

VERBUM

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIANTES
DE FILOSOFIA Y LETRAS

TENDENCIAS FILOSÓFICAS EN LOS ESTADOS UNIDOS (1)

Todo filósofo de cierta vitalidad real es, en parte, un doble resultado de su época: es hijo y al mismo tiempo rebelde de su época.

No hay nada de paradójico en esto. Las tradiciones más bellas y más respetables han pasado por su mejor cuarto de hora, precisamente cuando se han visto atacadas por sus mismos hijos. La tradición griega del siglo V, por ejemplo, la gran era de Atenas, al propio tiempo de realizar maravillosas adquisiciones en casi todas las actuales ramas del saber humano, tuvo que sufrir el ataque a muerte de esos hijos rebeldes suyos que dominaron luego el espacio histórico más extenso del firmamento intelectual de la raza humana. Quien no se haya enamorado alguna vez de los diálogos más reprobivos de Platón no ha sentido al mismo tiempo que ningún otro sitio que aquella democracia reprendida de Atenas pudo haber producido los personajes, indicado los errores o vislumbrado los ideales que ponen de relieve aquellos escritos.

He insistido en este punto no a título de mero exordio: lo he hecho con el propósito deliberado de anotar un precedente

(1) Conferencia leída en la Facultad, en el mes de octubre ppto.

histórico que para mí es de singular importancia, porque he aprendido a ver en la época actual, en esta gran era humana, mucha similitud con el siglo de Pericles, especialmente en su desdeñosa disposición para con el planteo y la solución final de sus propios problemas. Y es, creo, al través de la reacción que esta era industrial nuestra arranca al espíritu de la filosofía contemporánea, que el filósofo de un país dado puede ser visto como el que ha sabido traducir a ideas generales las condiciones de espíritu que animan a ese país en el momento actual.

Demás estaría decir, pues, que en los filósofos norteamericanos a que hemos de referirnos aquí, debiéramos tratar de encontrar una versión filosófica de la mentalidad de un país, que, por muchas y bien conocidas razones, es el exponente más caracterizado de la presente civilización industrial, en la cual, muy a pesar nuestro a veces, más conscientes y orgullosos estamos al ver talleres que son verdaderos gabinetes de estudio que al ver gabinetes de estudio que son verdaderos talleres. Claro está, sin embargo, que esta versión no puede ser igual ni igualmente perfecta en todos los filósofos de un país, pues los factores de orden personal son con frecuencia de tanto peso en las actitudes filosóficas como los del orden regional. En los Estados Unidos parece ser John Dewey quien mejor la ha formulado, y por eso se le considera tan filósofo nacional de aquel país como Kant lo es de Alemania.

I

Pero, antes de abordar la filosofía de John Dewey, quiero hablar de dos filósofos norteamericanos más, que representan tendencias distintas de las ideas pragmatistas de Dewey. Uno de ellos es Josiah Royce, idealista; el otro es George Santayana, naturalista. Hubiera deseado hacer exposición de algún representante de la filosofía neorelista, — una cuarta tendencia muy desarrollada en los Estados Unidos, — pero el tiempo no me lo permite. Además, lo impide también el deseo de dedicar la mayor parte de la hora de que dispongo a John Dewey exclusi-

vamente, en quien ha habido más interés de parte de los que auspiciaron esta conferencia, por dos razones especiales: una, porque Dewey es el más original de los "pioneers" y el más formidable de los campeones de la escuela del pragmatismo; y otra, porque he sido alumno de Dewey durante seis años en los Estados Unidos. Pero de los tres filósofos quisiera dejar igual impresión. Presentan ellos, por igual, una honestidad de pensamiento, un entusiasmo ardiente y una dedicación integral; y estas cosas son muy poco comunes en la filosofía contemporánea, para no acogerlas cualquiera que sea el "ismo" o "ista" con que las bautizamos, o cualquiera que sea el país en que se producen.

Bien, pues: veamos a Josiah Royce, con la premura a que nos obligan los muchos aspectos de este tema, por demás vasto y complejo. La tendencia que representa Royce es la de un idealismo nada ingenuo, aunque muy declarado, que ha servido de blanco a toda la artillería de crítica de los pragmatistas y neorealistas. Esto es de lamentarse, y quisiera hablar aquí de Royce con espíritu enteramente distinto. Aunque mis simpatías de escuela no tienen apego alguno a su filosofía, quisiera que me fuese posible exponerla hasta como un discípulo suyo.

Todos los que, de cuando en cuando, hacíamos un viaje a Cambridge, para inscribirnos en algún curso corto de Royce, volvíamos de aquellas excursiones intelectuales con la impresión de lo muy desventajosa que es la polémica para la justipreciación de los esfuerzos ideológicos. Y es de justicia notar que los enemigos más acérrimos de Royce, como Holt y James, le deben no pocas de las ideas que sirven de base a sus mejores teorías. Especialmente en el dominio técnico de la metafísica y en el de la lógica de las ciencias abstractas, Royce y uno de sus más destacados discípulos, Moisés Kohn, son las mentalidades más preparadas que produjo el país.

