

La Crítica Pragmatista de la Cultura

Ensayos sobre el
Pensamiento de John
Dewey

CUADERNOS PROMETEO

25

Jose Miguel Esteban

EDICION ELECTRONICA

La Crítica Pragmatista de la Cultura

Ensayos sobre el Pensamiento
de John Dewey

José Miguel Esteban

Dra. Sonia Marta Mora Escalante
Rectora de la Universidad Nacional

Comité Editor:

Dr. Carlos Molina Molina
Dr. Luis Rivera Pérez
M.Sc. Gerardo Cordero Cordero
Lic. Carlos Morales Morales
Lic. Gerardo César Hurtado

© Departamento de Filosofía
Universidad Nacional, Heredia
Costa Rica

Teléfonos: (506) 277 3577 / Fax: (506) 277 3405
Correo electrónico: cmorales@una.ac.cr / mmoreira@una.ac.cr
Apartado Postal: 86-3000 (Heredia, Costa Rica)

Diseño de Portada: Mauricio Moreira Guzmán
Edición Digital: Mauricio Moreira Guzmán

191

D59E Esteban, José Miguel

La crítica pragmatista de la cultura: ensayos sobre
el pensamiento de John Dewey / José Miguel Esteban
-1ª.ed- Heredia, C.R.: Universidad Nacional,
Departamento de Filosofía, 2001
195 p.: 22 cm. – (Cuadernos Prometeo, ISSN
1409-3278; no.25)

ISBN 9968-26-008-8

1. Dewey, John, 1859-1952, 2. Cultura.
3. Filosofía moderna

A mis padres,
por tantos días de luz,
in memoriam

A Sergio Martínez,
por tantas sendas abiertas.

Agradecimientos

Deseo comenzar la secuencia de agradecimientos con mis amigos costarricenses Max Freund, Julio Ramírez, Carlos Morales y Carlos Molina, cuya hospitalidad, buen sentido y mejor hacer provocan que cada año desee volver a la Universidad Nacional de Costa Rica, donde en agosto de 1999 y mayo de 2000 fueron leídos como conferencias los ensayos que integran este libro.

Buena parte de mi orientación pragmatistas fue gestándose entre 1990 y 1992 en la Universidad de Birmingham junto a Chris Hookway, quien tuvo la suficiente paciencia para leer y discutir conmigo la Lógica de Dewey durante todo ese tiempo, capítulo a capítulo. Confío que el poso de aquellas conversaciones que Hookway pueda encontrar aquí no le decepcione del todo. Por José Luis Villacañas siento particular gratitud: su ayuda editorial en un momento muy delicado de mi vida profesional impidió mi definitivo abandono del pensamiento filosófico. Sin aquella edición de Liberalismo y Acción Social de John Dewey para Edicions Alfons el Magnànim de Valencia (1996) probablemente no estaría ahora practicando este género de escritura .

La Agencia Española de Cooperación Internacional y Quim Trè, diplomático mediterráneo en México y uno de los orquestadores de ese genial proyecto público destinado a incorporar de doctores españoles en universidades mexicanas, comparten parecida responsabilidad. A Ana María Chávez, directora de la Facultad de Humanidades de la UAEM, en Cuernavaca, le agradezco profundamente su confianza en mis posibilidades como docente e investigador en la república mexicana, tan fértil desde siempre

para universitarios peninsulares. Las dos personas que más han hecho para integrarme en el mundo filosófico latinoamericano son el guatemalteco Sergio Martínez y el uruguayo Carlos Pereda, ambos investigadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, una isla en la a veces inhóspita Ciudad de México. A Carlos Pereda le agradezco su cálida acogida y, sobre todo, su equidad. El segundo ensayo fue gestado a partir de mi participación en un curso de Sergio Martínez sobre Filosofía de la Tecnología. A Sergio, además de muchas lecturas e ideas, le debo el contacto con Max que hizo posible mis estancias en la Universidad Nacional de Costa Rica y con ello este mismo libro.

Estos ensayos fueron expuestos en su conjunto en un curso de doctorado organizado por mi antiguo profesor y amigo Vicente Sanfélix en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia en diciembre de 2000. Agradezco a los asistentes, estudiantes y profesores, y en particular a Sergio Sevilla, Juan Llinares, Julián Marrades, Mercedes Torrevejano, Manuel Jiménez, y, sobre todo, a Vicente, sus pertinentes críticas y sugerentes comentarios.

