

DIÁNOIA

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

DEL CASTILLO, RAMÓN

Una serena desesperación. La ética individualista de William James

Diánoia, vol. LI, núm. 57, noviembre-diciembre, 2006, pp. 65-78

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433521003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Una serena desesperación. La ética individualista de William James

RAMÓN DEL CASTILLO

*Departamento de Filosofía*

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

rcastillo@fsof.uned.es

**Resumen:** En este ensayo se analiza, de modo introductorio, uno de los aspectos más polémicos de la filosofía de James, su visión de la vida moral como una lucha de individuos alentados por energías que escapan a los controles sociales y que, reconducidas de cierta manera, pueden revertir en el bien común. Sin embargo, lejos de hacer valer una imagen del individuo autárquico y poderoso, dominado por una voluntad de poder, James reivindica las virtudes de individuos audaces pero muy conscientes de las contradicciones y debilidades de las acciones humanas. El ensayo, en definitiva, conecta el individualismo moral de James con su pluralismo y plantea interrogantes sobre la viabilidad de una ética que ensalza el antagonismo de los valores.

**Palabras clave:** pluralismo, pragmatismo, americanismo, Santayana

**Abstract:** In this essay, I explore one of the most polemic faces of William James's philosophy: his view of moral life as struggle of individuals powered by moral energies which escape from social controls but which, properly re-conducted, could revert to the common good. Far from glorifying the ideal of a self-sufficient and olympic selfdominated by a will to power, James claimed for the virtues of passionate and strenuous individuals but also self-conscious of their many limitations and of the intrinsic contradictions of human moral actions. The essay, in addition, connects James's moral individualism with his axiological pluralism raising some doubts about the public viability of an individualistic ethics centred on radical antagonism between values.

**Key words:** pluralism, pragmatism, americanism, Santayana

Pocos detractores de James parecen haber reparado en un dato fundamental: sin duda, el credo de James tenía mucho de individualismo americano, de autoafirmación, de amor propio y confianza en uno mismo. Se suele insistir en este lado de la historia, en efecto. Pero, ¿era toda la historia? ¿Y las *contradicciones* que yacían debajo de tanta épica individualista? Ralph Barton Perry percibió muy bien el problema:

Lo característico del individualismo es que se divide en dos impulsos divergentes que, aunque no están abocados a una irresolución radical, crean una tensión. Uno es el deseo de autoafirmación, el otro, el deseo de solidaridad [*sympathy*]; uno, la expresión de la individualidad, el otro, el reconocimiento [*appreciation*] de la individualidad de los otros. En el caso de

James los dos impulsos eran irreductibles y enérgicos [*native and strong*]. Había en él una oscilación entre la ética de la conciliación, de la paz y de la utilidad social, y una ética de la agresión, la beligerancia y el romanticismo. Sus preferencias literarias estuvieron marcadas por ambos impulsos, unas veces más por el primero, otras por el contrario. Admiró a ciertos escritores y poetas que poseyeron sensibilidad para expresar la intimidad de la naturaleza [*the inwardness of nature*] y que fueron capaces de crear personajes que viven. Para James, Tolstoi, Howells, Wordsworth y Whitman son testigos que prueban el valor de la vida tal como se revela para una apreciación libre de prejuicios [*as revealed to an emancipated sympathy*]. Junto a estos escritores añadiría otras luminarias como H.W. Hudson, Robert Louis Stevenson y H.G. Wells [...]. Sin embargo, por el otro lado, ahí estaban sus viejos amigos, Carlyle y Emerson, los oráculos predilectos del evangelio opuesto, el evangelio que proclama el derecho inalienable del individuo a afirmarse a sí mismo y a llevar adelante sus ideales propios.<sup>1</sup>

Lo que Perry llama simplemente “oscilación” entre la ética de la solidaridad y la ética de la beligerancia era en el fondo algo bastante más complicado: *conflicto* en el propio individuo entre el impulso de autoafirmación y el impulso de solidaridad, *división* entre el *héroe* emersoniano y el *demócrata* whitmaniano, *tensión* entre anarquismo individualista y comunitarismo, choque, en fin —diría quizás Rorty—, entre imaginación y civilización, entre lo sublime y lo edificante.

La solidaridad, en verdad, parece depender del sentido de vulnerabilidad, el descubrimiento de la dependencia esencial que tenemos unos de otros. La autoafirmación, en cambio, parece nutrirse del sentido de invulnerabilidad. Para James, la vida moral se nutre de *ambos* impulsos, del impulso de solidaridad basado en el reconocimiento de otros, y del impulso más conflictivo y violento de autenticación del yo interior (del *real me* —como decía—), un impulso basado en cosas como el amor propio y la fidelidad a uno mismo, la voluntad de ser veraz. Los dos impulsos (en eso tiene razón Perry) son inconmensurables: en el universo de James uno no se vuelve solidario simplemente renunciando a sí mismo; la empatía y el amor al prójimo no aumentan por mermar el amor propio. El *valor* moral (“valor” en el sentido de *coraje* o *audacia*) requiere que el yo alce algunas defensas contra la sociedad: el individuo se resiste a convenciones y hábitos, marca distancia con la masa e intenta seguir sus propios dictados. Actúa más impetuosamente, pero de ese modo se nutre de *energías* que, controladas de cierto modo,

