



HUMANITAS
HODIE 2021
Vol. 4, n.º. 2

RECIBIDO: 22 DE OCTUBRE DE 2021

APROBADO: 11 DE NOVIEMBRE DE 2021

LA ESENCIA DEL HUMANISMO

William James

Traducción realizada por Luisa Jiménez Jiménez¹ y Lucas Tomás Céspedes Jaime².

NOTA INTRODUCTORIA

William James (1842-1910) fue un filósofo y psicólogo estadounidense considerado como uno de los fundadores del pragmatismo junto con Charles Pierce. También hizo grandes contribuciones a la psicología funcional y al empirismo radical. La siguiente traducción corresponde al quinto capítulo de su libro *The Meaning of Truth*, cuya relevancia reside en que establece brevemente una de las primeras definiciones precisas del pragmatismo y defiende su epistemología. El valor histórico de este texto puede ser apreciado como uno de los primeros movimientos reaccionarios al idealismo trascendental y la versión original fue obtenida del proyecto Gutenberg (James, 2013).

1 Universidad Nacional de Colombia.

2 Universidad Nacional de Colombia.

El humanismo es un fermento que ha “venido para quedarse”. No es una única hipótesis o teorema y no profundiza en ningún hecho nuevo. Es más bien un cambio lento en la perspectiva filosófica, que hace que las cosas aparenten mostrarse desde un nuevo foco de interés o punto de vista. Algunos escritores son muy conscientes del cambio, otros solo la mitad de conscientes, incluso si su propia perspectiva ha experimentado muchos cambios. Esto no resulta una mera confusión en el debate, los humanistas que son medio conscientes a menudo toman partido en contra de los radicales, como si quisieran pertenecer al otro lado³.

Si el humanismo realmente es el nombre de tal cambio de perspectiva, es obvio que todo el panorama del escenario filosófico cambiaría en algún grado, si el humanismo prevalece. El énfasis en las cosas, la distribución de su primer y segundo plano y sus calibres y valores, no se mantendrían igual⁴. Si tales consecuencias extendidas estuvieran involucradas en el humanismo, es claro que ninguna molestia por parte de los filósofos, al definirlo y luego al profundizar, revisar o conducir su progreso, sería en vano.

Sufre ahora gravemente de una definición incompleta. Sus defensores más sistemáticos, Schiller y Dewey, han publicado tan solo programas parciales; y su influencia en tantos problemas filosóficos fundamentales no ha sido rastreada excepto por adversarios quienes, intuyendo herejías desde la distancia, han apaleado doctrinas —subjetivismo y escepticismo, por ejemplo— que ningún buen humanista encontraría necesario defender. Por sus aún más fuertes reticencias, los antihumanistas han, a su vez, dejado perplejos a los humanistas. Buena parte de la controversia ha involucrado la palabra “verdad”. Siempre es bueno en el debate conocer el auténtico punto de vista. Pero los críticos del humanismo nunca definen exactamente qué significa la palabra “verdad”, cuando ellos mismos la usan. Los humanistas han tenido que adivinar su posición y el resultado ha sido, sin duda, un golpe al aire. Aparte de todo esto, también hay grandes diferencias individuales en ambos campos, y se hace claro que nada es tan urgentemente necesario, en el estado actual que estas cosas han alcanzado, como una definición más precisa del punto de vista principal de cada bando.

3 El profesor Baldwin, por ejemplo. Su conferencia *Selective Thinking* (reimpresa en su volumen, *Development and Evolution*) me parece un manifiesto pragmático inusualmente bien escrito. Sin embargo, en *The Limits of Pragmatism* (1904), el autor (de manera mucho menos clara) se une al ataque.

