

## Del absolutismo al experimentalismo

John Dewey(\*)

Al final de los años setentas del siglo XIX, cuando aún no me había graduado, las “electivas” eran todavía desconocidas en los “colleges” más pequeños de Nueva Inglaterra. Pero en aquel al cual asistí, la Universidad de Vermont, la tradición de un “curso senior” anual aún subsistía. Este curso era considerado como la cúpula intelectual de la estructura erigida en años anteriores, o por lo menos, como la inserción de la piedra angular de su arquitectura. Incluía cursos en economía política, derecho internacional, historia de la civilización (Guizot), psicología, ética, filosofía de la religión (la *Analogía* de Butler), lógica, etc.; pero no historia de la filosofía, salvo incidentalmente. La enumeración de estos títulos quizás no sirva a su propósito, pero la idea era que, después de tres años de estudios de algún modo especializados en idiomas y ciencias, el último año estuviera reservado para una introducción en serios tópicos intelectuales de amplio y profundo significado: una introducción al mundo de las ideas. Dudo que, en muchos casos, esto haya servido al fin propuesto; sin embargo, coincidió con mis propias inclinaciones, y he estado siempre agradecido por este año de mi formación académica. Había, empero, un curso en el año anterior que me suscitó un gusto que, mirado en retrospectiva, puede ser llamado filosófico. Era un curso de Fisiología, más bien corto, sin trabajo de laboratorio, que tenía por texto un libro de Huxley. Es difícil hablar con exactitud acerca de lo que me ocurrió intelectualmente hace tantos años, pero tengo la impresión de que, a partir de aquel estudio, se desarrolló en mí un cierto sentido de la interdependencia y la unidad interrelacionada que dio forma a inquietudes intelectuales que ya estaban medio formadas y creó en mí un cierto tipo o modelo para ver las cosas al cual la materia, en cualquier campo, debía

---

(\*) “From Absolutism to Experimentalism”, in *The Later Works of John Dewey*, ed. de Jo Ann Boydston, Carbondale y Edwardsville, Southern Illinois University Press, London and Amsterdam, Feffer & Simons Inc., 1991, Vol. 5, pp. 147-160. Fue publicado inicialmente en *Contemporary American Philosophy: Personal Statements*, ed. George Plimpton Adams and William Pepperell Montague (London, George Allen and Unwin, New York, Macmillan Co., 1930, 2, pp. 13-27.

La traducción al español es obra de Diego Antonio Pineda R., Profesor Titular Facultad de Filosofía Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). No se puede reproducir sin autorización.

conformarse. Por lo menos inconscientemente, fui llevado a desear un mundo y una vida que tuvieran las mismas propiedades que tiene el organismo humano en el retrato que de él se deriva del estudio de Huxley. En todo caso, esto fue para mí un estudio estimulante, mucho más que cualquier otra cosa con la que hubiese tenido contacto anteriormente; y, como no se despertó en mí deseo alguno de continuar con aquella rama particular de aprendizaje, dato esta época como la del despertar de un distintivo interés filosófico.

La Universidad de Vermont se enorgullecía de su tradición en filosofía. Uno de sus primeros profesores, el Dr. Marsh, fue casi la primera persona de los Estados Unidos en aventurarse en los mares especulativos y dudosamente ortodoxos del pensamiento alemán: el de Kant, Schelling y Hegel. Esta aventura fue realizada, con toda certeza, por la vía de Coleridge; Marsh publicó una edición americana de las *Ayudas para la reflexión* de Coleridge. Aún este grado de generalización especulativa, en su obvia tendencia a racionalizar el cuerpo de las doctrinas teológicas cristianas, creó agitación en los palomares eclesiásticos. En especial se mantuvo una controversia entre los racionalizadores germanizantes y los representantes ortodoxos de la escuela escocesa de pensamiento a través de los representantes de esta última en Princeton. Yo creo -aunque hace ya mucho tiempo que tuve contacto con este material- que la controversia todavía suministra datos para una sección, si no un capítulo, en la historia del pensamiento en este país.