La multiformidad de sus problemas filosóficos era denunciada por su dominio de distintas ramas de la ciencia y el arte. Sus comentarios sobre poetas y escritores ingleses constituyen por sí solos una producción de no escaso valor. De igual modo, pocos son los problemas que surgieron últimamente en las cien-

cias exactas y naturales, acerca de los cuales Royce no demostrara haber leído y reflexionado profundamente. Tenía, por cierto, buen sentido común para no incurrir en el error de creer que el hombre puede pasearse fácilmente por todos los caminos del saber humano. Sabía que uno no puede hacerlo sin abandonar el cultivo de su propio dominio intelectual. Y era con mucha modestia que dejaba en manos de otros los problemas que no fueran los suyos, para preocuparse de las cuestiones más relacionadas con la naturaleza de lo absoluto. Pero sus alumnos de seminario, de esas clases de cuatro a seis muchachos interesados en resolver conceptos teológicos, sociales, económicos y otros, hallaban que la obra filosófica de Royce no podía haber alcanzado los méritos que se le atribuyen, sin esa gran dedicación suya a muchos ramos del saber humano. Siempre riguroso en su énfasis sobre la diferencia entre el testimonio y la evidencia, Royce nos enseñaba cuánto mejor es a veces un letargo sobre el cojín de la duda que la exaltación de nuestros entusiasmos más ardientes.

No debe aplicarse a Royce el nombre de idealista sin antes haber hecho las advertencias exigidas por la variedad de sentidos que ha recibido este nombre en recientes discusiones filosóficas; y exigidas, también, por las contribuciones que él mismo aporta al idealismo contemporáneo. Por ejemplo, en Royce desaparece en alto grado la marcada división entre realidad y verdad, considerada la una como entidad metafísica y la otra como entidad lógica. Royce sostiene que nuestras creencias acerca de la naturaleza del universo no son, en el fondo, ajenas a nuestros sentimientos y esfuerzos morales. El más íntimo significado del universo surge, según él, en el proceso de nuestro propio pensamiento. Nuestros mismos errores son para Royce vislumbres parciales de la verdad, pues el habernos cerciorado de un error significa, a su juicio, haber llegado a dominar una perspectiva cada vez más perfecta de la verdad.

De esta manera, por cierto, no desaparece en Royce el concepto de que una totalidad racional de cosas condiciona los esfuerzos de la inteligencia, y en esta totalidad, llamada absoluto, las existencias encuentran su condición y significado, a

igual que en otros sistemas idealistas, como partes integrantes de una sentencia verbal. Pero Royce ha evitado sensatamente que semejante doctrina se prestase, como en otras épocas y lugares, a actitudes filosóficas complacientes para con los problemas sociales y religiosos. En su concepto del absoluto, por ejemplo, Royce no ha eludido el problema que las cargas y los sufrimientos de la vida plantean ante la perfecta armonía en que encuadran las cosas los sistemas filosóficos absolutistas. Para él esas cargas y sufrimientos son partes integrantes de la totalidad universal de la existencia, pero no por tener una razón de ser o una explicación, pueden ser justificados y deben considerarse necesarios. Según la fe idealista de Royce, el mismo absoluto se halla crucificado cuando son crucificados los hombres por gobiernos o iglesias que no saben lo que hacen.

No creo exagerar la nota del problema social que palpita en el fondo de este idealismo. Las últimas obras de Royce, que llevan los raros títulos de *El mundo y el individuo*, *El cristianismo y el problema de la lealtad humana*, atribuyen una gran importancia a la voluntad como condición esencial de los esfuerzos racionales. Como todos los portavoces de ese liberalismo humanista que se inicia en el renacimiento occidental, y aun perdura en los Estados Unidos, Royce dudaba de la mera y desnuda razón, y no perdía de vista que si la filosofía es, como dice Bradley, una función de descubrir razones que sirven para corroborar lo que se sostiene a base del instinto, esa función no es, en sí misma, un instinto, sino una actividad que se traduce en forma de doctrinas que tratan de dar conocimiento a la fe, bases racionales al ideal y preceptos al ejemplo.

William James, que con mucha sinceridad se refería hace treinta años a su joven colega como a su "venerable maestro", compartía muchas de las creencias de Royce. Lo que separaba a ambos era el método de probarlas y las ideas generales en que estaban fundamentadas. James, por ejemplo, se indignaba contra un mundo ideológico cuyas partes estaban predeterminadas por las condiciones de un *totum* universal; y Royce, para hacer frente a las críticas que se le dirigían, dedicó gran parte de sus últimos años a la tarea de elaborar argumentos basados sobre la

solución matemática del Infinito. Y es sumamente significativo que, como resultado de esa labor suya, la unidad del absoluto sea considerada por Royce como la unidad de una comuna federativa, por así decir, donde cada elemento de la existencia universal tiene su propia esfera de supremacía. Hay en este resultado el aprovechamiento del espectáculo social y político de la república norteamericana; hay también una marcada influencia e interés social, derivados del liberalismo tradicional norteamericano, que sobrepone al sentimiento nacionalista el de la autonomía comunal.