4 Los cambios éticos, me parece, son bellamente puestos en evidencia en la serie de artículos del profesor Dewey, los cuales nunca obtendrán la atención que merecen hasta que estén publicados en un libro. Me refiero a *The Significance of Emotions*, *The Reflex Arc Concept in Psychology*, *Psychology and Social Practice*, *Interpretation of Savage Mind*, *Green's Theory of the Moral Motive*, *Self-realization as the Moral Ideal*, *The Psychology of Effort*, *The Evolutionary Method as Applied to Morality*, *Evolution and Ethics*, solo por mencionar algunos.

Quien contribuya con cualquier pizca de agudeza nos ayudará a asegurarnos de qué es qué y quién es quién. Cualquiera puede contribuir con tal definición y, sin ella, nadie sabe exactamente en dónde está. Si ofrezco mi propia definición provisional del humanismo aquí y ahora, otros podrán mejorarla. Algún adversario podrá definir su propio credo más agudamente por contraste con esta y puede que resulte cierto decantamiento de la opinión general.

La función esencial del humanismo, como concibo la situación, es haber visto que, *aunque una parte de nuestra experiencia puede apoyarse en otra para que sea lo que es —en cualquiera de los tantos aspectos en los que puede ser considerada—, la experiencia como un todo se contiene a sí misma y no se apoya en nada*. Dado que esta fórmula también expresa la principal controversia del idealismo trascendental, necesita de una abundante explicación para hacerla unívoca. Pareciera, a primera vista, que se limita a negar el teísmo y el panteísmo. Pero, de hecho, no necesita rechazar a ninguno, todo dependerá de la exégesis; y, si la fórmula alguna vez se volviese canónica, produciría ciertamente a intérpretes tanto de derecha como de izquierda. Yo mismo leo el humanismo de manera teísta y pluralista. Si hay un Dios, él no es un perceptor absoluto de todo, sino simplemente el perceptor del más amplio lapso consciente. Por lo tanto, el humanismo es para mí una religión propensa de defensa racional, aunque soy muy consciente de cuántas mentes hay a quienes puede atraer religiosamente solo cuando ha sido monásticamente traducido. Éticamente, su forma pluralista toma para mí una posición más fuerte en la realidad que cualquier otra filosofía que conozca —siendo esencialmente una filosofía *social*, una filosofía del *co*, en la que las conjunciones hacen el trabajo. Pero mi razón principal para defenderlo es su inigualable economía intelectual. Se encarga no solo de los “problemas” vigentes que el monismo engendra (“el problema del mal”, “el problema de la libertad” y parecidos), sino también de otros misterios metafísicos y paradójicos.

Se encarga, por ejemplo, de toda la controversia agnóstica, al rehusarse completamente a defender la hipótesis de una realidad transempírica. Se encarga de cualquier necesidad por un absoluto bradeliano (declaradamente estéril para propósitos intelectuales), al insistir en que las relaciones conjuntivas encontradas en la experiencia son irremediamente reales. Se encarga de la necesidad de un absoluto de tipo royciano (similarmente estéril), dado su tratamiento pragmático del problema del conocimiento. Así como las posiciones respecto al conocimiento, la realidad y la verdad atribuidas al humanismo han sido hasta ahora las más fuertemente atacadas, es respecto a estas ideas que una atención esmerada parece más urgentemente requerida. Procedo por tanto a llamar la atención sobre las perspectivas que yo le atribuyo al humanismo, en estos asuntos, tan rápido como pueda.

II

Si la tesis humanista central, impresa arriba en itálicas, es aceptada, se sigue que, si hay tal cosa, del tipo que sea, como conocer, el conocedor y el objeto conocido deben ser ambas porciones de experiencia. Una parte de la experiencia debe, por lo tanto, o bien

1. Conocer otra parte de la experiencia —en otras palabras, como el profesor Woodbridge dice⁵, las partes deben representar *un otro* en vez de representar realidades por fuera de la “consciencia”—, este caso es el del conocimiento conceptual; o bien
2. Debe corresponder simplemente a tantos *esos* fundamentales o hechos del ser, en primera instancia; y luego, como una complicación secundaria y sin duplicar su singularidad titular, cualquiera y el mismo *eso* en la experiencia debe figurar alternativamente como una cosa conocida y como conocimiento de una cosa, a causa de dos clases distintas de contexto en la que se teje⁶, en el curso general de experiencia.