Aun cuando la Universidad mantenía el orgullo por su trabajo pionero, y su atmósfera era por esos días teológicamente “liberal” -de tipo congregacional-, la enseñanza de la filosofía había llegado a ser más restringida en tono, más influenciada por la escuela escocesa todavía dominante. Su profesor, Mr. H.A.P. Torrey, era un hombre de una mente genuinamente sensitiva y cultivada, con marcado interés y gusto estético, el cual, en una atmósfera más congenial que la del norte de Nueva Inglaterra por aquellos días, habría logrado algo significativo. Era, sin embargo, constitucionalmente tímido y realmente nunca dio rienda suelta a su mente. Recuerdo que, en una conversación que tuve con él pocos años después de mi grado, me dijo: “Indudablemente el panteísmo es la forma intelectualmente más satisfactoria de metafísica, pero va contra la fe religiosa”. Me imagino que este comentario hablaba de

---

un conflicto interno que le impedía a su capacidad natural llegar a una plena cristalización. Su interés por la filosofía, sin embargo, era genuino, no superficial. Fue un excelente profesor, y tengo con él una doble deuda: la de dirigir mis pensamientos definitivamente hacia el estudio de la filosofía como un propósito vital; y la de su generoso regalo de tiempo durante un año dedicado, privadamente y bajo su dirección, a la lectura de los clásicos de la historia de la filosofía y a aprender a leer la filosofía alemana. En nuestras caminatas y charlas durante este año, después de mis tres años de enseñanza en la secundaria, él dejó a su mente ir mucho más libremente que en el salón de clase y reveló potencialidades que le habrían podido dar un lugar entre los líderes en el desarrollo de una más libre filosofía americana; pero el tiempo para esta última no había llegado aún.

Los profesores de filosofía eran, en aquel tiempo, casi todos, clérigos; las supuestas exigencias de la religión, o de la teología, dominaban la enseñanza de la filosofía en la mayoría de los “colleges”. Cómo y por qué la filosofía escocesa se acomodaba tan bien a las exigencias de la religión no lo puedo decir. Probablemente las causas eran más extrínsecas que intrínsecas; pero, en todo caso, había una alianza firmemente establecida entre la religión y la causa de la “intuición”. Probablemente sea imposible recobrar ahora el aire casi sacrosanto que por esa época envolvía la idea de las intuiciones; pero, de algún modo, la causa de todas las cosas sagradas y valiosas adquiría sustento o se venía debajo de acuerdo con la validez que tuviera el intuicionismo; la única decisión posible era la de optar por el intuicionismo o por el empirismo sensualista que explicaba de lejos la realidad de todos los objetos sublimes. La historia de este debate casi olvidado, y alguna vez tan urgente, es probablemente un factor que desarrolló en mí un cierto escepticismo acerca de la profundidad y extensión de las disputas demasiado ligadas a una época específica; es probable que muchas de las controversias que hoy nos parecen tan importantes también, al cabo de una generación, hayan sido rebajadas al estatus de lo local y provincial. Esto también me ayudó a generar un sentido del valor de la historia de la filosofía; algunos de los reclamos que se le hacen, como el de ser el único camino de aproximación al estudio de los problemas filosóficos, me parecen malintencionados e injuriosos. Pero su valor, en cuanto da una perspectiva y un sentido de la proporción en relación con los problemas contemporáneos inmediatos, difícilmente puede sobreestimarse.

No hago mención de esta fase teológica e intuitiva porque ella tenga alguna influencia duradera sobre mi propio desarrollo, excepto negativamente. Aprendí la

terminología de una filosofía intuitiva, pero no profundicé en ella, y ésta nunca satisfizo lo que estaba buscando, aunque fuera vagamente. Fui educado en una atmósfera convencionalmente evangélica de la manera más “liberal”, y las luchas que surgieron más tarde entre la aceptación de esa fe y el abandono de las creencias tradicionales e institucionales fueron resultado de experiencias personales y no efectos de la enseñanza filosófica. En otras palabras, no fue a este respecto que la filosofía me atrajo o influenció en mí, aunque no estoy seguro que la *Analogía* de Butler, con su fría lógica y su análisis agudo, no fuera, de modo inverso, un factor de desarrollo del “escepticismo”.