<sup>1</sup> Ralph Barton Perry, *El pensamiento y la personalidad de William James*, p. 232 (he modificado las traducciones siempre que lo he considerado necesario).

podrían revertir en la vida moral propia y hasta en la ajena. En algunos casos, sin duda, semejante impulsividad puede cegarnos. Paradójicamente, podemos dejar ver a los demás cuánto más justos queremos ser, o cuánto más deseosos estamos de hacer imperar el bien. James no negaría esto: a veces, para ver a los otros necesitamos descubrir la incongruencia en que se basan nuestros actos aparentemente más decididos, nuestras convicciones más firmes. El *real self* puede llegar a actuar de forma desproporcionada; en ocasiones puede llegar a ser tirano, excesivo, insensato, voluptuoso o, simplemente, loco. Cuando el yo interior se exige esfuerzos violentos —decía Santayana en uno de sus ensayos sobre James—, la pregunta que a menudo surge, como en el caso de los prestidigitadores, es si el impulso para hacer cosas prodigiosas no era gratuito, y si aquellas cosas eran realmente tan importantes.<sup>2</sup> Sin embargo, sin las acciones de ese yo interior, diría James, los individuos no obtendrían las fuerzas necesarias para marcar diferencias (James no diría que todo ese esfuerzo se reduce a una fantasía narcisista de omnipotencia con la que el yo pretende negar el mundo). En el mundo moral de James, los deseos deben abrirse paso de una forma o de otra. El bien no puede separarse de la satisfacción de deseos, aunque evidentemente no todos los deseos se puedan ni se deban realizar. No vale la represión, ni la resignación, ni el sentimiento de fatalidad, ni la renuncia en aras de la reciprocidad. El ascetismo en James no tiene cabida o, como mucho (Sergio Franzese lo ha indicado muy bien), sólo la tiene entendido como una forma de recargar energías, como un entrenamiento o medio, y nunca como un ideal en sí mismo.<sup>3</sup>

La ética de James no es una negación de la vida de la razón, no es una glorificación de las pasiones ciegas, pero sí es una ética para la que la moralidad depende de la capacidad de los individuos de sentirse movidos a actuar, o sea, para responder ante ciertas situaciones, para actuar de una forma u otra, aunque sea contradictoria o conflictivamente. En “El filósofo moral y la vida moral” (1896), James lo dijo de una forma general: lo que marca la diferencia en la vida moral es el *strenuous*

<sup>2</sup> G. Santayana, *El carácter y la opinión en Estados Unidos*, p. 65. Santayana hace este comentario a propósito del ensayo de James “Las energías del hombre”.

<sup>3</sup> Como también lo ha subrayado Franzese, James ni siquiera hablaría de “energía” como si fuera algo unitario y existente, sino sólo como un nombre colectivo para múltiples formas de acción. “Energía” sólo es “una metáfora para describir el hecho de que hay algo que actúa realmente en el universo” (S. Franzese, “James versus Nietzsche: Energy and Ascetism in James”, p. 12). Véase, para más detalles, W. James, “The Energies of Men” (1913), publicado como “The Powers of Men”, en *Essays in Morality and Religion*.

*mood* (temperamento animoso, enérgico). El bien no es algo que haya de ser contemplado, sino algo cuya ocurrencia hay que *provocar*, y los temperamentos que pueden contribuir a ello son siempre aquellos para los que los sentimientos intensos son algo más que exageraciones

aparte del efecto motor *per se*, el sentimiento ha de reconocerse como un bien. ¿Quién vive más?, ¿el hombre ordenado cuya vida transcurre por los cómodos cauces [*oiled rails*] del decoro, que nunca hace mal o no comete un error o no se arrepiente de nada, ni tiene remordimientos, justamente porque en toda situación la acción correcta le resulta clara [*the right action presents itself to his mind*] y simplemente la lleva a cabo? [...], ¿o el metepatas apasionado y tumultuoso cuya vida es una alternancia de apasionamiento súbito [*rapturous excitement*] y horrible arrepentimiento o lamento por el bien que se ha echado a perder [*longing for the ruined good*]? Uno siente, el otro actúa [...]. Pero si este tipo desapareciera [...] ¿no desaparecería de la vida uno de los más divinos dones humanos, el don de sentir intensamente?<sup>4</sup>

El heroísmo siempre linda con un precipicio, y sólo se mantiene vivo corriendo. Todo momento es un escape. Y quien además de dinámico [*motor*] sea sensible [*sensitive*] sabe bien esto, y no debe avergonzarse de ello.<sup>5</sup>