Este segundo caso es el de la percepción sensorial. Hay una etapa del pensamiento que va más allá del sentido común y de esta me atrevo a decir más ahora; pero la etapa del sentido común es un lugar de descanso perfectamente definido del pensamiento, principalmente por propósitos de acción; y, mientras que nos mantengamos en la etapa del sentido común del pensamiento, objeto y sujeto se *fusionan* en el hecho de “presentación” o de que en la percepción sensorial del lápiz y la mano que ahora *veo* escribir, por ejemplo, *son* realidades físicas que aquellas palabras designan. En este caso, no hay autotranscendencia implicada en el saber. El humanismo, aquí, es solo una más *identitätsphilosophie* fracturada.

En el caso (1), por el contrario, la experiencia representativa *trasciende a sí misma*, al saber la otra experiencia que es su objeto. Nadie puede hablar del conocimiento de uno a través del otro sin verlos como entidades numéricamente distintas, del que se encuentra después del otro y separada de él, en alguna dirección y con algún intervalo que puede ser nombrado definitivamente. Pero, si el hablante fuera un humanista, él debería también ver esta distancia-intervalo de manera concreta y pragmática, y reconocer que consiste de otras experiencias que intervienen —de

5 En Science, noviembre 4, 1904, p. 599.

6 Esta oración es probablemente oscura en exceso para aquellos que no han leído mis dos artículos “Does Consciousness Exist?” y “A World of Pure Experience”.

unas posibles, en todos los eventos, si bien no de los existentes. Decir que mi idea actual de mi perro capta⁷, por ejemplo, el perro real, significa que, mientras que el tejido existente de la experiencia es constituido, la idea es capaz de conducir hacia una cadena de otras experiencias de mi parte que van del siguiente al siguiente y terminan finalmente en las vívidas percepciones sensoriales de un cuerpo peludo que ladra y salta. Aquellas *son* el perro real, la presencia completa del perro, para mi sentido común. Si el presunto hablante es un filósofo exhaustivo, aunque esas no *sean* el perro real para él, estas *significan* el perro real, son sustitutos prácticos del perro real, como la representación fue un sustituto real para estas, ese perro real siendo de muchos átomos, digamos, o de entidades mentales, que se encuentran *donde* las percepciones sensoriales están tanto en su experiencia como en la mía.

III

El filósofo aquí defiende la etapa del pensamiento que va más allá de la etapa del sentido común; y la diferencia es simplemente que él “interpola” y “extrapola”, mientras que el sentido común no lo hace. Para el sentido común, dos hombres ven el mismo perro real. La Filosofía, notando diferencias reales en sus percepciones, observa la dualidad de estos dos últimos e interpola algo entre ellos como un *terminus* más real —primero, órganos, vísceras, etc.; después, células y entonces átomos fundamentales y por último tal vez entidades mentales. Los *termini* sensoriales originales de los dos hombres, en vez de colisionar entre ellos y con el objeto-perro real, como al principio se supuso, son ahora tomados por los filósofos como separados en realidades invisibles con los que, a lo sumo, somos limítrofes.

Al eliminar, ahora, uno de los perceptores, la interpolación cambia a la “extrapolación”. El *terminus* sensorial del perceptor que permanece es considerado por el filósofo como algo que realmente no alcanza la realidad. Él solo ha llevado la procesión de experiencias, el filósofo piensa, algo determinado, porque los lugares de descanso, prácticos, están en algún lugar del camino hacia una verdad absoluta que se encuentra más allá.