Durante el año de estudios privados del cual ya he hecho mención, decidí hacer de la filosofía el estudio de mi vida, y, de acuerdo con ello, fui a Johns Hopkins el año siguiente (1884) para enfrentar un nuevo reto: el “trabajo como graduado”. Era un riesgo. El trabajo que me ofrecieron era casi el único indicio de que podía existir alguna labor que permitiera a alguien, distinto a los clérigos, lograr autosustentarse en el campo de la filosofía. Aparte del efecto de mi estudio con el Profesor Torrey, otra influencia me movió a asumir el riesgo. Durante los años posteriores a mi grado había mantenido lecturas filosóficas y, además, escrito unos pocos artículos, que envié al Dr. W.T. Harris, hegeliano muy conocido y editor del *Journal of Speculative Philosophy*, la única revista filosófica del país por aquella época, ya que él y su grupo formaban casi el único núcleo de laicos dedicados a la filosofía por razones no teológicas. Al enviarle un artículo, le pedí al Dr. Harris consejo sobre la posibilidad de continuar con éxito mis estudios filosóficos. Su respuesta fue tan alentadora que ella fue un claro factor para decidirme a hacer de la filosofía mi ocupación profesional.

Recuerdo que los artículos enviados, que eran altamente esquemáticos y formales, habían sido elaborados en el lenguaje del intuicionismo. De Hegel era por entonces ignorante. Mis más profundos intereses aún no habían sido encontrados y, en ausencia de una materia que correspondiera a ellos, los únicos asuntos a mi alcance eran aquellos susceptibles de un tratamiento meramente formal. Imagino que mi desarrollo ha sido permanentemente controlado por una lucha entre una inclinación natural hacia lo esquemático y formalmente lógico y aquellos incidentes de la experiencia personal que me han compelido a tomar en cuenta el material actual. Probablemente hay en las ideas conscientemente articuladas de todo pensador una preponderancia justamente de aquellas cosas que son contrarias a sus tendencias naturales, un énfasis sobre aquellas cosas que son contrarias a su inclinación intrínseca y con las cuales, por lo tanto, tiene

que luchar para llevarlas a la expresión, mientras que la inclinación natural, por otra parte, puede cuidarse a sí misma. De todos modos, un ejemplo de cómo puede justificarse esta proposición es que el énfasis sobre lo concreto, empírico y “práctico” en mis últimos escritos se debe en parte a consideraciones de esta naturaleza. Era una reacción contra lo que era más natural y sirvió como protesta y protección contra algo en mí mismo que, con la presión del peso de las actuales experiencias, sabía que era una debilidad. Supongo que está llegando a ser un lugar común que, cuando alguien está indebidamente involucrado en una controversia, las observaciones que parecen dirigirse contra otros en realidad están relacionadas con una lucha que se está dando en su interior. Las marcas, los estigmas de la lucha, que se unen íntimamente con las características de un interés formal, teórico, y el material de una experiencia madura de contactos con realidades se muestran también, naturalmente, en el estilo con que se escribe y en la forma como se presentan. Durante el tiempo en que predominaba el interés formal, escribir fue comparativamente fácil. Había incluso cumplidos a propósito de la claridad de mi estilo. Desde entonces pensar y escribir han sido un trabajo duro. Es fácil dar salida al desarrollo dialéctico de un tema; la presión de las experiencias concretas era, sin embargo, suficientemente fuerte, de modo que un sentido de la honestidad intelectual impedía una entrega a este camino. Pero, por otra parte, el interés formal persistía, de manera que había una demanda interna de una técnica intelectual que fuera consistente y, aún así, capaz de adaptación flexible a la diversidad concreta de las cosas experimentadas. No es necesario decir que no estoy entre aquellos para quienes la unión de habilidades para satisfacer esos dos requerimientos opuestos, lo formal y lo material, llegaba fácilmente. Por esta misma razón, he sido agudamente consciente -quizás excesivamente- de una tendencia de otros pensadores y escritores a lograr una aparente lucidez y simplicidad por el mero proceso de ignorar consideraciones que un respeto mayor por los materiales concretos de la experiencia habría obligado a considerar.