James siempre distinguió dos cosas que, en principio, podrían parecer la misma: por un lado, *la evitación del mal*; por otro, *la obtención del bien* (en “La voluntad de creer”, recuérdese, ya distinguía entre dos objetivos similares: evitar el error y dar con la verdad). En términos morales, en efecto, no es lo mismo evitar el mal que luchar por el bien, evitar la desgracia que arriesgarnos a producirla en aras de algún bien ulterior; prevenirnos cautelosamente del desastre que mostrar cierta indiferencia ante su posibilidad (una indiferencia no temeraria). El temperamento que trata de evitar el mal es un temperamento dominado por lo que en otras ocasiones James llamó *easy-going*, o sea, por una especie de aquiescencia moral que, entre otras cosas, antepondría la virtud a la veracidad. El temperamento audaz, en cambio, puede ser incongruente, pero está dominado por el anhelo de verdad. El desorden interior (y exterior) que puede dominar al temperamento audaz no debería tomarse por un síntoma de morbosidad romántica, sino por un honesto anhelo de veracidad (como James dijo de sí mismo en otro contexto: “no aprecio el desorden o la incertidumbre en sí mismos, pero

<sup>4</sup> Anotación sin fecha, citada por R.B. Perry, *op. cit.*, p. 220.

<sup>5</sup> Carta del 18 de agosto de 1899 a Lutoslawski, citada por Perry, *op. cit.*, p. 231.

temo perder la verdad por pretender poseerla completamente”).<sup>6</sup> El individuo que anhela el bien necesita poner a prueba (y exponerse a) cuantas posibilidades de expansión del bien se presenten. No puede descartar de antemano formas nuevas o incluso extrañas de producir el bien y, por tanto (pese a lo que muchos esperarían de un pragmatista), su ideal no es la utilidad, ni el cálculo, ni el resultar “práctico” en el sentido habitual.

Contra lo que muchos pensarían, el *pluralismo* de James no era una doctrina blanda que fomentara la condescendencia o la tolerancia moral. Se han usado imágenes tan equívocas para describir esa doctrina que casi es mejor no recurrir a ellas. Hay una, sin embargo, de Jorge Luis Borges en su prólogo a *Pragmatismo*, que puede servirnos:

Para un criterio estético, los universos de otras filosofías son superiores (el propio James habló de la “música del monismo”); éticamente, es superior el de William James. Es el único acaso en el que los hombres tienen algo que hacer. Le falta la simetría de los epigramas, los logogrifos, de los acrósticos, de los relatos policiales; más bien recuerda la populosa novela de Shakespeare. “Lo que más me agrada de este novelista”, dijo Chesterton aludiendo a Dios, “es el trabajo que se toma con los personajes secundarios”. En el imprevisible mundo de James, no hay personajes que sean, *a priori*, secundarios.<sup>7</sup>

La comparación del drama populoso con el universo moral de James es extraordinariamente adecuada, aunque creo que Borges debería haber forzado más las tintas. La comparación subraya la idea de que todos los individuos valen lo mismo, como dice él, *a priori*. El pluralismo de James evita el juicio por adelantado, intenta reconocer los derechos de todas las partes, el derecho de todo deseo a realizarse. Todos los impulsos y opiniones nacen libres e iguales y deben respetarse entre sí, sin tratar de establecer un criterio demasiado uniforme, sin corregir demasiado severamente sus incongruencias. Los individuos pueden estar más o menos equivocados, pero deben actuar movidos por los

<sup>6</sup> W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 254 (modifico la traducción). En el prefacio a *Talk to Teachers*: “la verdad es demasiado grande como para que cualquier mente real, aunque se denomine ‘el Absoluto’, la conozca íntegra. Los hechos y valores de la vida necesitan de muchos conocedores que los reciban y entiendan. No hay ningún punto de vista absolutamente público y universal. Las percepciones peculiares e incommunicables siempre quedarán por encima, y lo peor del caso es que, quienes las miran desde fuera, nunca saben donde mirar” (*Psicología pedagógica para maestros*, pp. 3–4, modifiqué la traducción).

<sup>7</sup> J.L. Borges, prólogo a *Pragmatismo*, p. 11.

deseos que pujan en ellos, por su forma de experimentar el bien (si se corrigieran severamente, ¿cómo podría saberse que esa misma corrección no era el peor de sus errores?).<sup>8</sup> *A posteriori*, en cambio, poner al mismo nivel todo podría atribuirse a un espíritu pusilánime o a una falsa imparcialidad. La tragedia y la comedia moral estriban —decía Santayana contrariando a James— “en el contraste entre las ilusiones o las pasiones de los personajes y su verdadera condición y destino” y no en la suspensión de toda actitud judicial... “James deja de lado toda pretensión a un conocimiento previo o superior, escucha por turno el testimonio de cada testigo y sólo por accidente nos permite sentir que lo conmueven más la elocuencia y vehemencia de algunos de ellos que las de otros”.<sup>9</sup>

