

Creença i realitat en William James

Antoni Defez Martin

S'ha afirmat sovint que el pragmatisme és un producte típicament nord-americà –la filosofia dels EEUU. I és clar, això ha estat dit no amb la intenció merament descriptiva d'assenyalar el país del seu origen i on més influència ha tingut; al contrari, podem sospitar que hi ha al darrere d'aquestes paraules cert menyspreu eurocentrista. L'animadversió, però, no acabaria aquí. Altres vegades, fent servir malintencionadament algunes expressions de W. James –per exemple, que la veritat és la utilitat, que una creença vertadera és una creença exitosa o que el significat d'un concepte és el seu valor en efectiu–, s'ha presentat el pragmatisme com “la filosofia de l'home de negocis”. Igualment, i en aquesta mateixa línia, ha estat costum usar les connotacions pejoratives que els termes “pragmàtic” o “pragmatista” solen tenir en l'intercanvi lingüístic quotidià per a dir que el pragmatisme propicia un comportament materialista i egoista que només pretén el guany i la utilitat immediata, tot sacrificant els fins als mitjans. I així, hi ha qui ha vist en el pragmatisme una de les fonts d'inspiració del neoliberalisme o, millor, dels intents de legitimar la indefensió dels individus davant les forces cegues de l'economia, de la societat i de la història.

Sens dubte, aquestes són apreciacions falses i injustes. És cert que el pragmatisme va néixer als EEUU, a Cambridge (Massachusetts), de la mà de C. S. Pierce i W. James al si del que ells mateixos anomenaren “*El club metafísic*”; i també és cert que fou aquell país on més impacte va tenir durant el segle XX, sobretot a través de J. Dewey. Tanmateix, no és menys cert que aquesta imatge de filòsofs sense escrúpols no es correspon amb la realitat: més aviat, tot el contrari. Només caldria recordar que no sols James considerava l'admiració per “l'èxit

fàcil” com la més gran debilitat del caràcter nord-americà del seu temps, sinó també que James i Dewey, encara que aquest darrer d’una manera molt més destacada, van elaborar la seva filosofia amb l’afany d’aconseguir resultats directes sobre la realitat social dels éssers humans: en concret, preservar la llibertat individual i, alhora, potenciar el sentit de la comunitat dintre de la democràcia participativa.

Tal vegada, part de culpa d’aquesta incomprensió rau en el fet que el pragmatisme fou sobretot un mètode, una manera de fer filosofia, i no pas una *Weltanschauung* –una visió del món. Efectivament, aquesta aparent falta de carn metafísica –o, millor, el fet que el pragmatisme alhora donés lloc a posicions filosòfiques divergents–, podria haver facilitat que hom l’interpretés trivialment com a un “*digui vostè el que li vingui de gust i convingui*”. I la cosa s’agreujaria quan ens adonem que, per ser exactes, ni tan sols hi trobem un mètode compartit, sinó únicament una orientació general comuna que, obeint en cada cas a motivacions teòriques i vitals diferents, condueix a resultats distints.

Concretament, el mínim en comú que els pragmatistes compartiren fou, dalt o baix, el següent: un anticartesianisme *confesso*, una orientació evolutiva del coneixement i de la realitat, i el caràcter instrumental del coneixement, tot entenent la significació i la validesa dels conceptes i de les creences en funció de les seves conseqüències pràctiques. Ara bé, a partir d’aquestes afinitats començaven la diferències. Així, i centrant-nos en els pares fundadors del moviment, mentre que Peirce va desenvolupar un realisme metafísic d’un univers evolucionant cap a una completa racionalitat, James construïa un empirisme pluralista que responia a la triple necessitat d’afirmar la llibertat humana, l’experiència religiosa i el millorament moral del món. Al seu torn, anys després Dewey apostaria per un reformisme social i educatiu des d’un naturalisme instrumentalista.

Doncs bé, sense oblidar aquesta complexitat del moviment pragmatista, nosaltres perseguirem aquí un objectiu més modest: ens ocuparem només del cas James. I ho farem precisament amb la intenció de veure com aquesta triple necessitat que acabem d’esmentar –la necessitat d’afirmar la llibertat humana, l’experiència religiosa i el millorament del món– està en relació amb les seves tesis ontològiques: en concret, el realisme, diguem-ne, antirrealista –és a dir, el realisme no metafísic– que basteix tant a partir del seu empirisme radical i del pluralisme, com fent servir el mètode pragmatista.

