que evolucionó hacia el monismo en los últimos años de su vida— no había pensado a fondo la *necesidad* de la dualidad de atributos por no caer en la cuenta de lo que Mach había visto desde mucho antes: los hechos de conciencia, en cuanto tales, no son reductibles a procesos físicos (la «conciencia» no se deja reducir a «materia»). James ve el problema únicamente desde el lado psicológico, mientras que Mach (que era un físico con gran conocimiento de la psicología fisiológica) vio el problema desde los dos lados. Podemos hacer nuestra la crítica de Russell a James cuando, criticando su «monismo neutral», dice que aflora en su concepción el «idealismo» de su juventud. Si en el comentario de este texto de James hemos concluido que desconocía toda la problemática que se encierra en una posición monista, no por ello su testimonio carece de valor, sino que creemos, por el contrario, que juzga

adecuadamente al calificar al monismo positivista como espinociano, aun cuando resulte insuficiente su acusación de monismo sólo verbal. La insuficiencia de esta crítica se pone de manifiesto cuando James expone su propia posición después de exponer, y criticar, el «paralelismo psicofísico» que James juzga como incompatible con un auténtico monismo, al menos, como un subterfugio. Pero en la medida en que pretenderá superar la irreductible dualidad, caerá en el psicologismo.

«La psychologie soi-disant scientifique admet cette hétérogénéité comme l'ancienne psychologie spiritualiste l'admettait... En suivant cette voie, la psychologie contemporaine a fêté de grands triomphes. Elle a pu faire une esquisse de l'évolution de la vie consciente, en concevant cette dernière comme s'adaptant de plus en plus complètement au milieu physique environnant. Elle a pu établir un parallélisme dans le dualisme, celui des faits psychiques et des événements cérébraux. Elle a expliqué les illusions, les hallucinations, et jusqu'à un certain point, les maladies mentales. Ce sont de beaux progrès; mais il reste encore bien des problèmes... Plus on va au fond des choses, plus on trouve d'énigmes; et j'avoue pour ma part que depuis que je m'occupe sérieusement de psychologie, ce vieux dualisme de matière et de pensée, cette hétérogénéité posée comme absolue des deux essences, m'a toujours présenté des difficultés...

»Peut-on dire ici que la psychique et le phy-

sique son absolument hétérogènes? Au contraire, ils sont si peu hétérogènes que si nous nous plaçons au point de vue du sens commun; si nous faisons abstraction de toutes les inventions explicatives, des molécules et des ondulations éthérées, par exemple, qui au fond sont des entités métaphysiques; si, en un mot, nous prenons la réalité naïvement et telle qu'elle nous est donnée tout d'abord, cette réalité sensible d'où dépendent nos intérêts vitaux, et sur laquelle se portent toutes nos actions»; et bien, cette réalité sensible et la sensation que nous en avons sont, au moment où la sensation se produit, absolument identiques l'une à l'autre. La réalité est l'aperception même... Le physique ici n'a pas d'autre contenu que la psychique. Le sujet et l'objet se confondent.

»C'est Berkeley qui le premier a mis cette vérité en honneur. *Esse est percipi*. Nos sensations ne sont pas de petits duplicats intérieurs des choses, elles sont les choses mêmes en tant que les choses nous sont présentes... Pensée et actualité sont faites d'une seule et même étoffe, qui est l'étoffe de l'expérience en général» (232).

El monismo que James defiende se decanta netamente del lado del idealismo empirista de Berkeley, *esse est percipi*, en tanto que quiere evitar el dualismo de atributos o aspectos de la misma realidad. Desde aquí, el término «experiencia» tiene, como nota Russell, un claro sentido idealista. No sería, por otra parte, inútil un diálogo con James desde la posición aristotéli-

ca de la «facultad» y su «acto» tanto a nivel sensible como a nivel intelectual, pero también desde esta posición se observa una reducción empirista a la mera sensación, que condiciona todo el desarrollo posterior. Hay monismo, como en James, siempre que se piensa a fondo el «momento» cognoscitivo, por el que el hombre se relaciona con su ambiente, habiendo removido de todos los entes el carácter acto-potencial que expresa su finitud. De esto se deduce que hay *una* sola realidad, que James denomina «experiencia general» y también, como veremos a continuación, «experiencia pura», expresión que se ha hecho más clásica.