¿Seguro? Probablemente James admitiría que *a posteriori* no todos los personajes son secundarios, pero no porque existieran personajes buenos y malos, sabios o necios, según algún tipo de principio general que compartirían el dramaturgo y el público, pero no los personajes. El universo moral de James es un drama populoso en el que, en efecto, es posible que haya buenos y malos (o sea, sin más, individuos de esa *condición*), pero el tipo de individuo que a James le interesa es el que busca a tientas su condición moral. Claro que siempre hay personajes sobresalientes *a posteriori*, pero por distintas razones: por haber admitido errores, por alcanzar a ver algo que trágicamente no veían antes, por asumir papeles que no se esperaba de ellos... Si el mundo moral de James es shakespeariano no es simplemente porque sea un mundo plural, sino porque los individuos han aprendido a dudar, entre otras cosas, de la claridad de sus propios afectos y deseos. Las multitudes no están concertadas, por mucho que no paren de hablar, dado que parte del problema es cómo cada individuo logra alcanzar una comprensión cabal de sí mismo y cómo puede casar su experiencia con la de los demás. Todos se definen con respecto a los otros, y no son comprensibles al margen de sus relaciones, pero también son únicos en su individualidad, opacos e irreductibles en sí mismos. Los individuos del populoso drama jamesiano, si se quiere decir así, no sólo poseen conciencia de lo que es diferente, e intentan sentir simpatía por otros, sino que también tienen conciencia de los *límites* de la simpatía por otros. No hay fuerza o principio moral que domine o trascienda las energías morales individuales y finitas, la sucesión de diversos deseos, pasiones y acciones, realizaciones y fracasos, logros y decepciones. No hay unidad

<sup>8</sup> Parafraseo de otra forma a Santayana, también en *El carácter y la opinión en Estados Unidos*, p. 53.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 61.

que pueda reunir los puntos de vista particulares, perspectiva externa desde la cual atribuirles valores fijos. Toda lección moral brota del flujo de acontecimientos, sin ningún principio de continuidad ni aspiración a alcanzar una culminación que esté por encima de ellos. Hay, como en Shakespeare, un sentido de *plenitud*, quizás, pero nunca de equilibrio ni de totalidad, como apostilló también Santayana.<sup>10</sup>

La ética de James, pues, pese a ensalzar los valores heroicos, no era una ética de la suficiencia. Precisamente allí donde Santayana veía los mayores defectos de un tardo-romanticismo de origen protestante, James veía la oportunidad de superar la aquiescencia y la frialdad del viejo moralismo de tinte naturalista. La ética de James sonaba a beligerancia, pero subrayaba las limitaciones del individuo, su incapacidad para dotarse de verdadera solidez moral, mientras que la vieja ética naturalista, creía él, inspiraba un sentido excesivo de suficiencia. En la vieja ética griega y romana —dice— el sistema naturalista no dejaba lugar ni para la hipocresía, ni para la falsedad [*hollowness*] ni para la ironía: “el bien era bien, y el mal era mal”.<sup>11</sup> En los sistemas naturalistas, en efecto,

si el individuo es suficientemente virtuoso, satisface todos los requisitos posibles. El orgullo pagano nunca llega a desmoronarse. Lutero fue el primer moralista que rompió realmente con toda esa autosuficiencia naturalista [...]; la experiencia religiosa de tipo luterano desbanca todos nuestros esquemas naturalistas. Nos muestra que uno es fuerte sólo en la medida en que es débil. No puedes vivir a base de orgullo y autosuficiencia.

<sup>10</sup> G. Santayana, “La ausencia de religión en Shakespeare”, *Interpretaciones de poesía y religión*, p. 146. El propio James, decía Santayana, padeció cierto tipo de ansiedad: “Jamás reconoció nadie de tan buen grado las probabilidades que tenían los demás de estar en lo cierto, y el derecho que tenían a ser diferentes. Sin embargo, cuando se trataba de comprender lo que querían decir [...], su intuición dejaba atrás su paciencia [...]; a veces era víctima de su deseo de saber apreciar y de reconocerle mérito incluso al diablo; era demasiado impulsivo para medir con exactitud sus simpatías; demasiado subjetivo, romántico, para ser justo. El amor puede ser muy penetrante, pero su penetración se refiere a posibilidades más que a hechos. La lógica de las opiniones, así como las opiniones exactas mismas, no eran cosas que James viese fácilmente ni que siguiese con placer” (*El carácter y la opinión de Estados Unidos*, p. 72). He desarrollado este punto mucho más a fondo en “Portrait of an Anxiety: Santayana on James” (por publicarse en Cambridge Scholar Press), y en “Entusiasmo o ironía: Santayana y James”, en AA.VV., *El animal humano. Debate con Jorge Santayana* (en proceso).

<sup>11</sup> Repite, pues, una frase que también aparece en *Variedades*, cuando explica por qué Whitman no fue un restaurador de la religión natural, ni un pagano. Véase sobre este punto mi texto “James, Whitman y la religión americana”.