*

William James (1842-1910) respon al que podríem anomenar el tipus de pensador europeu *fin de siècle*. Home de

sentiments religiosos, fou sensible al debat filosòfic i a les conseqüències vitals que tenia la nova visió científica del món. En concret: el mecanicisme físic i l'evolucionisme darwinianà que, d'entrada, semblaven incompatibles amb la llibertat humana i la creença religiosa, en funció del seu determinisme i de la continuïtat home-natura que postulaven. Ara bé, el problema no sols es trobaria en la filosofia materialista, sinó també en el monisme idealista i l'atomisme de l'empirisme clàssic, ja que totes aquestes tres filosofies, a parer seu, implicaven el fatalisme. S'entén, doncs, que James intentés instaurar un nou tipus de cosmovisió -l'empirisme radical- que alhora fos pluralista, empirista, que acceptés la continuïtat home-natura i que, no obstant, hi inclogués també discontinuïtats, un cas concret de les quals seria la llibertat humana. En altres paraules: es tractava de defensar un empirisme que fos compatible amb el dret a creure en la llibertat i amb la legitimitat de l'actitud religiosa.

En opinió de James, aquest dret a creure estaria justificat pel mateix caràcter inevitable que per als humans tindria la creença: tenim dret a creure, podríem dir, perquè no podem deixar de creure, no podem abstenir-nos-en. O com afirma ell mateix en *La voluntat de creure* (1897), els humans no poden evitar anar més enllà del que els sembla evident, més enllà d'allò que ens seria donat en l'experiència. Ara bé, quina seria la significació filosòfica profunda -les conseqüències- d'aquesta tendència nostra? Per entendre-ho cal tenir en compte l'antiintel·lectualisme i l'anticartesianisme que hi subjauen.

Com és conegut, per a Descartes, el bon ús de la raó consistia precisament a no comprometre's amb cap creença que no fos evident per si mateixa o que no es derivés deductivament de quelcom per si mateix evident. Regles i evidència eren l'essència i els límits de la racionalitat cartesiana. Més en concret: per a Descartes, la voluntat humana, tot incloent la voluntat de creure, és infinita -és allò que més ens acosta a Déu-, mentre que l'enteniment seria finit. I justament per aquest motiu, i en la mesura que ens seria possible voler i creure qualsevol cosa, l'error tindria el seu origen en la voluntat. No resulta estrany, per tant, comprovar com Descartes fa que la voluntat es torni sobre si mateixa, fent que la voluntat de creure, tot i que sigui hiperbòlicament, se sotmeti a la voluntat de dubtar, açò és, a un exercici de la voluntat controlat per l'enteniment a través dels criteris de l'evidència -claredat i distinció- i del raonament deductiu -el pensar segons regles.

En suma: per a Descartes, com que podríem creure qualsevol cosa, també podem dubtar de qualsevol creença i, així, deixar de creure per tal d'assolir una posició inicial de coneixement configurada per certes que la voluntat no pugui posar ja en dubte. En aquest sentit, i per tal d'enllestir el quadre del plantejament cartesià, recordem que aquest exercici d'una voluntat controlada per l'enteniment tindria com a justificació en darrera instància no l'enteniment humà, que és finit i per tant precari com mostrarien els diversos moments del dubte cartesià (l'argument de l'error, i les hipòtesis del somni i del geni maligne), sinó la bondat i la veracitat divines, açò és, la voluntat i l'enteniment infinits de Déu.

Doncs bé, deixant de banda el rerefons teològic d'aquest plantejament, i circumscriuint-nos a l'esquema cartesià de la creença com un acte que neix de la voluntat –que podem creure qualsevol cosa a voluntat i que és possible dubtar de tot a voluntat–, és fàcil comprovar que la posició de James hi és ben diferent. En la seva opinió, de la mà d'un naturalisme evolucionista, i tal i com ja havia fet poc abans Peirce, els estats mentals i les creences no sols són una continuació dels estats orgànics –és a dir, no tindria sentit parlar d'una ment desencarnada com feia Descartes–, sinó que a més serien definibles pel fet d'atènyer sempre a algun objectiu que excedeix l'experiència present en la lluita que el subjecte manté amb l'entorn: la creença, així, no és tant una representació de la realitat, com un pla d'acció.