Es un lugar común en la historia educativa que la apertura de la Universidad de Johns Hopkins marcó una nueva época en la educación superior de los Estados Unidos. Probablemente aún no estamos en condiciones de estimar en qué medida su fundación y el desarrollo de facultades en otras universidades, siguiendo su ejemplo, marcaron un giro en nuestra cultura americana. Los años ochentas y noventas del siglo XIX parecen marcar el cierre definitivo de nuestro período pionero y el cambio de una era de guerra civil a una era industrializada y comercial. En filosofía al menos, la influencia de Johns

Hopkins no se debió a la cantidad de asignaturas. Había medio año de cátedras y trabajo de seminario, dictados por el profesor George Sylvester Morris, de la Universidad de Michigan. Creía en la verdad “demostrada” (una de sus palabras favoritas) de la sustancia del idealismo alemán y en su competencia para dirigir una vida de pensamiento, emoción y acción elevados. Nunca he conocido un hombre más sencillo de corazón e íntegro de alma: un hombre que era siempre de una sola pieza. Aun cuando hace mucho tiempo que me aparté de su fe filosófica, debería sentirme feliz de pensar que la influencia del espíritu de su enseñanza ha sido una influencia perdurable.

Aun cuando era imposible que un joven e impresionable estudiante, que no estaba familiarizado con algún sistema de pensamiento que satisficiera su cabeza y su corazón, no hubiera quedado profundamente afectado, hasta el punto, al menos, de una conversión temporal, debido a la devoción entusiasta y escolar de Mr. Morris, este efecto estuvo lejos de ser la única fuente de mi propio “hegelianismo”. Los años ochentas y noventas del siglo XIX fueron un tiempo de nueva fermentación en el pensamiento inglés. La reacción contra el individualismo atomista y el empirismo sensualista estaba en pleno apogeo. Fue el tiempo de Thomas Hill Green, de los dos Cairds, de Wallace y de la aparición de los *Essays in Philosophical Criticism*, producidos cooperativamente por un joven grupo bajo el liderazgo del difunto Lord Haldane. Este movimiento fue en aquella época vital y constructivo en filosofía. Naturalmente su influencia coincidió con, y vino a reforzar, la del profesor Morris. Había, empero, una marcada diferencia y ésta, creo yo, favorecía a Mr. Morris. Él llegó a Kant a través de Hegel, en lugar de llegar a Hegel por la vía de Kant, de modo que su actitud hacia Kant fue la de la crítica expresada por el propio Hegel. Más aún, conservó algo de su temprana formación filosófica escocesa en una creencia de sentido común en la existencia del mundo externo. Acostumbraba a reírse de aquellos que pensaban que la *existencia* de este mundo y de la materia eran cosas que debían ser comprobadas por la filosofía. Para él, la única cuestión filosófica era la del *sentido* de esta existencia; su idealismo fue totalmente de tipo objetivo. Como su contemporáneo, el profesor John Watson, de Kingston, combinaba una metafísica lógica e idealista con una epistemología realista. A través de su profesor en Berlín, Trendelenburg, había adquirido una gran reverencia por Aristóteles y no tuvo dificultad en unir el aristotelismo con el hegelianismo.

Hubo, sin embargo, también razones “subjetivas” para la atracción que el

pensamiento de Hegel ejerció sobre mí; éste satisfizo una demanda de unificación, que fue, indudablemente, un intenso anhelo emocional, y, aun, un hambre que solo una materia intelectual podía satisfacer. Es más que difícil, imposible, recordar esta temprana disposición. Pero el sentimiento de las divisiones y separaciones, que había, supongo yo, nacido en mí como consecuencia de una herencia cultural de Nueva Inglaterra, divisiones por el aislamiento del yo y del mundo, del alma y del cuerpo, de la naturaleza y de Dios, produjo una dolorosa opresión; o, mejor, una laceración interna. Mis más tempranos estudios filosóficos habían sido una gimnasia intelectual. La síntesis hegeliana de sujeto y objeto, materia y espíritu, lo divino y lo humano, no fue, sin embargo, una mera fórmula intelectual; operó como un inmenso desahogo, como una liberación. El tratamiento hegeliano de la cultura humana, de las instituciones y las artes, incluía la disolución misma de rígidas paredes divisorias y tenía una especial atracción para mí.