Bajo cierta luz, todas las distinciones, excelencias y seguridades de nuestro carácter, naturalmente fundadas y comúnmente aceptadas, se vuelven manifiestamente pueriles. Prescindir completamente de la vana esperanza de que podamos ser buenos por derecho propio es la única puerta para los designios del universo [...]. Existen fuerzas en nosotros que el naturalismo con sus virtudes legales y fácticas nunca tiene en cuenta, posibilidades que nos insuflan fuerza [*take our breath away*], posibilidades de otro tipo de felicidad y de poder, posibilidades que surgen cuando ponemos a un lado nuestra voluntad y dejamos que algo superior haga el trabajo por nosotros [*letting something higher work for us*], unas fuerzas que parecen revelar un mundo más amplio que el que la física y la ética filisteas puedan nunca imaginar. Hay un mundo en el que todo está bien, a pesar de ciertas formas de muerte, o mejor, gracias a ciertas formas de muerte —muerte de la esperanza, muerte de las fuerzas, muerte de la responsabilidad, del miedo y la preocupación, del poder y de la carencia [*competency and desert*], muerte de todo aquello de lo que el paganismo, el naturalismo y el legalismo hacen depender su fe, de todo aquello en lo que depositan su confianza [...]—. Esas experiencias muestran que nuestra experiencia natural, nuestra experiencia estrictamente moral y prudencial, es sólo un fragmento de la experiencia humana. Esas experiencias mitigan los designios de la naturaleza y abren posibilidades y perspectivas desconocidas.<sup>12</sup>

No es de extrañar, pues, que Santayana (un seguidor de la vieja ética naturalista en tierra de protestantes) viera en James un profeta de una religión bárbara, una religión para la que el individuo alcanza un mayor grado de humanidad, de autenticidad, justamente cuando es más imperfectamente humano, cuando se sumerge en los estratos más profundos de la personalidad, aquellos que lo ponen en contacto con energías que lo superan. La vida moral, en efecto, requiere deshacerse de los aspectos más superficiales de la personalidad y dejarse llevar por cierto género de abandono: requiere confianza para dejar que afloren energías que desbordan la subjetividad pero que no la anulan.<sup>13</sup> La ética de

<sup>12</sup> *A Pluralistic Universe*, Lecture VIII, p. 137 (la traducción es mía).

<sup>13</sup> “La prudencia, el sentimiento del deber y el respeto a uno mismo, los sentimientos de ambición y de ansia desempeñan, por supuesto, un papel fundamental en nuestra existencia. Sin embargo, sería conveniente limitarlos, en lo posible, sólo a aquellos momentos en los que estamos adoptando una resolución general y decidiendo nuestros planes de campaña, y evitarlos, en cambio, en lo que atañe a los asuntos de detalle. Una vez adoptada una decisión, y una vez que se ponen manos a la obra [*once execution is the order of the day*], prescindid absolutamente de toda responsabilidad y despreocupaos del resultado. En una palabra: *liberad* [*unclasp*] vuestro dispositivo intelectual y práctico, y dejad que las cosas vayan a su aire [*let*

James era, entonces, la que reclamaba para sí la idea de imperfección humana y la fe en energías morales a medio camino entre lo humano y lo subhumano, algo que, para clasicistas como Santayana, constituía prueba de la continuidad de James con una tradición angloamericana, *la poesía de la barbarie*, que o había olvidado a los griegos, o nunca los había tenido realmente en cuenta y que compensaba con dosis de misticismo su mezcla de piedad e insubordinación, reverencia y herejía. El individualismo y el pluralismo de James, por tanto, no eran una doctrina moral de la paz, pero tampoco exactamente una doctrina de guerra. No exaltaba los egos poderosos y autárquicos a la americana, sino los egos *ansiosos* de bien, egos inseguros cuya mayor audacia consistiría, en realidad, en aceptar como único tribunal al tribunal de la experiencia humana, la sucesión de contingencias que respaldan o echan por la borda las acciones humanas. Su pluralismo era eso, una doctrina del *agón*, de la moral como antagonismo, como lucha entre deseos dentro del mismo individuo y como lucha entre deseos de distintos individuos (incluyendo, insisto, “deseos de bien”). Una lucha que siempre implica pérdidas, que nunca puede rendir resultados sin costes, una lucha en la que, si se quiere decir así, los bienes se *consuman*, pero también se *consumen*.<sup>14</sup>

*it run free*]. Probablemente, el rendimiento que os procure será el doble de bueno” (W. James, “El evangelio de la medida”, *Psicología pedagógica*, p. 246). En otro lugar afirma que el remedio contra la ansiedad moral que induce el sentido exacerbado de la responsabilidad, “por paradójico que sea, es el de no preocuparse [*not to care*] en si se podrá o no realizar un propósito. Entonces, a lo mejor, por la gracia de Dios, caeréis en la cuenta de que lo *estáis* haciendo y así, al captar de qué va el asunto, quizás (de nuevo por gracia de Dios) logréis persistir en vuestro empeño” (*ibid.*, p. 255).