I és clar, la conseqüència és que Descartes ens hauria presentat una visió distorsionada de la situació humana: els subjectes ni podem creure ni podem dubtar a voluntat; tampoc, passar l'estona, tot i que sigui hiperbòlicament, contemplant els nostres continguts mentals a la recerca de primeres certes. No, una posició inicial d'aquest tipus, per a James, no té sentit, ja que sempre vivim immersos en creences: hom podria dir que el dubte és parasitari de la creença. I és que sempre estem obligats a actuar i, per aquest motiu, impel·lits a anar més enllà del que en un moment ens és donat: no podem deixar de creure. Fins i tot quan algú, en mantenir una creença, decideix què acceptarà com a evidència a favor seu, ja estaria anant més enllà del que seria pròpiament l'experiència.

És més, i pel que fa a les qüestions metafísiques, aquest no poder deixar de creure es transforma, en les mans de James, en el dret a creure. Efectivament, que respecte d'aquestes qüestions la demostració, per impossible, estigui fora de lloc, no elimina la necessitat que hi tenim de prendre una posició concreta. Per exemple, lliurar-se o no a la creença en Déu és una elecció i,

fins i tot, no decidir i deixar oberta la qüestió també ho és. Breument: atès que no podem deixar de creure, tenim dret a creure. I aquí, segons James, qui al capdavant decideix sempre és la naturalesa passional de cadascú –el seu temperament–, com es fa palès en l’ineliminable vector temperamental de tota filosofia.

En *Pragmatisme: un nou nom per a unes velles maneres de penar* (1907) James presenta la història de la filosofia com una pugna entre dos temperaments o arquetips filosòfics: els “esperits delicats” i els “esperits rudes”. Concretament, aquestes actituds es correspondrien, d’una banda, amb la del racionalista (idealista, intel·lectualista, optimista, religiós, indeterminista, monista i dogmàtic), i, de l’altra, amb la de l’empirista (sensualista, materialista, pessimista, irreligiós, fatalista, pluralista i escèptic). Amb tot, aquestes serien tendències de pensament idealitzades que *de facto* solen presentar-se mediades, i precisament ell mateix n’és un bon exemple: James defensa una posició empirista, sensualista, pluralista i escèptica, típica d’un esperit rude; i no obstant, alhora també una posició optimista, religiosa i indeterminista que seria més aviat pròpia d’un esperit delicat.

En definitiva, una caracterització de la racionalitat que no tingui present tant la dimensió propositiva com el caràcter afectiu de l’acció humana –i, per tant, les emocions, els sentiments o les passions– no seria correcta. I és que, lluny de la ingenuïtat cartesiana, en filosofia la pregunta clau sempre seria al final aquesta: “*¿amb quina resposta es donarà vostè per satisfet?*” Ara bé, això no hauria de ser malentès: que la filosofia sigui temperamental en les seves opcions profundes perquè no podem deixar de creure allò que creiem, no ha d’impedir que el seu tema sigui l’objectivitat i el seu mètode la reflexió racional. No, es tracta més aviat de reconèixer, seguint l’estela de B. Pascal o D. Hume i, alhora, coincidint amb autors coetanis com S. Kierkegard, A. Schopenhauer i F. Nietzsche, el fet que la raó no pot ni necessita fonamentar-se a si mateixa, ja que descansa sobre la naturalesa a-racional humana.

Hem dit al començament que era pretensió de James construir un empirisme que fos compatible amb el dret a creure: un empirisme radical. Ara bé, ¿què hem d’entendre per empirisme radical? James en *El significat de la veritat* (1909), en *Un univers pluralista* (1909) i en *Assaigs sobre empirisme radical* (1912) entén per empirisme la concepció epistemològica que tracta el coneixement com un conjunt d’hipòtesis derivades de l’experiència que no poden anar-hi més enllà. Aquestes hipòtesis, és clar, són pretensions de coneixement només fiables

i, per tant, fal·libles, és a dir, que estan obertes a les revisions a què ens obligui l'experiència futura. Al seu torn, amb el qualificatiu 'radical' James apostava en favor d'una tesi ontològica alhora monista, pluralista i holista. En concret, i a mode d'hipòtesi, afirma que la pluralitat de coses i relacions presents en l'experiència, formarien una unitat –l'experiència pura–, tot i que aquesta unitat no és immediatament donada en l'experiència quotidiana.