Otro resultado igualmente significativo de esa labor es el de un análisis que lo ha llevado a repudiar el individualismo, cuya expresión teológica y metafísica reside en la doctrina del libre arbitrio, y que ha dado, por consecuencia, la cómoda creencia de que el hombre es dueño del destino que le deparan sus propias virtudes o defectos. Si se advierte la importancia que tiene el criterio individualista del libre arbitrio en la ética y la religión, la filosofía de Royce, que podría denominarse una filosofía ético-religiosa, presenta una pieza de singular jaez para el aprecio de los estudiosos interesados en problemas teológicos.

Royce, que congeniaba con Nietzsche en su rebeldía contra los ídolos convencionales, ha dado a las tendencias idealistas contemporáneas elementos que le permiten cortar con sus añejas subordinaciones a toda suerte de tiranías religiosas y políticas. Y entre estas contribuciones a la filosofía contemporánea es, por lo menos, digna de citarse aquí la *Lógica* de Royce, la cual no es sólo un aporte, sino también un fundamento sobre el cual otros podrán continuar una tarea que tendría mucha eficacia para hacer posible una discusión contemporánea inteligente acerca de la posibilidad, ya no de una metafísica, — que es problema nada nuevo, a pesar de los elementos con que cuenta desde la muerte de Kant, — sino de una ciencia de cosas diversas de las existentes, tangibles y actuales.

Royce falleció hace apenas unos meses y murió con la creencia de haber reabierto esa cuestión. El mundo de la actualidad, para Royce, no es, una vez más, la única realidad. En verdad, sostiene, no podría haber ciencia del todo si la lógica no nos

permitiera entrar en otros órdenes de existencia que el de lo actual; o si no pudiéramos estudiar entidades enteramente hipotéticas, tales como mecanismos desconocedores de la fricción o conductores perfectos que no existen y quizás nunca podrán existir.

Sería interesante detenernos en Royce para estudiar minuciosamente las implicaciones de su lógica; pero el tiempo urge, y pasaremos a Santayana, para llegar más pronto a John Dewey.

En Santayana quisiera señalar algunos hechos relacionados más con su persona que con su filosofía, aunque más no fuese para poner de relieve a una figura que no debiera permanecer desconocida en los países de habla castellana. Un niño español de muy tierna edad fué traído hace cosa de cincuenta años a los Estados Unidos. Después de su primera educación ingresó a Harvard, donde estudió filosofía; adquirió allí la mejor prosa inglesa que se haya escrito durante los últimos dos lustros; escribió buenos libros y muy buenos versos; fué catedrático de filosofía y estética en varias universidades; al morir William James fué destinado a ocupar la famosa cátedra de Cambridge; hace algunos años fué solicitado por Oxford, Inglaterra, para dictar un curso en la clásica escuela inglesa, en cambio de un curso similar que daría Bertrand Russell en los Estados Unidos. Y, curioso es decirlo, a pesar de toda esta odisea suya, Santayana, a quien me refiero, parece haber conservado muy intactos su espíritu latino y alma de español, a punto de que no se sabría decir, a ciencia cierta, si en sus correrías por Estados Unidos, España ha ganado o perdido su filósofo nacional. Pero una cosa es cierta y quiero dejarla bien sentada aquí: cuando Santayana sea traducido por algún Ortega y Gasset al español, España habrá recuperado el tesoro literario más envidiable. Su voluminosa obra filosófica ha sido comparada por Eucken, tanto por la profundidad sistemática de su técnica como por la joya literaria que encierra, con los escritos del poeta filósofo griego.

A mi modesto criterio personal, su obra expresa en su conjunto un profundo desdén por lo que él mismo llama "la inmanente disposición teutónica" de una gran parte de la especu-

lación filosófica contemporánea; "esa disposición espiritual (dice) que nos dejaron como sobras de un festín grecorromano de sabiduría los bárbaros que vinieron al mundo a reexaminar el proceso del conocimiento, a retocar la topografía de la vida humana y a reconstruir el pasado y presente del universo."

La marcada división que para él existe entre las tradiciones grecorromanas y teutónicas de la filosofía, coloca a Santayana y a la legión de sus discípulos entre los más vigorosos opositores de toda índole de idealismos objetivos. Efectivamente, uno de los muchos y muy grandes méritos de su obra es el de la consistencia lógica con que sostiene la doctrina de que el idealismo más significativo no puede ser más que una idealización artificiosa. Para él toda teleología ontológica no puede ser objetiva, sino experimental, o sea volitiva y reflexiva. De otro modo: no es más que un mecanismo abstracto de idealización y no un sistema que se ocupa en cosas que podríamos de algún modo llamar puramente ideales.

Partiendo de la base de que no puede haber nada ideal que no tenga por fundamento algo material, y nada material que no dependa de algo mental para tener sanción de existencia, Santayana sostiene que lo ideal y la idealidad difícilmente podrían ser posesiones humanas si hubiera algo de verdad en la filosofía idealista objetiva. Este punto de partida reafirma en Santayana y en los que lo siguen un realismo naturalista que reconoce el carácter de transacción de la experiencia, y la necesidad de contralorear el conocimiento por medio de esfuerzos inteligentes; un naturalismo que, como la misma obra de Santayana lo demuestra, puede expresarse en la ciencia y en la filosofía con la gracia y la severidad que acompañan a los grandes ideales.