Como ya lo he insinuado, en cuanto el conflicto de las creencias religiosas tradicionales con las opiniones que yo pude por mí mismo honestamente abrigar fue la fuente de una crisis personal de prueba, ello no constituyó en ningún momento un problema filosófico capital. Esto puede mirarse como si las dos cosas fueran mantenidas aparte; en realidad ello se debió a un sentimiento de que cualquier experiencia religiosa genuinamente sana podía y debía adaptarse por sí misma a cualquier creencia que uno encontrara en sí misma intelectualmente autorizada para sostener; un sentimiento medio inconsciente al principio, pero que los años siguientes han intensificado hasta hacerlo una convicción fundamental. En consecuencia, mientras yo tengo, espero, un grado adecuado de simpatía personal hacia individuos que están pasando las angustias de un cambio personal de actitud, yo mismo no he sido capaz de atribuir mucha importancia a la religión como problema filosófico, pues el efecto de esa unión me parece estar en último término en una subordinación de un pensamiento filosófico cándido a las supuestas pero ficticias necesidades de algún conjunto especial de convicciones. Tengo suficiente fe en la profundidad de las tendencias religiosas de los hombres como para creer que ellas se adaptarán a cualquier cambio intelectual requerido, y que es fútil (y probablemente deshonesto) pronosticar prematuramente qué formas tomará el interés religioso como consecuencia final de la gran transformación intelectual que se viene realizando. Como he sido frecuentemente criticado por la excesiva reticencia acerca de los problemas de la religión, introduzco esta explicación: me parece que la gran solicitud de muchas personas, que profesan la creencia en la universalidad de la necesidad

de la religión, con respecto al presente y el futuro de ésta, demuestra que, en efecto, están movidos más por intereses partidistas en una religión particular que por el interés en la experiencia religiosa misma.

Sin embargo, la principal razón para introducir estas observaciones en este punto es ofrecer un efecto contrastante. Los intereses y problemas sociales, desde un período temprano, tuvieron para mí la atracción intelectual y me proveyeron del alimento intelectual que muchos parecen haber encontrado primariamente en las cuestiones religiosas. En los días de estudiante me encontré, en la biblioteca del college, la exposición de Harriet Martineau sobre Comte. No puedo recordar que su ley de “los tres estadios” me haya afectado particularmente; pero su idea del carácter desorganizado de la moderna cultura occidental, debido a un “individualismo” desintegrador, y su idea de una síntesis de la ciencia, que debía ser un método regulativo de una vida social organizada, me impresionaron profundamente. Encontré, según creo, las mismas críticas, combinadas con una mayor profundidad y una integración de mayor alcance, en Hegel. En esos días, cuando leía a Francis Bacon, no había detectado el origen de la idea comteana en él, y no había tenido contacto con Condorcet, el vínculo que los conectaba.

Anduve a la deriva, lejos del hegelianismo, durante los siguientes quince años. El término “andar a la deriva” expresa el carácter lento y, por un largo tiempo, imperceptible del movimiento, aunque no conduzca a la impresión de que había una causa adecuada para el cambio. No obstante, yo nunca pensaría en ignorar, y mucho menos en negar, lo que un crítico astuto refirió ocasionalmente como un descubrimiento novedoso: que la familiaridad con Hegel ha dejado un depósito permanente en mi pensamiento. La forma, el esquematismo de su sistema, ahora me parece artificial en grado extremo. Pero en el contenido de sus ideas hay frecuentemente una extraordinaria profundidad; y en muchos de sus análisis, quitando de ellos su armazón mecánica dialéctica, una extraordinaria agudeza. Si para mí fuera posible ser devoto de algún sistema, yo creería aún que hay una mayor riqueza y variedad de comprensión en Hegel que en cualquier otro filósofo sistemático; aunque, cuando digo esto, excluyo a Platón, quien todavía constituye mi lectura filosófica favorita. Puesto que soy incapaz de encontrar en él un sistema omnicompresivo, rechazo las últimas interpretaciones, pues me parece a mí que le confieren un don dudoso. Los antiguos escépticos sobrevaloraron el otro aspecto del pensamiento de Platón cuando lo trataron como a su padre espiritual, pero estaban más cerca de la verdad, pienso yo, que aquellos que lo fuerzan a entrar en

el almacén de una doctrina rígidamente sistematizada. Aunque no tengo la aversión al sistema como tal que en algunas ocasiones se me atribuye, tengo dudas sobre mi propia capacidad inclusive para encontrar unidad sistemática, y en consecuencia, y quizás por este hecho, dudo sobre mis contemporáneos. Nada puede contribuir más al filosofar presente que un movimiento de “vuelta a Platón”; pero tendría que ser un regreso a la indagación dramática, inquieta, cooperativa del Platón de los diálogos, ensayando una tras otra diversas formas de enfrentar las cosas, para ver lo que de ello pueda resultar; de un regreso al Platón cuyo más alto vuelo de metafísica siempre termina con un enfoque social y práctico, y no al Platón artificial construido por comentaristas faltos de imaginación que lo tratan como a un profesor universitario original.