James no pretén afirmar, a la manera del monisme idealista, que el món sigui un i que l'experiència sigui allò del que tot emergeix. No, la seva posició és un pluralisme que vol evitar, d'una banda, l'error atomista de l'empirisme clàssic que feia de l'experiència un simple agregat de continguts mentals en principi inconnexos (sensacions, impressions, etc.) i, d'altra, el dualisme tradicional que afirmava, com a primeres i bàsiques, les distincions "subjecte-objecte" i "aparença-realitat". Altrament, l'experiència pura no és l'experiència quotidiana, sinó aquell flux immediat, inexhaurible i continu de vida-sentit i experimentat– que ens proporciona el material per fer posteriorment tota distinció. L'experiència pura és, per tant, neutra i anterior a tota categorització: no és ni física ni mental. I és que, en contra del realisme metafísic, aquestes distincions s'explicarien només en funció de les diferents relacions que entre si mantenen les diverses parts de l'experiència pura. O millor: en funció de les diferents relacions que nosaltres hi establím, tot tenint present el que l'experiència pura ens permet de fer.

Tornem, però, al que d'empirista té aquest empirisme radical, i mirem com es relaciona amb el mètode pragmatista. Doncs bé, a parer de James, i aquí James segueix Peirce, el pragmatisme és un mètode per determinar el significat dels conceptes i el contingut empíric de les teories en funció de les conseqüències observables que aquestes conceptes i teories tenen en la pràctica. Ara bé, justament per aquest motiu el pragmatisme també és un mètode per silenciar disputes inacabables, ja que si observem que dues teories oposades o dos conceptes oposats tenen les mateixes conseqüències pràctiques, aleshores és que aquestes teories i conceptes tenen un mateix contingut empíric –és a dir, són la mateixa teoria, el mateix concepte–, i la disputa era, en definitiva, verbal.

I si portem aquesta estratègia un pas més endavant i l'apliquem al cas d'aquelles teories que pretenen anar més enllà de l'experiència –és a dir, al terreny de les disputes metafísiques–, veiem com el mètode pragmatista en James està en aliança amb el dret a creure. En efecte: en primer lloc cal emfasitzar que qualsevol disputa sobre allò que pugui transcendir l'experiència

possible és teorèticament buida de significació: de fet, qualsevol teoria que transcendeixi l'experiència haurà de tenir el mateix contingut empíric que qualsevol altra que faci el mateix, a saber, cap. I arribats aquí tindríem dues opcions: callar o –és la proposta de James– creure, perquè hi tenim el dret.

Tanmateix, el pragmatisme de James és també, a diferència del que proposava Peirce, una teoria de la veritat. No una teoria metafísica de la veritat, sinó una reconstrucció empírica: d'acord amb la seva idea que filosofia i ciència són activitats interrelacionades, la teoria pragmatista de la veritat es trobaria al mateix nivell que qualsevol teoria científica, ja que sols pretén oferir una descripció del que succeeix. James creia que els humans inconscientment i de forma natural actuen seguint un mètode pragmatista tant pel que fa als significats com respecte de la veritat, de manera que la seva reconstrucció filosòfica únicament havia de descriure i, així, clarificar la praxi humana. És més, aquesta reconstrucció podia millorar la nostra praxi allí on aquesta es desvia del nostre pragmatisme natural. Doncs bé, que entén James per veritat?

D'entrada, assenyalem que la seva intenció no era tant oferir-ne una nova definició com que penséssim d'una manera distinta el problema: en concret, evitar la idea tradicional de la veritat com a correspondència, la correspondència entre el coneixement i la realitat. I és que des del punt de vista de James això no pot funcionar: a partir de la seva concepció neutral de l'experiència pura es fa difícil entendre com es podria introduir un dualisme “subjecte-objecte” per poder dir que la veritat és la correspondència entre el que creu el subjecte i com són les coses. Seria, per contra, més coherent pensar la veritat com una relació entre diverses parts d'aquella experiència única. Però a més, és que la concepció tradicional necessita justificació, una justificació que, per cert, se li escapa constantment.