No sé por qué razón se me ha ocurrido a veces pensar en Santayana y figurármelo ocupando un capítulo de alguna historia de la filosofía que no abarcara más allá del período de Santo Tomás de Aquino y que fuera vista retrospectivamente por Santayana mismo. Y muy sobradas razones tenía para hacerlo, porque llegaba con frecuencia a localizarlo históricamente como un raro estoico, que presenta una bien equilibrada combinación de esta naturaleza en el pensamiento y en

la personalidad de Santayana. En ella todos los valores parecen ser relativos; todas las lealtades parecen estar supeditadas tanto a la felicidad cuanto a la verdad; y todas las necesidades de una ética son legítimas por el mero hecho de que proceden de la existencia del dolor, el peligro y las consecuentes ocasiones de piedad entre los hombres. Pero esto no es todo: al lado de su propia visión y análisis de la vida y el universo, Santayana siente una necesidad personal de vivir una vida razonada, dentro de las corrientes culturales de la civilización occidental. Su pensamiento necesita de Eurípides, de San Agustín, y requiere viejas catedrales cuyas obras de arte traen a su memoria el pacto entre Roma y Galilea.

Estas exigencias personales son el eje de su valiosa contribución a una rama filosófica tan importante como poco cultivada: la estética. Detengámonos un momento en este aspecto de la obra de Santayana.

La doctrina cardinal de su estética es la de que el lugar que ocupa el sentido de la belleza en la vida es mucho más importante que el que jamás podrá ocupar la estética en la filosofía.

Este punto de partida lleva a Santayana de la didáctica de la estética y de la historia del arte a una actitud psicológica hacia el arte. Y esta actitud se traduce en una psicología del gusto, a la cual dedica Santayana uno de los volúmenes de su gran obra titulada *La vida de la razón*.

Llévanlo a una psicología del gusto, más bien que a una filosofía o historia del arte, sus tendencias naturalistas a toda prueba, las cuales lo hacen mucho menos sensible a la belleza misma que al curioso problema de las inclinaciones artísticas humanas y la diversidad de sus manifestaciones en la historia. Su estética, por tanto, tiene por objeto entender el origen y las condiciones de los sentimientos estéticos, y la relación entre estos sentimientos y el resto de la naturaleza humana.

Uno de los interesantes problemas que resuelven sus teorías es el de la relación que guardan las lucubraciones de la estética con algunos sentimientos de lo bello. Y selecciono este problema para presentar uno de los que pueden dar una idea de las principales tendencias dominantes en el espíritu de Santa-

yana. Estas selecciones son siempre deficientes y peligrosas; pero la falta de tiempo obliga a hacerlas aquí, para no tener que entrar en una variedad de cuestiones que necesitarían mucho más espacio del que dispongo, para no hacerles justicia demasiado sumaria.

En la solución del problema que queremos señalar, las teorías de la belleza más arbitrarias e irreales, las teorías que, como explicaciones de lo bello en general, han sido desacreditadas y rechazadas, reciben cierta sanción de legitimidad como interpretaciones de momentos dados de la vida o de la experiencia estética. Tomemos un ejemplo extremado en algunas teorías semirreligiosas de lo bello, v. gr. la de que la belleza es una revelación de atributos de la divinidad. Claro es que Santayana no endosaría una creencia semejante. Como bueno y proverbial filósofo, me imagino que ante esa afirmación diría que, aun en el supuesto de que la belleza fuese una revelación de atributos divinos, siempre se nos plantearía el problema de saber por qué motivo nos embelesarían tales atributos.

Sin embargo, dice Santayana, en ciertos momentos de nuestra vida contemplativa, cuando somos objeto de algún exceso de emoción, el deleite que experimentamos con algún objeto de arte los que hemos llegado a poseer principios e ideas generales acerca de la vida o el universo, puede no ser más que el sentimiento de que el objeto de arte en cuestión es una manifestación de esas ideas o principios generales. Así también, el firmamento azul puede ser causa de un verdadero sentimiento estético, por la única razón de que parece ser la imagen de una conciencia tranquila o de la juventud pura y eterna de la naturaleza. Semejante significado del firmamento se debe a ciertas sensaciones que lo combinan con un orden de tranquilidad, pureza y eternidad. Y Santayana concluye que en una mente en que la esencia de lo puro y eterno está involucrada en la idea de Dios, debe unirse en buena ley aquel significado del firmamento azul con la idea de Dios. En este ejemplo vemos claramente que la estética de Santayana se propone decirnos qué son y no qué deben ser lo bello y lo feo. Estética es para él un interés descriptivo.