<sup>14</sup> “En la medida en que siento que algo es bueno, lo hago. Para mí, es así [...]; *prima facie*, los bienes forman una jungla multiforme, ¿debemos dejarlos así, o se los puede unificar? [...]. Lo óptimo, en abstracto, sería que todos los *bienes* pudieran o llegaran a realizarse. Esto es físicamente imposible, pues muchos de ellos se excluyen entre sí. Toda la dificultad de la vida moral consiste en decidir, cuando éste es el caso, qué bien sacrificar y cuál salvar [...]. La solución es considerar que todo bien es un bien real, y conservar todos los que podamos. Ése es el acto óptimo que contribuye óptimamente al todo [*makes for the best whole*], siendo el todo óptimo el que prevalece a mínimo costo, aquel en el cual los bienes derrotados [*vanquished*] se anulan lo menos posible [...]. Sigamos las tradiciones comunes. Sacrifiquemos todas las voluntades que no sean organizables y que vayan declaradamente contra el todo. Nadie pretende en lo fundamental revisar el decálogo, o incluir las ofensas contra la vida, la propiedad, la veracidad o la decencia en el todo permanente. Si éstos son los bienes de un hombre, ese hombre no es miembro del todo que nos proponemos conservar, y lo sacrificaremos junto con sus bienes sin derramar una lágrima. Cuando la rivalidad se establece entre bienes reales organizables, la

Uno de los aspectos más polémicos de esta doctrina ética, entonces, sería la idea de que las energías que alimentan la moral *escapan*, y *deben escapar*, a las redes sociales. Esto colocaba a James, creo, en una posición peculiar. Según Chistopher Lasch en *The New American Radicalism*, el gran descubrimiento del final de siglo xx es el descubrimiento de aquellas fuerzas de la psique que se resisten al control social; pero mientras que en Europa ese descubrimiento —dice Lasch— “dio lugar a un *revival* del sentido de tragedia de la condición humana [...] poniendo de relieve más las limitaciones humanas que la promesa de nuevas posibilidades”, en Estados Unidos

el descubrimiento de la psique profunda [*inner man*] fomentó el crecimiento de un radicalismo social, cultural y político que adoptó como objeto una revitalización [*recovery*] de los modos primitivos de ser, la inocencia perdida [...]; tal revitalización del ego recóndito [*secret self*], sin embargo, no fue vista como algo deseable en sí mismo, sino como un medio de llevar adelante cambios sociales de amplio calado, pues, como Jane Addams y John Dewey creerían, el yo interior [*inner self*] encarna por encima de todo un fondo de *afección natural y sociabilidad*. *El hombre es un ser social antes de que se le enseñe a pensar sólo en sí mismo*.<sup>15</sup>

En virtud de lo que estoy sugiriendo, deberíamos admitir que James no lo planteó de la misma forma. Primero: el *secret self*, el *inner man* de James, no se nutre de energías que fomenten directamente la sociabilidad. ¿Cómo es posible tornar energías que se revelan a solas en fuerzas edificantes socialmente? ¿Cómo convertir la iluminación en ilustración, la chispa personal en alumbrado público? El *real self*, base de la acción moral, sólo es un conjunto de posibilidades expansivas; es pura acción de realización y desrealización, un centro de energías, una serie

regla es que el victorioso, dentro de lo posible, debe mantener representado de alguna manera al vencido, o sea, encontrar alguna salida buena [*innocent way out*]” (esquema para las clases que dieron lugar a “Los moralistas y la vida moral” [“The Moral Philosopher and the Moral Life”], recogido por Perry en *op. cit.*, p. 227).

Cuando James recubre su pluralismo de tintes religiosos (o cuando recubre de pluralismo su visión de la religión) suena a politeísmo radical. “Ningún individuo —dice en *Las variedades de la experiencia religiosa*— tiene idénticas dificultades, ni existen idénticas soluciones para todos [...]; por eso, un ‘dios de la guerra’ puede ser el dios para un tipo de persona, y un dios de la paz, del hogar y del cielo puedo serlo para otro tipo específico. Debemos reconocer con franqueza el hecho de que vivimos en sistemas parciales y que las partes no son inconmensurables [*interchangeable*]” (*Las variedades de la experiencia religiosa*, pp. 364–365). He desarrollado este punto en “Varieties of American Ecstasy”.

<sup>15</sup> C. Lasch, *The New American Radicalism*, p. 144.

de campos de acción, una sucesión de acciones y reacciones. Las fuerzas que alimentan la moral sólo son sociales de un modo indirecto: el individuo audaz moralmente puede servir de *ejemplo* para otros, un ejemplo que otros imiten a título personal, o un líder que oriente a ciertas minorías, quizás. La *acumulación* de influencias de ciertos individuos, de sus ejemplos, sus iniciativas y sus decisiones quizás pueden influir en estructuras sociales igual que pequeñas fuerzas pueden perforar poco a poco enormes bloques —sugiere James—. <sup>16</sup> Pero cualesquiera que sean sus efectos, sus fuentes no son sociales. El individuo descubre a solas la fuerza que le permite adquirir su carácter moral; sólo puede *irradiar* energías morales si renuncia a las fuentes habituales del yo. Y segundo: a diferencia de lo que cree Lasch, James no quedó tan lejos de Freud al concebir a la “cultura” como fuente de incumplimiento y represión de deseos, y al defender la necesidad de satisfacer esos instintos de un modo controlado o sublimado. <sup>17</sup> Las sugerencias que James hizo a este respecto son ambivalentes. El pacifismo —llegó a decir— no ha comprendido el valor ético y estético de la lucha, y sus utopías carecen de la fuerza que tendría algún “equivalente *moral* de la guerra”, o sea, una especie de *Ersatz* de impulsos y fuerzas que, dejadas a su