Quan es parla de correspondència el que es vol dir és que la creença del subjecte “copia” els fets, però amb aquesta resposta no fem altra cosa que retardar el problema i no resoldre'l, perquè, què pot significar aquí “copiar”? Reproduir, sí però no en un sentit material, ja que les nostres creences no són un duplicat dels fets que representen: la creença que està plovent no s'assembla en res al fet que està plovent. Una reproducció lingüística, aleshores? Tanmateix, la dificultat aquí és que el fet que fa vertadera una creença sempre acaba sent la repetició lingüística de la creença: com si mai poguéssim abandonar el coneixement humà o, millor, el llenguatge amb què aquest es construeix: quin fet fa vertadera la nostra creença que està plovent, si no precisament el fet que està plovent?

Així les coses, James considera que la veritat és una relació no entre dues entitats diferents –el subjecte i la realitat–, sinó entre dues parts de l'experiència única que podem anomenar, respectivament, subjectiva i objectiva en funció de les connexions que mantenen amb les altres parts de l'experiència. I aquesta relació no ha ser entesa com una representació pictòrica –una còpia–, sinó com un ajustament: que les nostres creences siguin vertaderes significa que l'experiència satisfà les nostres expectatives, o que aquestes expectatives són útils respecte d'experiències futures. En altres paraules, una creença o una teoria són vertaderes quan funcionen, quan s'ajusten a les experiències a què fan referència. I això seria congruent amb la concepció no intel·lectualista de James: les creences vertaderes són plans d'acció fructífers –útils– d'interactuar amb la realitat, eines per resoldre els problemes que ens assetgen.

Com veiem, ja estem amb el problema del realisme: una creença és vertadera perquè s'ajusta a la realitat, perquè l'experiència satisfà les nostres expectatives. Ara bé, què hem d'entendre aquí per realitat? D'acord amb James, la principal característica de la realitat és que, malgrat validar de vegades algunes de les nostres creences, en general sempre les excedeix, sempre sobrepassa les evidències que fem servir per construir i validar les nostres creences. Dit d'una altra manera: allò que podem dir de la realitat és únicament la dilucidació epistemològica que de vegades es resisteix a les nostres expectatives, i que en altres ocasions hi fa bondat. I això malgrat que només tingui sentit parlar de la realitat a partir de les nostres creences i dels llenguatges que usem per construir aquestes creences.

Sens dubte, dir que la realitat és allò que oposa resistència o fa bondat a les nostres creences són metàfores, però serien metàfores, en opinió de James, més il·luminadores que els intractables conceptes de realitat en si mateixa i de correspondència, típics del realisme metafísic. I és que el realisme de James és una mena de realisme antirrealista ja que, sense negar la realitat, no accepta que tingui sentit parlar de la realitat independentment del coneixement humà. Ben bé al contrari: la realitat sempre és una realitat humanament coneguda. El que passa, però, és que la realitat –la realitat humanament coneguda– sempre excedeix les pretensions epistèmiques dels humans, com mostra el fet que l'experiència pugui resistir-se a les nostres creences.

En altres paraules: James no nega l'anomenat principi de bivalència, açò és, el fet que les creences siguin vertaderes o falses per compte propi, independentment de qui les creu o del

moment en què són cregudes. El que no accepta és que tingui sentit parlar de la veritat independentment de la nostra activitat epistèmica. Com si existís la veritat! Com si existissin veritats eternes o atemporals! No, la veritat no és un tret ontològic, sinó una característica de les creences, quelcom que els hi passa: James, ja ho hem vist, és un fal·libista, cosa que vol dir no sols que qualsevol veritat podria esdevenir falsa a partir d'experiències futures, sinó que a més a més tota veritat, per tal de ser veritat, ha d'arribar a ser vertadera –en aquest sentit hom podria dir que no pot haver-hi veritats més enllà de la seva validació.

En suma, que no hem d'usar el principi de bivalència amb pretensions ontològiques com fa el realisme metafísic, sinó que hem de tractar-lo únicament com a un tret epistèmic bàsic de les nostres creences, a saber, que aquestes són vertaderes o falses independentment de nosaltres. O dit d'una altra manera: els éssers humans creen la veritat en la mesura que tenen creences –en aquest sentit la veritat, segons James, seria convencional–, tot i que no d'una manera arbitrària, ja que és la realitat –la realitat humanament coneguda, i no n'hi ha d'altra– la que en última instància decideix quines creences són vertaderes i quines falses.