Cierto es que la belleza en su sentido descriptivo es, para un investigador como Santayana, una especie de objetivación del placer; pero a un investigador tan minucioso no puede escapársele el hecho de que, dentro de ese proceso de objetivación, el hombre aporta contribuciones permanentes al nombre mismo. Estas contribuciones, dice, ponen a la humanidad en contacto con un estado de cosas más perfecto que los órdenes de existencia revelados por la razón o por cualquier otro sentido o inclinación que el de lo bello. La belleza, a su juicio, es por eso una de las más hermosas manifestaciones de la perfección y la mejor prueba de su factibilidad entre los hombres.

II

Y pasemos ahora a John Dewey. Puede decirse que lo que en Royce y Santayana y James es intuición personal profundamente sugestiva, se convierte en Dewey en un cuerpo de bien organizadas y bien sistematizadas argumentaciones, que pueden aprenderse y enseñarse, exponerse y defenderse con facilidad, y pueden emplearse como base de doctrinas sociales, sistemas educacionales y teorías científicas. Así se explica que el número considerable de sus discípulos se acrecienta cada día con un entusiasmo abiertamente agresivo no sólo en filosofía, sino también en esferas intelectuales afines.

Esa gran influencia de Dewey procede, en parte, de sus raras cualidades de maestro. Dewey es uno de esos maestros extraordinarios que podrían hablarnos en un mismo lenguaje tanto en la cátedra universitaria como en una mesa de café. Además, dueño de esa rara virtud que un estudiante de la historia de la filosofía adivina inmediatamente en Spinoza, la virtud de impresionar el mundo con una profunda sencillez, Dewey está emancipado de esas complejidades humanas que permiten a algunos filósofos muy modernos eliminar el alma o la conciencia como entidad psicológica y al mismo tiempo hablar de estos subconscientes y leer con avidez a Freud, ese sabio austriaco de quien nos habló Dumas.

Esa emancipación de Dewey tiene su historia. En su juventud, John Dewey fué idealista, embanderado en esa escuela ortodoxa del neohegelianismo, que profesa combinar la ciencia moderna con un idealismo pseudorreligioso. Pero tuvo la suerte de ser él mismo uno de los protagonistas de ese drama que se operó en la psicología hace cosa de veinticinco años, cuando se descubrieron algunos de los pecados originales más graves de esa ciencia. Por consiguiente, pudo él hallar muy pronto una gran incompatibilidad entre el supernaturalismo que ha estado siempre latente en las tendencias idealistas y la descripción biológica o naturalista de la inteligencia.

Pero, a mi propio juicio, lo que más ha contribuído a robustecer la influencia que Dewey ejerce en la presente generación filosófica, ha sido, sobre todo, el interesantísimo hecho de que su pensamiento, más que el de ningún otro filósofo moderno, está en consonancia con el temperamento intelectual y social de nuestra era. Su teoría cardinal de que el pensamiento se origina en el proceso de la vida orgánica y debe ser juzgado según el criterio de las alteraciones que precipita en el medio ambiente, forma un cuerpo de doctrina que concuerda con las aspiraciones de una civilización, consciente de sus numerosas deficiencias y de las numerosas conquistas que le restan hacer en la naturaleza, y que está más o menos decidida a no cifrar sus esperanzas en ningún otro reino que éste en que nacemos y morimos. Es una doctrina que tiende a señalar los elementos helénicos de nuestra civilización, los elementos que nos impulsan a iluminar nuestra acción con las expresiones más libres de la inteligencia.

Impregnada de un fuerte sentido de responsabilidad por tareas humanas que están sin realizarse, esta doctrina se interesa en el posible y provechoso concurso que puede presentar la filosofía a la realización de esas tareas.

Así se explica que Dewey haya llevado a las doscientas escuelas o facultades de filosofía de los Estados Unidos una especie de convicción, ya arraigada en casi todas ellas, de que en la época en que vivimos hay una acumulación de cambios de vida social y adquisiciones de orden intelectual, que justifican y sencillamente requieren una disposición filosófica encaminada a

abandonar muchos de los problemas transplantados o heredados de una remota antigüedad. No quiere esto significar una tendencia de Dewey que estuviese encaminada a olvidar los grandes maestros ni los transcendentales problemas filosóficos que a éstos preocuparon. No: muchos son los estudiantes europeos que han cruzado el mar para inscribirse en algún curso dictado por Dewey, sobre Aristóteles o Leibnitz; pero sí quiero decir que pocas cuestiones pueden tener tanto interés para el estudiante o el estudioso contemporáneo de filosofía que la de la legitimidad de los problemas filosóficos tradicionales, frente a las condiciones sociales y científicas del presente. Por eso, llegando a la conclusión de que muchos de estos problemas tradicionales subsisten en nuestros días por el mero hecho de que han estado en discusión en alguna era dada, y no porque alguna condición contemporánea los sugiera, los justifique o los exija, esas facultades de filosofía han sido fuertemente impresionadas por la tendencia de Dewey, de hacer que la filosofía deje de estar constituida por meras palabras, expresión de antiguas preocupaciones, y se convierta en uno de los elementos integrantes de nuestra vida; o hacer, como él mismo dice, que la filosofía no prosiga en su papel de mero espectador de las tragedias y comedias humanas que se desarrollan en su alrededor, y cargue con la parte de responsabilidad que tiene en cada una de ellas.