El resto de la historia de mi desarrollo intelectual soy incapaz de recordarlo sin los falseamientos a los que me cuido de entregarme. Lo que hasta aquí he relatado ha sido extraído del tiempo en que puedo hablar de mí mismo como de otra persona; y mucho se ha borrado, de modo que unos pocos puntos sobresalen sin que yo tenga que esforzarme por ponerlos en primer plano. El filósofo, si es que puedo aplicar esa palabra a mí mismo, que llegué a ser a medida que me alejé del idealismo alemán es en gran parte el mismo que todavía soy; y también, en buena medida, el que está en proceso de cambio, como para entregarme a recordarlo. Envidia, hasta un cierto punto, a aquellos que pueden escribir su biografía intelectual según un patrón unificado, tejido a través de unos pocos hilos de interés e influencia claramente discernibles. En contraste, yo parezco inestable, como el camaleón, soportando una tras otra muy diversas y a veces incompatibles influencias, luchando por asimilar algo de cada una y, no obstante, esforzándome por llevarlas por un camino que sea lógicamente consistente con lo que he aprendido de sus predecesores. En general, las fuerzas que han tenido influencia sobre mí provienen de personas y de situaciones más que de libros. No es que no haya aprendido bastante de los escritos filosóficos, pero lo que yo he aprendido de ellos ha sido técnico en comparación con lo que he sido forzado a pensar sobre y acerca de alguna experiencia en la que me encontré yo mismo involucrado. Es por esta razón que no puedo decir con sinceridad que envidia completamente, o envidia más allá de un cierto punto, a aquellos a quienes ya me he referido. Me gusta pensar; y, aunque ello pueda ser una reacción defensiva ante todos los inconvenientes del camino que me he visto forzado a recorrer, tiene la ventaja compensatoria de no haberme inducido a una inmunidad de pensamiento en relación con las experiencias, las cuales, después de todo, no deberían ser tratadas por un filósofo como el germen de un mal del cual necesita

desarrollar resistencia.

Aunque no puedo escribir un recuento de mi desarrollo intelectual sin darle la apariencia de una continuidad que en realidad no tiene, hay cuatro puntos especiales que parecen sobresalir. Uno es la importancia que la práctica y la teoría de la educación han tenido para mí: especialmente la educación de los jóvenes, pues yo nunca he podido sentir mucho optimismo respecto de las posibilidades de la educación “superior” cuando ésta está construida sobre fundamentos torcidos y frágiles. Este interés se funde y se desarrolla conjuntamente con lo que, de otro modo, podrían haber sido intereses separados: aquellos en psicología y en las instituciones sociales y la vida social. No puedo dejar de recordar a un crítico que ha sugerido que mi pensamiento ha estado demasiado permeado por el interés en la educación. Aunque un libro llamado *Democracia y educación* se ha tenido por muchos años como aquel en el cual mi filosofía, tal cual es, fue plenamente expuesta, yo no sé de críticas filosóficas distintas a las de los profesores que hayan recurrido a él. Me he preguntado si tales hechos significaban que los filósofos en general, aunque ellos mismos son usualmente profesores, no han tomado la educación con suficiente seriedad como para que se les ocurra lo que cualquier persona racional puede actualmente pensar: que el filosofar debería enfocarse a la educación como el supremo interés humano, a partir del cual, además, otros problemas, cosmológicos, morales, lógicos, etc. llegan a nuestra cabeza. En todo caso, este asidero se ofrece a todo crítico subsiguiente que pueda desear apoderarse de él.