Doncs bé, tenint present tot el que fins ara hem dit no és d'estranyar que James consideri que la seva filosofia és un humanisme, ja que la seva concepció del coneixement, com hem vist, és estrictament humana: a diferència de la tradició déu no hi té cap paper i, de fet, la idea d'un déu omniscient seria, a parer seu, una contradicció. Si definim el coneixement a partir del cas humà –de fet, no podria haver-hi una altra instància a què apel·lar–, aleshores l'omnisciència no és ni una possibilitat, ni tan sols una possibilitat no acomplerta, perquè el coneixement és únicament un procés de guany fal·libles però fiables que els humans han desenrotllat al llarg de la seva evolució en relació a l'experiència evolutivament canviant de què formen part.

I en aquest sentit, també la idea de James que el concepte de realitat en si mateix està mancat de significació faria de la seva filosofia un humanisme. Ho hem vist fa un moment: tota realitat és una realitat humanament coneguda. Ara bé, no es tractaria únicament d'això. Ben mirat, la realitat no és el tipus de cosa que el realisme metafísic sempre s'ha imaginat: la realitat –l'experiència pura– no és quelcom fet i acabat, sinó que, contràriament a aquest prejudici que es remuntaria a Parmènides, la realitat és plural, inexhaurible i inacabada –està en permanent creixement i canvi. I això no sols faria entenedor

perquè la realitat pot resistir-se a les nostres pretensions epistèmiques, o perquè el coneixement humà és inexorablement fal·lible, sinó també perquè el món és millorable a través de l'acció humana. Doncs bé, amb aquest rerefons ontològic James aborda els problemes de la llibertat i de la creença religiosa. Vegem-ho amb algun detall.

Pel que fa al problema de llibertat, James fa seus els conceptes peirceans de tiquisme i sinequisme, segons els quals, d'una banda, les lleis naturals no han de ser interpretades mecànicament com a fets indepassables i inexplicables, sinó com a hàbits –regularitats– que els objectes han anat adoptant evolutivament; d'altra, que els canvis i l'evolució de la realitat són continus, essent el cas que les novetats es desenvolupen a partir de situacions prèvies que, tot i no contenir-les o determinar-les, no obstant tampoc no hi són discontinues. Dit d'una altra manera: cap situació no pot ser descrita exhaustivament en termes de lleis naturals, ja que sempre hi ha un excedent casual en la realitat, sempre són les possibles novetats. Ara bé, mentre que, segons Peirce, la realitat, tot incloent les novetats, es trobaria en evolució cap a un futur ideal, perfecte i racional, James accentuava la contingència, l'aparició permanent de novetats, novetats que no negarien la continuïtat de l'evolució, però que no obstant no tindrien el seu acompliment final en un futur tancament racional de la realitat.

Així les coses, el determinisme, amb la seva imatge d'un món en vies de paralització sense cap promesa de futur, estaria equivocada. Per contra, d'acord amb James, la llibertat deriva de la possibilitat de novetats en el món i obre la possibilitat del seu perfeccionament si els éssers humans hi contribueixen. En altres paraules, la llibertat humana és un cas especial de l'indeterminisme universal. En efecte: així com el futur de l'univers no està determinat pel seu passat malgrat ser-ne una continuació, els humans, en tant que parts de l'univers, tampoc estarien determinats respecte del seu futur pel seu passat, malgrat la continuïtat existent. Heus aquí, l'explicació, segons James, de per què tenim el dret a creure en la nostra llibertat. Ara bé, aquest dret a creure va de la mà també de la imatge del món que resulta de la creença religiosa, és a dir, del dret a creure en déu.

James estava interessat en l'experiència religiosa, però no en les doctrines de la religió: de fet, a parer seu, la religió o és una experiència vital o simplement un convencionalisme fossilitzat. És clar, que no estigués interessat en les doctrines de la religió s'entén fàcilment si tenim en compte que la religió, a

parer seu, tendeix cap a l'absolutisme, el monisme, el dogmatisme moral i el quietisme, tesis totes amb les quals James discrepava. Ara bé, què justificaria la creença religiosa? James, fortament influenciat per l'evolucionisme darwinià, pretenia trobar per a tots els sentiments, i també pels sentiments religiosos, justificacions en la realitat: hom podria dir que el món d'alguna manera i per algun motiu haurà fet possible l'experiència religiosa.