La influencia que ha marcado ese sentido de responsabilidad de que están penetradas las ideas de Dewey se manifiesta en cada uno de los problemas que su filosofía desarrolla.

Tres actitudes especiales se revelan en la unidad total de esta última. Primera, la actitud del método científico inductivo de la hipótesis y la verificación; segunda, la actitud del principio de un orden social, donde cada individuo ocupa una posición adecuada para que sus contribuciones a la sociedad no sean ni cargas individuales ni cercenamientos hechos por otros individuos; y tercera, la actitud del principio de la psicología funcional, esencialmente biológica, que versa sobre crecimientos y actividades mentales, más bien que sobre estados o elementos de conciencia.

El punto en que convergen estos tres aspectos es el de la experiencia o la integración orgánica y organizada del agente y el medio ambiente. Para esta integración, el hombre o agente cuenta con órganos especiales de adquirir, sofrenar o contralorear la experiencia. Y uno de sus órganos principales es el del cerebro, cuya función más importante, el pensamiento, da por resultado las artes, las ciencias, las religiones y hasta las filosofías del hombre. Toda la epopeya humana de estos resultados es la historia de los esfuerzos del hombre encaminados a determinar y contralorear su experiencia.

De este punto de convergencia de las tres actitudes cardinales que hemos señalado se desprenden una filosofía de la educación, una ética, una actitud hacia la metafísica y una lógica. Veamos brevemente el carácter que tiene cada una de estas disciplinas filosóficas al través del pensamiento de John Dewey.

La educación es una parte integral de su filosofía. La sociedad, para él, vive en y por la educación, dada la gran responsabilidad que tiene esta disciplina en las manifestaciones sociales de la experiencia.

Hay dos elementos esenciales en esta filosofía de la educación: el de la entidad psicológica del individuo, que por naturaleza responde de un modo característico al estímulo o ambiente pedagógico; y el elemento de valor y de finalidad que está involucrado en un ideal social, selectivo, pero que también *sine qua non* en las prácticas pedagógicas. En la selección y la definición de este ideal interviene la filosofía, y como resultado de ello se desprende que la filosofía debe hacer esquemas de vida y la educación debe ponerlos en práctica.

La ética de Dewey ahora. — La ética de Dewey es una actitud nueva hacia los problemas de orden ético, más bien que una nueva serie de normas morales. En este cambio de actitud les desaparecen las causas finales o el aislado y remoto *summum bonum*, y los aislados remotos medios que conducen a él. En lugar de causas y medios finales, Dewey propone la multiplicidad de bienes concretos y actuales, y estudia la variedad de medios inmediatos con que cuenta el hombre para realizarlos. Emplean-

do estos medios, muchos de los cuales se hallan a nuestra disposición en los recientes progresos de la fisiología, la psicología y la antropología, la ética se encarga de decirnos qué es lo que puede hacer el hombre antes de predicar qué es lo que debe hacer el hombre.

Sólo una falta de familiaridad con esta ética puede denunciarla como más imprecisa que las basadas en el concepto de finalidades únicas y de facultades morales determinadas. Sin embargo, numerosas son las protestas que se levantaron contra ella, tomando por base ese tan reconfortante y, por veces, tan ingenuo humanismo comtiano, que postula leyes que rigen el orden de los fenómenos morales, a la manera de las que dominan en el reino de los hechos físicos y naturales.

Cabe aquí una palabra de ataque contra esas protestas. El postulado en que se afirman es, en realidad, la herencia de un arcaico animismo. Es el producto de traducir la naturaleza a un lenguaje político, cual si fuera con el propósito de poder luego traducir toda suerte de sanciones políticas por arbitrarias que sean en términos de los fenómenos de la naturaleza. Esa noción ha tenido un proceso evolutivo interesante en la historia del pensamiento humano. De una teología medioeval ha pasado a la ciencia de Newton, para quien la naturaleza era el dominio de un soberano cuyas leyes eran las propias de la naturaleza. De la ciencia newtoniana pasó la misma noción al deísmo del siglo XVIII, para meterse luego en la filosofía del Renacimiento y hallar su último amparo en la idea spenceriana de un medio ambiente estático y de un estático fin.

El problema que plantea a la ética esta noción, animista, es idéntico al que planteaba a la ciencia en general el peligro que sintieron los coetáneos de Copérnico ante el descrédito en que iba cayendo aquella doctrina según la cual toda ciencia, para ser valedera, o verdadera, si se quiere, debe ser una ciencia de causas finales.