El humanista ve todo el tiempo, sin embargo, que no hay trascendencia en absoluto, incluso cuando se cree o se conjetura en más realidades absolutas. Las vísceras y las células son solo posibles perceptores que siguen aquello fuera del cuerpo. Los átomos, de nuevo, aunque nunca podamos percibirlos por medios humanos, son aun así definidos perceptualmente. Las entidades mentales son en sí

7 La versión en inglés utiliza “cognitive” para hacer referencia a lo que ahora se conoce como acceso semántico. Decidimos utilizar “captar” por el peso histórico del verbo [nota del traductor].

mismas concebidas como algún tipo de experiencia; y es posible formular la hipótesis (aquella hipótesis no puede, bajo ninguna lógica, excluirse de la filosofía) de dos conocedores de una pieza de una entidad mental y la misma entidad en sí misma siendo “confluyente” en el momento en el que nuestro conocimiento imperfecto puede pasar al conocimiento del tipo completo. Incluso así, usted y yo concebimos normalmente nuestras dos percepciones y el perro real como confluyentes, aunque solo provisionalmente, y en la etapa del sentido común del pensamiento. Si mi lápiz por dentro fuera hecho de entidades mentales, no hay confluencia *ahora* entre esas entidades mentales y mi percepción visual del lápiz. Pero es concebible que pueda existir tal confluencia, pues, en el caso de mi *mano*, las sensaciones visuales y las sensaciones internas de la mano, sus entidades mentales, por así decirlo, son incluso ahora tan confluyentes como lo pueden ser dos cosas cualesquiera.

No hay, por lo tanto, ninguna ruptura en la epistemología humanista. Si bien el conocimiento debe ser tomado como idealmente perfeccionado, o solo como suficientemente verdadero para pasar la prueba de la práctica, depende de un esquema continuo. La realidad, sin importar cuán remota, es siempre definida como un *terminus* entre las posibilidades generales de la experiencia; y lo que se sabe es definido como una experiencia *que la “representa”, en el sentido de ser sustituible por ella en nuestro pensamiento* porque conduce a las mismas asociaciones, *o en el sentido de “apuntarle” a través de una cadena de otras experiencias que tanto intervienen o pueden intervenir.*

Aquí la realidad absoluta guarda la misma relación con la sensación, así como la sensación la guarda con la concepción o con la imaginación. Ambos son provisionales o *termini* finales, la sensación siendo solamente el *terminus* en el que el hombre práctico normalmente se detiene, mientras que el filósofo proyecta un “más allá” en la forma de una realidad absoluta. Estos *termini*, para las etapas prácticas y filosóficas del pensamiento respectivamente, se sustentan a sí mismos. Estos no son lo “verdadero” de algo más, simplemente *son*, son *reales*. Estos “no se apoyan en nada” como mi fórmula en *itálicas* dice. Al contrario, toda la estructura de la experiencia se apoya en estos, así como toda la estructura del sistema solar, incluyendo muchas posiciones relativas; se apoya, por su posición absoluta en el espacio, en una de sus estrellas constituyentes. Aquí, de nuevo, uno se encuentra con una nueva *identitatis-philosophie* en su forma pluralista.

IV

Si he tenido éxito en hacer esto claro en lo mínimo (aunque temo que tanto la brevedad y la abstracción pueden haberme hecho fracasar), el lector verá que la “verdad” de nuestras operaciones mentales debe ser siempre un asunto introexpe-

riencial. Una concepción es considerada verdadera por el sentido común cuando puede hacer guía hacia una sensación. La sensación, que para el sentido común no es tan “verdadera” como “real”, es mantenida como verdadera *provisionalmente* por el filósofo, tan solo en tanto que *cubre* (colinda con, u ocupa el lugar de) una experiencia todavía más real y absoluta, con la posibilidad de que, con alguna experiencia más remota, el filósofo encuentre una razón para creer.