<sup>16</sup> “Estoy contra la magnitud y la grandeza en todas sus formas, y a favor de las fuerzas morales moleculares invisibles que trabajan de individuo a individuo, que se van infiltrando por las grietas del mundo como hacen otras tantas tenues raicillas, o como el escurrimiento capilar del agua, y que sin embargo logran vencer a los más duros monumentos del orgullo del hombre si se les da tiempo” (carta de 1899, *Letters of William James*, vol. II, p. 90, recogida por Perry, *op. cit.*, pp. 253–254). “Cuanto mayor sea la unidad que uno maneja —sigue diciendo—, tanto más hueca, más brutal y más mendaz será la vida que se despliegue [...] a favor de las fuerzas eternas de la verdad que actúan siempre de manera individual e infructuosa de modo inmediato, llevando siempre la parte más débil, hasta que viene la historia, mucho después de que esas fuerzas hayan muerto, y les devuelve preeminencia.” Sobre la teoría de James de los héroes y los genios, véanse: “Los grandes hombres y su ambiente” y “Sobre la importancia del individuo”, ambos en *La voluntad de creer y otros ensayos*.

<sup>17</sup> Véase L. Marcuse, *La filosofía americana*, p. 141. En un manuscrito citado por Perry, James dice no sentirse especialmente respetuoso ante “una ‘civilización’ que reúne el ganado y lo marca [...], autoriza y designa, y en general regula y administra mediante un sistema [...]”. Por muchos que sean los intereses satisfechos por los sistemas sociales, subsisten siempre otros intereses insatisfechos, y entre ellos están aquellos a los cuales el sistema, como tal, hace violencia, cuando pone su mano sobre nosotros. La mejor comunidad será siempre la que más aliente a los hombres que albergan intereses residuales, la que permita el más amplio ámbito de desarrollo a sus peculiaridades” (Perry, *op. cit.*, p. 229).

aire o conducidas de otra manera, suelen tener efectos nefastos.<sup>18</sup> El optimismo de James en estas propuestas públicas es llamativo, quizás por eso, porque tenían una intención pública y ocultaban, en aras de la edificación moral, el escepticismo que manifestaba en otras ocasiones: ¿permite la sublimación moral descargar toda la presión de los impulsos?; ¿proporciona la moral “militante” toda la gratificación que ansía el conflictivo *inner self*?

Contestar estas preguntas, creo, exigiría una reconsideración mucho más extensa de la polémica dimensión pública que James intentó imprimir a su ética de la beligerancia, y que dejo para otra ocasión.<sup>19</sup> De momento mi propósito era arrojar luz sobre algunos presupuestos de una ética individualista que, lejos de fomentar una imagen complaciente de democracia americana, encarnó algunas de sus más vivas contradicciones.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Se ha dicho que el *Civilian Conservation Corps* de la era Roosevelt, o incluso el *Peace Corps* de la era Kennedy, encarnaron el tipo de cuerpo civil, servicio social, que inspiraría la “pasión cívica” o “militancia moral” de la que habló James, aunque —como señaló Myers en su *William James. His Life and Thought*, p. 444— ese tipo de programas nunca fueron la panacea social que James imaginó. Randolph Bourne llegó a decir que “el mejor equivalente moral de la guerra es la sublimación moral”. Lippman, por su parte, aludía sin problemas a Freud mientras alababa a los Boy Scouts, como si el ejemplo de esa organización (una transformación del pandillismo juvenil en un cuerpo de servicio social) mostrara que todo instinto puede encontrar su adecuado sustituto en el orden de la civilización. Myers y Cotkin han subrayado, por otro lado, el llamativo papel al que queda reducida la *naturaleza* en “El equivalente moral de la guerra”, nada parecido a la visión emersoniana *of the beatitudes of Nature* que James invocó en otros escritos como “De una cierta ceguera de los seres humanos”. El servicio militar contra la naturaleza, dice James, es una lucha mantenida en fundiciones, minas de carbón y hierro, en flotas pesqueras, en la construcción de carreteras, túneles y rascacielos que reemplazaría la cruenta lucha del hombre contra el hombre. La explicación de Cotkin es que esta llamada a la acción estaba dirigida a las élites [*luxurious classes*] que padecían ese tipo de apatía que James asociaba con el *tender-mindedness*, brindándoles “la oportunidad de complementar su idealidad con una audacia controlada [*directed strenuousness*]”. Para más detalles véase G. Cotkin, *William James. Public Philosopher*, pp. 149–150.