¡Cuán infundado era aquel temor! En realidad, la abolición de las causas finales o de esencias ideales en la naturaleza no quitó ni importancia, ni valor humano, ni verdad alguna a las convicciones racionales. Claro está que ello se debía a que

acompañaba a dicha abolición una técnica de minuciosa y persistente investigación, que condujo al descubrimiento de fuerzas imprevistas y de numerosos empleos a que podían supeditarse esas fuerzas. Mas, por eso mismo, venga en buena hora el ejemplo que tiene la historia de las ciencias para la ética. Con la abolición de las causas finales teológicas o metafísicas, la ética nos llevará a una multiformidad de bienes humanos hoy desconocidos, polarizará nuestra atención en las condiciones especiales que pueden precipitar el bien y evitar el mal; nos revelará un considerable número de empleos de la ética, hoy ocultos, y, lo que es más todavía, nos hará dueños de un método de investigación, sancionado ante la ciencia y responsabilizado ante la sociedad. La ética, entonces, podrá relegar al artista el papel, tan mal desempeñado hasta ahora por el filósofo, de coleccionar y coordinar la totalidad de los valores morales de la vida, y podrá estar segura de que, al hacerlo, la síntesis que resultase de la obra del artista no sería un aislado y remoto *summum bonum* más en la historia de la filosofía, sino un solo bien más entre las excelencias de la vida.

Tal es, a mi entender, la anunciación que encierra la ética de Dewey. Ahora la actitud de Dewey hacia la metafísica puede concretarse en pocas palabras, si se observa detenidamente su concepto de la realidad. Como todos sus colegas de la escuela pragmatista, John Dewey atribuye a la realidad un sentido humano, muy humano, geocéntrico y antropomorfo, si se quiere. Pero hay que hacer muchos distinguos cuando se habla del pragmatismo. La tendencia es nueva como escuela, y para su edad, puede decirse, tiene un número demasiado considerable de afiliados. Sea esto una deficiencia o no, lo cierto es que varios diccionarios ingleses de reciente edición hallan más de diez significados a la palabra "pragmatismo", y un filósofo norteamericano, Lovejoy, acaba de publicar un estudio, en el cual llega a la conclusión de que hay, por lo menos, once tendencias distintas en la escuela pragmatista.

Todo esto se refleja en el concepto pragmatista de la realidad. Para James la realidad es maleable e indefinida, y recibe sus últimos retoques en manos del hombre. En Italia, Papini

sintió entusiasmos ditirámicos por esta doctrina de James, y no cejó en atribuir al hombre todas las funciones que en ciertos fervores religiosos se atribuyen a la divinidad. Bergson ha sido mucho más modesto que Papini en este orden de ideas. Aunque está de acuerdo con James en lo relativo al elemento humano de la realidad, sostiene que la realidad de que éste habla es la que encontramos en la ciencia; es una realidad de la cual el hombre es autor, no por haberla creado, sino por haberla deformado. Ahora bien: Dewey no tendría objeción en admitir buena parte de la posición en que Bergson se coloca; pero se aleja considerablemente del filósofo francés cuando éste postula la superioridad de una realidad conocida por otra función que la de la inteligencia. Que exista alguna otra realidad que la revelada por la inteligencia, no lo niega Dewey. Pero cuando Bergson sostenía en Nueva York la existencia de una realidad superior a ella, vimos que Dewey se retiraba del anfiteatro exclamando: "Palabras, nada más que palabras".

Y, para terminar, digamos algo con relación a su lógica. Se trata de la lógica instrumentalista — como la llaman Dewey y sus discípulos, — que sirvió de base al libro de James titulado *Pragmatismo*. Debido al momento histórico en que fué formulada, su exposición ha sido hecha siempre con espíritu de controversia. Esa situación es la que crearon, durante los últimos veinticinco años, las tendencias idealistas, por una parte, influidas profundamente por el pensamiento neokantiano; por otra, esas tendencias realistas que se vigorizan bajo el influjo de las obras de Russell en Inglaterra, de Mach en Alemania y de Holt en Estados Unidos. Período es éste, sin embargo, en que ha surgido una gran reacción contra la especulación intelectualista que caracteriza a la metafísica moderna. Y la lógica de Dewey debe ser juzgada como parte de esa gran reacción, cuya nota principal es la de una hospitalidad mental, por así decir, para con el hecho de que los progresos recientes de la psicología y la biología exigen una fuerte revisión de las tradiciones epistemológicas.

En la lógica de Dewey la repercusión de estos progresos científicos se traducen en la doctrina de que el conocimiento

está coloreado, determinado o contraloreado por procesos mentales como los de la atención, el interés, la curiosidad, la emoción y otros. Insiste por eso en que todo conocimiento es personal y tiene un propósito que trasciende a sí mismo. Por los mismos motivos niega la razón pura. Un juicio que no esté movido e inspirado por procesos mentales como los que hemos enumerado, es para él una cosa imposible de formularse. Por ello este filósofo sostiene que es un error pretender formular una lógica que no esté íntimamente vinculada a la psicología.

La vinculación con la psicología lleva a la lógica de Dewey a una situación ventajosa en muchos sentidos sobre los demás sistemas afines. Una de sus ventajas es la de que puede abarcar todos los aspectos de la experiencia, mientras que los demás sistemas pueden hacerlo con uno o con muy pocos de sus aspectos. Así, por ejemplo, los sistemas empiristas atienden al aspecto individual y utilitario de la experiencia, descuidando los intereses y elementos ideales y sociales. Los racionalistas señalan un orden universal de significados, en completo aislamiento de los hechos materiales con que los primeros se relacionan. Los sistemas idealistas encaran la experiencia en su aspecto espiritual o religioso, separado del orden de los fenómenos físicos.