El segundo punto es que, a medida que mi estudio y pensamiento progresaban, llegué a estar cada vez más perturbado por el escándalo intelectual que, a mi parecer, había envuelto en el corriente (y tradicional) dualismo, en el punto de vista lógico y en el método, entre eso a lo que se le llamaba “ciencia”, de un lado, y eso llamado “moral”, del otro. He sentido hace mucho tiempo que la construcción de una lógica, esto es, de un método de investigación efectivo, que se aplicaría sin abruptas rupturas de continuidad a los campos designados por estas dos palabras, es a la vez nuestra solución teórica más requerida y la satisfacción de nuestro más grande anhelo práctico. Esta creencia ha tenido mucho más relación con el desarrollo de lo que designé, a falta de una palabra mejor, “instrumentalismo” que muchas de las razones que le han sido asignadas.

El tercer punto constituye la gran excepción a lo que había dicho: que no tuve una influencia vital muy fundamental proveniente de los libros. Se refiere a la influencia

de William James. Hasta donde puedo vislumbrar, éste fue un factor filosófico específico que entró en mi pensamiento para darle una nueva dirección y cualidad. Decir que esta influencia procede de su *Psicología* más que de los ensayos recogidos en el volumen llamado *La voluntad de creer*, o de su *Universo Pluralista*, o de su *Pragmatismo*, es decir algo que requiere explicación. Pues hay, creo yo, dos rasgos no reconciliados en la *Psicología* de James. Uno se encuentra en la adopción del tenor subjetivo de la tradición psicológica anterior. Aun cuando los especiales dogmas de esa tradición son radicalmente criticados, se conserva un subjetivismo subyacente, al menos en el vocabulario; y la dificultad para encontrar un vocabulario que comunicará inteligentemente una idea genuinamente nueva es, quizás, el obstáculo que más retarda el fácil progreso de la filosofía. Puedo citar como ilustración la sustitución por la “corriente de conciencia” de los estados discretos elementales: el avance logrado fue enorme. No obstante, el punto de vista dominante siguió siendo el de un reino de la conciencia contrapuesta a sí misma. El otro rasgo es objetivo y tiene sus raíces en un retorno a la más primitiva concepción biológica de la *psyche*, pero un retorno poseído de una gran fuerza y valor debido al inmenso progreso hecho por la biología desde los tiempos de Aristóteles. Dudo si aún hemos comenzado a comprender todo lo que debemos a William James por la introducción y uso de esta idea; como ya lo he insinuado, no creo que ni él mismo lo haya comprendido completa y consistentemente. De todos modos, esto obró cada vez más en todas mis ideas y actuó como un fermento para transformar viejas creencias.

Si esta concepción biológica y el modo de aproximación han sido prematuramente endurecidos por James, su efecto pudo haber sido meramente el de sustituir un esquematismo por otro. Pero no es una tautología decir que su sentido de la vida era él mismo vital. Tenía un profundo sentido, de origen artístico y moral, quizá mucho más que “científico”, de la diferencia entre las categorías de lo vivo y de lo mecánico; alguna vez, creo, alguien podrá escribir un ensayo que mostrará cómo la mayoría de los factores distintivos de su punto de vista filosófico general (pluralismo, novedad, libertad, individualidad) están todos conectados con su sentimiento hacia las cualidades y peculiaridades de aquello que está vivo. Muchos filósofos han tenido mucho qué decir acerca de la idea de organismo; pero lo han tomado estructuralmente y, por tanto, estáticamente. Se reservó para James el pensar en la vida en términos de vida en acción. Este punto, y aquel acerca del factor biológico objetivo en la concepción del pensamiento de James (discriminación, abstracción, concepción, generalización), es

fundamental cuando el papel de la psicología en la filosofía ha empezado a ser considerado. Es verdad que el efecto de su introducción en la filosofía ha sido, usualmente, el de diluir y distorsionar esta última. Pero eso es porque la psicología fue mala psicología.