«Supposons —dice James— en effet, que la réalité première soit de nature neutre, et appelons-la par quelque nom encore ambigu, comme *phénomène, donné, Vorfindung*. Moi-même j'en parle volontiers au pluriel, et je lui donne le nom *d'expériences pures*. Ce sera un monisme, si vous voulez, mais un monisme tout à fait rudimentaire et absolument opposé au soi-disant monisme bilatéral du positivisme scientifique ou spinoziste» (233). Pero si la «experiencia pura» quiere ser «neutral» y no dejarse reducir únicamente del lado de la conciencia, como en la filosofía de Berkeley, debe todavía darse razón de las «prácticamente» distintas realidades: lo psíquico y lo físico.

Pese al intento de autonomía del monismo de James, éste acabará siendo no diferente del de Mach. Lo que sigue recuerda casi exactamente

lo que se ha visto como tesis de Mach: «Il en résulte —dice James— que des *groupes* d'expériences se font remarquer et distinguer, et qu'un seule et même expérience, vu la grande variété de ses rapports, peut jouer un rôle dans plusieurs groupes à la fois. C'est ainsi que dans un certain contexte de voisins, elle serait classée comme un phénomène physique, tandis que dans un autre entourage elle figurerait comme un fait de conscience, à peu près comme une même particule d'encre peut appartenir simultanément à deux lignes, l'une verticale, l'autre horizontale, pourvu qu'elle soit située à leur intersection» (234)

El «contexto» o «entourage» de una misma experiencia hace que sea «clasificada» como *fenómeno físico* o como *hecho de conciencia*, con lo que, en el fondo, se recae en lo mismo que se quería soslayar, y son precisamente las distintas «relaciones» las que dan lugar a esta distinta clasificación. El monismo de James se aboca, siempre, a lo que formuló Mach en su *Análisis de las sensaciones* que publicó veinte años antes que el artículo de James que comentamos. Pero que esta tesis no es tampoco distinta de la de Spinoza, lo cual es lo que directamente interesa en el objetivo de este trabajo, puede ponerse fácilmente en evidencia según estas proposiciones de su *Ethica*: «*substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et*

idea illius modi *una eademque est res, sed duobis modis expressa...* et ideo sive Naturam sub attributo Extensionis, sive sub attributo Cogitationis, sive sub alio quocunque concipiamus, unum eundemque ordinem, sive unam eandemque causarum conexionem, hoc est easdem res, invicem sequi reperiemus» (235) y más adelante: «Mens et Corpus una eademque res sit, quae jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur. Unde fit, ut ordo sive rerum concatenatio una sit, sive Natura sub hoc sive sub illo attributo concipiatur» (236).

El monismo de Spinoza, que en virtud de su cartesianismo denomina «extensio» a todo lo corpóreo (físico, diríamos ahora), cuando afirma que un determinado «modo de extensión» (es decir, una determinada cosa física) y la idea del mismo son *la misma cosa*, añade «*expresadas de dos maneras*», pero debemos preguntarnos: ¿quién es el que «expresa» estas dos maneras?, ¿ante *quién* se patentiza esta diferente expresión? La identificación de sujeto y objeto en el acto de conocer debe darse necesariamente (según la tradición aristotélico-tomista), pero ello no conduce a una «neutralidad», sino que, por el contrario, pone de relieve la primacía del sujeto pensante.

La misma objeción se le puede hacer a James y, en general, a cualquier monista (porque de lo que hay que dar razón es de la «dualidad»). ¿En qué condiciones sabemos si una *experientia pura* es un fenómeno físico o un dato de

cia pura es un fenómeno físico o un dato de conciencia? ¿Cómo entender cuál es «el otro» entorno, el que da lugar al fenómeno físico? La «experiencia», aun cuando sea «pura» (lo cual no es más que un nombre), debe ser experiencia *para nosotros*, de lo contrario no sabemos *lo que es*, ni siquiera si *es*. El monismo carece de sentido ni siquiera como hipótesis, pues si la reducción de la pluralidad a unidad es un criterio indispensable para la ciencia (que tal unidad sea trascendente o inmanente sería indiferente para el caso) la otra conclusión del monismo espinociano (es decir, con una unidad inmanente a la pluralidad) que es la negación de la dualidad mente-materia, resulta insostenible.