<sup>19</sup> Además del examen de las posiciones de James, tendríamos, por ejemplo, que tomar en consideración las interpretaciones de Wright Mills en *Sociología y pragmatismo* (1964), o la reciente e interesante de José Luis Orozco en *William James y la filosofía del Siglo Americano*. Agradezco sinceramente a Facundo Salles Kobilanski, de la Universidad de Buenos Aires, que llamara mi atención sobre el texto de Orozco.

<sup>20</sup> Agradezco a Antonio de Torre sus precisas y oportunas enmiendas a este ensayo; así como a los árbitros anónimos cuyas sugerencias sólo han mejorado el texto.

## BIBLIOGRAFÍA\*

- Borges, J.L., “Prólogo”, en William James, *Pragmatismo, un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar; conferencias de divulgación filosófica*, trad. Vicente P. Quintero, Emecé, Buenos Aires, 1945, pp. 10 ss.
- Castillo, Ramón del, “Ardor y temor”, introducción a W. James, *El equivalente moral de la guerra y otros ensayos*, Biblioteca Nueva, Madrid (en prensa).
- , “Entusiasmo o ironía: Santayana y James”, en AA.VV., *El animal humano. Debate con Jorge Santayana*, Biblioteca Nueva, Madrid (en prensa).
- , “James, Whitman y la religión americana”, en F. Ortiz y J. Salas (comps.), *Aproximaciones a la obra de William James*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 219–264.
- , “Portrait of an Anxiety: Santayana on James”, *Actas del II International Conference on George Santayana*, junio de 2006, Opole University, Polonia (próxima publicación en Cambridge Scholars Press, editadas por Krzysztof Piotr Skowronski).
- , “The Glass Prison: Emerson, James and the Religion of the Individual”, Craig Eisendrath y F. Krämer (comps.), *New Perspectives on William James’s Philosophy of Religion* (en prensa). [Próxima versión castellana en *La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales*, L’Elia, Valencia, en prensa.]
- , “Varieties of American Ecstasy”, en F. Krämer (comp.), *European Perspectives on William James’s The Varieties of Religious Experience*, pp. 13–16.
- Cotkin, G., *William James. Public Philosopher*, University of Illinois Press, Chicago, 1989.
- Franzese, Sergio, “James versus Nietzsche: Energy and Ascetism in James”, en F. Krämer (comp.), *European Perspectives on William James’s The Varieties of Religious Experience*, pp. 10–12. Véase la versión ampliada del ensayo, “Santità e ascetismo: tra energetismo e filosofia della forza. William James lettore di Nietzsche”, en S. Franzese (comp.), *Nietzsche e l’America*, ETS, Pisa, 2005, pp. 110–116.
- James, William, “A Pluralistic Universe”, Lecture VIII, *A Pluralistic Universe*, Harvard University Press, Cambridge, 1977.
- , “El evangelio de la medida”, *Psicología pedagógica para maestros y Sobre algunos ideales de la vida*, trad. Santos Rubiano, Daniel Jorro Editor, Madrid, 1924 (el volumen también contiene “De una cierta ceguera de los seres humanos” y “Lo que da significación a cada existencia”).
- , *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, trad. Santos Rubiano, Daniel Jorro Editor, Madrid, 1922.
- , *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. J.F. Yvars, Península, Barcelona, 1986.
- , “Los grandes hombres y su ambiente”, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, pp. 205–240.

\*Dado que este trabajo tiene un carácter de divulgación, cito las obras de James en sus traducciones.

- James, William, "Los moralistas y la vida moral", *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, pp. 177–204.
- , "Sobre la importancia del individuo", *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, pp. 241–248.
- , "The Energies of Men" (1913), publicado como "The Powers of Men" en *Essays in Morality and Religion*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, pp. 147–161.
- Krämer, F. (comp.), *European Perspectives on William James's The Varieties of Religious Experience*, número especial de *Streams of William James*, William James Society, Boston, 2003, vol. 5, no. 2.
- Lasch, Christopher, *The New American Radicalism, 1889–1963. The Intellectual as a Social Type*, Nueva York, Norton, 1986 (1a. ed., 1965).
- Marcuse, Ludwig, *La filosofía americana*, trad. Rufino Jimeno Peña, Madrid, Guadarrama, 1969.
- Mills, Wright, *Sociología y pragmatismo*, trad. Aníbal Leal, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968; 1a. ed.: 1964.
- Myers, Gerald E., *William James. His Life and Thought*, Yale University Press, New Haven/Londres, 1986.
- Orozco, José Luis, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, UNAM/Gedisa, México, 2003.
- Perry, Ralph Barton, *El pensamiento y la personalidad de William James*, trad. Eduardo J. Prieto, Paidós, Buenos Aires, 1973.
- Santayana, George, *El carácter y la opinión en Estados Unidos*, trad. F.L. García, Hobbs-Sudamericana, Buenos Aires, 1971.
- , *Interpretaciones de poesía y religión*, trad. Carmen García Trevijano y Susana Nuccetelli, Cátedra, Madrid, 1993.

*Recibido el 1 de diciembre de 2005; aceptado el 30 de junio de 2006.*