No quiero decir que crea que, en últimas, la conexión de la psicología con la filosofía es, en abstracto, más estrecha que la de otras ramas de la ciencia. Lógicamente está en el mismo plano de ellas. Pero, históricamente y en la coyuntura presente, la revolución introducida por James tuvo, y aún tiene, una importancia peculiar. En su aspecto negativo esto es importante, pues es indispensable como una purga de la pesada carga de mala psicología que está tan incrustada en la tradición filosófica y que ni siquiera es generalmente reconocida como psicología. A manera de ejemplo, yo diría que el problema de los “datos sensibles”, que ocupa un volumen tan grande en el reciente pensamiento británico, no tiene para mí más significado que el de una supervivencia de una vieja y gastada doctrina psicológica, aunque quienes tratan con el problema están, en su mayor parte, entre los que afirman decididamente la completa irrelevancia de la psicología para la filosofía. En su aspecto positivo tenemos el anverso de esta situación. La más nueva psicología objetiva suministra el medio más fácil, pedagógicamente si no en abstracto, por el cual alcanzar una concepción fructífera del pensamiento y su trabajo, y así mejorar nuestras teorías lógicas, siempre que el pensamiento y la lógica tengan algo que hacer el uno con la otra. Y, en el presente estado de las mentes de los hombres, el vínculo de la filosofía con los debates significativos de la experiencia actual es facilitado por la constante interacción con los métodos y conclusiones de la psicología. Las ciencias más abstractas, como la matemática y la física por ejemplo, han dejado su impresión profunda sobre la filosofía tradicional. Lo anterior, en conexión con una exagerada ansiedad por la certeza formal, ha conducido más de una vez a divorciar el pensamiento filosófico de la conexión con problemas que tienen como fuente la existencia. La lejanía de la psicología de tales abstracciones, su cercanía a lo que es distintivamente humano, le otorga un derecho enfático a una escucha empática en la actualidad.

En conexión con un reconocimiento creciente de este aspecto humano, se desarrolló la influencia que forma el cuarto encabezamiento de esta enumeración. La aproximación biológica objetiva de la psicología de James condujo directamente a la percepción de la importancia de categorías sociales distintivas, especialmente las de comunicación y participación. Estoy convencido de que gran parte de nuestro filosofar

necesita ser reelaborado desde este punto de vista, y que de ello resultará finalmente una síntesis integrada en una filosofía congruente con la ciencia moderna y relacionada con las necesidades actuales en educación, moralidad y religión. Tendríamos que emprender un amplio examen, que estuviese alejado por completo de nuestras inmediatas preferencias, para comprender en qué medida los rasgos característicos de la ciencia de hoy están conectados con el desarrollo de las materias sociales: antropología, historia, política, economía, lenguaje y literatura, psicología social y anormal, etc. El movimiento es a la vez tan nuevo en sentido intelectual, y nosotros estamos tan inmersos de él y él tan presente nosotros, que escapa a todo conocimiento definido. Técnicamente la influencia de las matemáticas sobre la filosofía es más obvia; el gran cambio que está teniendo lugar en los años recientes en las ideas y métodos predominantes de las ciencias físicas atraen nuestra atención mucho más fácilmente de lo que lo hace el desarrollo de las materias sociales, justamente porque dicho cambio está más lejos de impactar sobre nosotros. La profecía intelectual es peligrosa; pero, si leo correctamente los signos culturales de los tiempos, el próximo movimiento sintético en filosofía emergerá cuando el significado de las ciencias sociales y las artes haya llegado a ser un objeto de atención reflexiva, del mismo modo que las ciencias matemáticas y física han sido los objetos del pensamiento en el pasado, y cuando su completa importancia sea entendida. Si leo erróneamente esos signos, sin embargo, lo expresado puede permanecer como una señal de factor significativo en mi propio desarrollo intelectual.

En todo caso, creo que muestra una deplorable falta de imaginación suponer que la filosofía girará indefinidamente dentro del ámbito de los problemas y sistemas que dos mil años de historia europea nos han legado. Mirada en la amplia perspectiva del futuro, la totalidad de la historia de la Europa Occidental es un episodio provincial. Yo no espero ver en mis días una genuina, en cuanto distinta de forzada y artificial, integración de pensamiento. Pero sólo una mente que sea a la vez egotísticamente impaciente puede tener fe en que esta unificación tendrá lugar en esta época. Mientras tanto, una tarea fundamental para aquellos que se llaman a sí mismos filósofos es ayudar a deshacer las inútiles trabas que bloquean nuestros caminos de pensamiento y luchar para hacer rectos y abiertos los caminos que conducen al futuro. Cuarenta años gastados errando en una inmensidad como la del presente no es un mal destino, a menos que uno pretenda creer que el desierto mismo es, después de todo, la Tierra Prometida.