A juicio de John Dewey, las exigencias y las aspiraciones sociales de nuestra era — basadas en el concepto de un libre intercambio en las ideas y de una continuidad social en los humanos, — requieren que la lógica encuentre en el conocimiento un método por el cual un aspecto de la experiencia sirva de significado y de vehículo a todos los demás. La lógica de John Dewey ha satisfecho tal demanda por medio de una solución especial del dualismo tradicional entre la sensación y percepción, consistente en haber unido la sensación y la percepción en la conducta, en la acción humana, la cual, para Dewey, es el motivo y el fin del conocimiento.

A ninguno de cuantos están familiarizados en la controversia de cuatrocientos años entre sensacionalistas y racionalistas se le escapará la importancia del problema, sino de su solución especial que aquí señalamos. Por eso he de insistir

en él para poner de relieve algunos de los detalles de la posición de Dewey al respecto.

John Dewey adopta una actitud interesante hacia las dos alas del tradicional dilema. Las dos son importantes y ambas valiosas. El sensacionalista ha desempeñado un papel importante en la historia de la lógica, al hacer indispensable, en un conocimiento genuino, la participación y la responsabilidad del individuo. El racionalista, por su parte, ha unido un papel igualmente importante al reafirmar la convicción de que el conocimiento requiere organización permanente y la intervención de factores inalterables, independientes de las capacidades individuales.

Hasta este punto la posición de Dewey ante el dilema no hace más que recordarnos el postulado de Kant, según el cual la sensación sin la percepción es ciega y la percepción sin la sensación es vacía. Pero así como es inevitable la situación en que se ha colocado Kant, así también para Dewey esa situación no puede satisfacernos, pues ha dejado la controversia tal cual la encontró y ha agregado a ella, además, el misterio de un fin o de la unión de la sensación y la percepción. No se le escapa la importancia que ha tenido la solución de este misterio en manos del epistemólogo neokantiano, al hacer del juicio la relación entre la percepción y la sensación. Pero el pensamiento neokantiano deja mucho que desear, en opinión de Dewey, cuando, después de haber hecho del juicio una relación entre la percepción y la sensación, se ve obligado a definir el juicio en términos de su definición del conocimiento.

John Dewey sostiene que el conocimiento puede definir las percepciones y elaborar las concepciones, como lo afirma la epistemología neokantiana; pero la unión de ellas sólo puede efectuarse en la acción, tal como lo comprueba la aceptación general del método científico como instrumento de verificación. Sólo la acción puede reconciliar lo tradicional, lo general y lo permanente, con lo individual, lo nuevo y lo contingente. Sólo la acción, la acción que es objeto del estudio de la psicología funcional, la acción que traduce manifestaciones de la conducta.

puede ser la solución del gran misterio de la unión entre la sensación y la percepción.

Quizás ha de interesar más que estas consideraciones el aspecto de la lógica de Dewey relacionado con su actitud hacia nociones fundamentales como las de "verdad", "error", "realidad". Según esta lógica, la "verdad" no puede definirse como una conformidad entre el pensamiento y la realidad. A los sistemas trascendentalistas y absolutistas, la lógica Dewey arguye: ¿cómo puede saber el pensamiento que corresponde o se conforma o se ajusta a algo que lo trasciende?

Pero veamos, para terminar, el lado afirmativo o positivo de su concepto de verdad. Desde que la verdad es un valor y es vitalmente valiosa, y desde que todo significado depende de su relación con la mente humana, no puede haber verdad en sí "absoluta", divorciada de todo propósito humano. Por otra parte, desde que toda verdad es fundamentalmente una creencia, una afirmación, un juicio que puede resultar falso, tiene que ser verificada. Y al verificarla, tratamos por un lado de distinguirla del error; y, por otra parte, de resolver el siguiente interrogante: ¿qué es lo que hace que un juicio, una creencia, una afirmación sea verdad?

A esta pregunta Dewey responde que en distintas ramas del saber, distintos son los métodos de verificación y distintos, por tanto, los elementos que contribuyen a la sanción de verdad. Pero en todas ellas, observa Dewey, hay un elemento común, a saber: el de que la verificación siempre está influida por las consecuencias a que dan lugar las creencias, las afirmaciones o los juicios. En todas ellas, sólo cuando las consecuencias de un juicio son aceptables dentro de los elementos de nuestro conocimiento, sólo entonces se considera ese juicio como verdad. Y este elemento común, el de las consecuencias de nuestras afirmaciones o creencias, es el criterio de verdad que emplea la lógica de Dewey, adoptado luego por las distintas tendencias de la escuela pragmatista.

Algunos de los elementos que forman el grueso de la doctrina en que descansa la lógica de John Dewey no son nuevos

aquí, según he notado por los juicios desfavorables que merecieron en esta Facultad y entre algunos estudiosos uruguayos, al ser conocidos a través de William James. Permítaseme sugerir, a este propósito, que sería interesante que naciera un poco de discusión. Pero debemos dejar esto para otra oportunidad; por hoy, nada más.

A. A. JASCALEVICH.