Mientras tanto, lo que realmente *cuenta* como verdadero para cualquier transeúnte individual, sin importar que sea un filósofo o un hombre del común, es siempre un resultado de sus *apercepciones*. Si una experiencia nueva, conceptual o sensible, contradice muy enfáticamente nuestro sistema de creencias preexistente, en noventa y nueve de cien casos es tratado como falso. Solo cuando las pasadas y nuevas experiencias son lo suficientemente congruentes para apercebir mutuamente y modificarse entre sí, resulta en verdad aquello que tratamos como un avance. En ningún caso, sin embargo, la necesidad de verdad consiste en una relación entre nuestras experiencias y algo arquetípico o transexperiencial. Si siquiera alcanzáramos experiencias absolutamente terminales, experiencias en los que todos estamos de acuerdo, las cuales no serían sustituidas por revisión continua alguna, aquellas no serían *verdaderas*, estas simplemente serían *reales*, sencillamente *serían*, y también lo serían los ángulos, esquinas y ejes de toda la realidad, en los que la verdad de todo lo demás se mantendría. Únicamente aquellas *otras cosas* que son conducidas a estas mediante conjunciones satisfactorias serían “verdaderas”. La conexión satisfactoria de algún tipo con aquellos *termini* es todo lo que la palabra “verdad” significa. En la etapa común del pensamiento, las presentaciones sensoriales ejercen como aquellos *termini*. Nuestras ideas, conceptos y teorías científicas pasan como verdaderas solo en virtud de que estas nos conducen de vuelta armoniosamente al mundo de los sentidos.

Espero que muchos humanistas apoyen este intento mío de rastrear las características más esenciales de esta manera de ver las cosas. Estoy casi seguro de que los señores Dewey y Schiller lo harán. Si los atacantes también toman la mínima consideración de esta, puede ser que la discusión sea un poco menos imprecisa de lo que ha sido hasta ahora.

REFERENCIAS

- James, W. (2013). *The meaning of truth. A sequel to “pragmatism* (en línea). https://www.gutenberg.org/files/5117/5117-h/5117-h.htm#link2H_4_0007
- James, W. (1904). Does Consciousness Exist? *Journal of Philosophy*, 1.
- James, W. (1904). A World of Pure Experience. *Journal of Philosophy*, 1.
- Baldwin, J. M. (1898). Selective Thinking. *Psychological Review*, 5(1), pp. 1-24. <https://doi.org/10.1037/h0073185>

- Baldwin, J. M. (1904). The limits of pragmatism. *Psychological Review*, 11(1), pp. 30-60. <https://doi.org/10.1037/h0074043>
- Dewey, J. (1895). The Significance of Emotions. *Psychological Review*, 2(13).
- Dewey, J. (1896). The Reflex Arc Concept in Psychology. *Psychological Review*, 3(357).
- Dewey, J. (1900). Psychology and Social Practice. *Psychological Review*, 7(105).
- Dewey, J. (1902). Interpretation of Savage Mind. *Psychological Review*, 9(217).
- Dewey, J. (1892). Green's Theory of the Moral Motive. *Psychological Review*, 1(593).
- Dewey, J. (1893). Self-realization as the Moral Ideal. *Psychological Review*, 2(652).
- Dewey, J. (1897). The Psychology of Effort. *Psychological Review*, 6(43).
- Dewey, J. (1902). The Evolutionary Method as Applied to Morality. *Psychological Review*, 9, pp. 107-353.
- Dewey, J. (1898). Evolution and Ethics. *Monist*, 8(321).
- Woodbridge, F. (1904) The Field of Logic. *Science*, Vol 20, No. 514 pp. 587 -600.

Cómo citar: James, W. (2021). La esencia del humanismo. [The Essence of Humanism]. (Jiménez, L. y Céspedes, L.T. Trad.) *Humanitas Hodie*. 4(2). H42a8. (Trabajo original publicado en 1909). <https://doi.org/10.28970/hh.2021.2.a8>