Tanmateix, des del punt de vista científic i pragmatista, tant l'experiència religiosa com la seva absència tindrien el mateix valor: és a dir, cap de les dues no estaria més justificada que l'altra. És més, tot i que és possible explicar científicament els fenòmens religiosos, cosa que James intenta en *Les varietats de l'experiència religiosa* (1902), no obstant, aquestes explicacions no afectarien, ni explicarien el seu valor espiritual i significació. Igualment, també serien supèrflues les seves preteses legitimacions teològiques o filosòfiques. Per contra, la religió hauria de ser jutjada, com qualsevol altra creença, açò és, en funció de les seves conseqüències.

Doncs bé, la creença religiosa, coherentment amb el tiquisme, consistiria en l'afirmació que el món és més ric en realitats del que la ciència és capaç de reconèixer. L'experiència religiosa apel·la a una esfera "més alta" que, tot i estar més enllà de l'experiència, és efectiva –marca diferències– en l'experiència humana. Aquesta, diguem-ne, "altura" és indefinible, però, des del nostre actual estat de coneixement: no és el déu del teisme, no és l'ésser infinit i necessari de la teologia tradicional, sinó un poder finit i limitat que, com els éssers humans, treballa i ajuda per tal d'aconseguir el bé. Heus aquí perquè l'autocomplaença i el quietisme religiosos serien erronis. I és que la creença religiosa difereix de la irreligió en allò que promet –aquestes serien les diferències pràctiques que el pragmatisme exigeix–, ja que ens ofereix una imatge d'un univers obert on els ideals i l'acció tenen transcendència i sentit. En definitiva, la creença religiosa és compatible amb el meliorisme, ja que promet que el millorament del món és possible amb l'esforç humà i el concurs de la divinitat. I a més ens crida a l'esforç per tal d'aconseguir-lo.

Com veiem, James es va servir del pragmatisme en favor de les seves concepcions morals i religioses: en les seves mans el pragmatisme no donava lloc a un verificacionisme absolut que deixés sense significació la creença en la llibertat i la creença religiosa, sinó que instituïa el dret a creure en elles, i les dotava de significació. Una altra cosa, però, és que James tingués dret a fer això fent servir el mètode pragmatista. De fet, res no

sembla impedir una lectura verificacionista sense restriccions del pragmatisme. I en aquest cas hom podria intentar, com faria després el positivisme del Cercle de Viena, relegar les creences metafísiques al terreny dels disbarats o l'àmbit del significat merament emotiu. Aquesta, però, no fou l'actitud de James; tampoc el seu temperament. I és que James, ja ho hem vist, era un esperit rude i, alhora, també delicat.

ANTONI DEFEZ MARTIN
Universitat de Girona
[antoni.defez@udg.edu]

Bibliografia

- W. JAMES, *La voluntad de creer* (1897), Madrid: Encuentro, 2004.
- W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa* (1901-1902), Barcelona: Península, 1986.
- W. JAMES, *Pragmatismo: un nombre nuevo para viejos modos de pensar* (1907), Buenos Aires: Aguilar, 1954.
- W. JAMES, *El significado de la verdad* (1909), Buenos Aires: Aguilar, 1957.
- W. JAMES, *Essays in Radical Empiricism. A Pluralistic Univers* (1912 i 1909), New York: Longmans, Green and Co., 1958.
- B. AUNE, *Rationalism, Empiricism and Pragmatism: An Introduction*, New York: Random House, 1970.
- A.M. FAERNA, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid: Siglo XXI, 1996.
- L. MENAND, *The Metaphysical Club*, London: Harper Collins Publishers Ltd., 2001.
- H.O. MOUNCE, *The Two Pragmatisms*, London and New York: Routledge, 1997.
- J. PÉREZ, *El pragmatismo americano*, Madrid: Cincel, 1988.
- H. PUTNAM, *El pragmatismo. Un debate abierto* (1992), Barcelona: Gedisa, 1999.
- R.A. PUTNAM (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, 1997.
- R. RORTY, *El pragmatisme, una versió*, Barcelona: Eumo, 1998.