En su parte final, el libro ha sido posible gracias al proyecto Sentido y Vigencia del Pragmatismo en la Filosofía contemporánea (33105-H), concedido por Conacyt, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México.

Origen de los escritos

“Creencia y Acción en la Filosofía Pragmatista de la Religión”, “El Arte Pragmatista de Vivir: Ética y Estética como Experimentación”, primer y tercer ensayos de este volumen, fueron escritos expresamente para dos conferencias en la Universidad Nacional de Costa Rica(UNA). La introducción, “La Filosofía como Crítica de la Cultura”, aparece aquí por vez primera. El primer ensayo saldrá publicado con idéntico título y ligeras variaciones , en Tópicos (2000), la revista de la Universidad Panamericana de México. El segundo ensayo “Conocer y Transformar la Realidad: Investigación Científica y Tecnológica en John Dewey”, apareció en Diánoia XLV (1999), revista del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, con el título “La Ciencia como Tecnología en John Dewey”. Agradezco a Carolina Celorio, editora de Diánoia y a Héctor Zagal, editor de Tópicos, su autorización para reeditarlos aquí. El último ensayo procede de una conferencia en la UNA en agosto de 1999 , que será publicada en el número 54 de Praxis, completada con partes de “Pragmatismo Consecuente”, el estudio introductorio que en 1996 escribí para mi edición y traducción de Liberalismo y Acción Social y Otros Ensayos de John Dewey en Edicions Alfons el Magnanim de Valencia, a cuyos editores quiero expresar idéntico agradecimiento.

Abreviaturas

Los textos de John Dewey citados en estos ensayos corresponden a la edición crítica de su obra completa publicada por la Southern Illinois University Press, bajo la dirección editorial de Jo Ann Boydston : The Early Works, 1882-1898, 5 volúmenes; The Middle Works, 1899-1924, 15 volúmenes; The Later Works, 1925-1953, 15 volúmenes. Citamos con la abreviatura (EW, MW, LW) seguida por el volumen y la paginación en la edición crítica. MW6:78, por ejemplo, indica John Dewey, The Middle Works, volumen 6, pág. 78.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA DE LA CULTURA

I. Tres concepciones de la Filosofía	12
II. Experiencia, significado, cultura	19
III. Lo social como categoría filosófica	27
IV. La emergencia de la mente social	33
V. Los mapas de la crítica	44

CAP.1. CREENCIA Y ACCIÓN SOCIAL EN LA FILOSOFÍA PRAGMATISTA DE LA RELIGIÓN

I. Introducción	51
II. Religión, ciencia e incertidumbre	52
III. Religión, creencia y acción: Peirce y James	58
IV. La precariedad de la experiencia humana y la diferencia entre la religión y lo religioso en John Dewey	61

CAP.2. CONOCER Y TRANSFORMAR LA REALIDAD: CIENCIA, TECNOLOGÍA E INVESTIGACIÓN EN JOHN DEWEY

I. Introducción	75
II. Teoría y Supremacía Social	84
III. La concepción orgánica de la instrumentalidad	87
IV. Conocer y transformar la realidad	90
V. Práctica científica y tecnológica	96
(1) Causalidad y eficacia causal	96
(2) Lo conceptual y lo empírico	98
(3) Convergencia y Fabilismo	101
(4) Ciencia Pura y Ciencia Aplicada	102

CAP.3. EL ARTE PRAGMATISTA DE VIVIR: ÉTICA Y ESTÉTICA COMO EXPERIMENTACIÓN

I. Introducción	108
II. Los valores en el conocimiento experimental	109
III. La experimentación en los valores	119
IV. El arte de la experiencia y la experiencia del arte	135

CAP.4. DEMOCRACIA Y PARTICIPACIÓN: LA TEORÍA DE LA ACCIÓN SOCIAL EN JOHN DEWEY

I. Introducción	139
II. La gestación del Pensamiento Político de John Dewey	151
III. Pragmatismo consecuente	164
IV. Más allá de la honestidad	173

Introducción

La Filosofía como Crítica de la Cultura

Y quizá no exista mejor definición de cultura que aquella según la cual la cultura es la capacidad de ampliación constante del alcance y el ajuste de la propia percepción de significados.

John Dewey MW.9.131

I. Tres Concepciones de la Filosofía

Aunque la controversia acerca del objeto, la función y el método de la filosofía es tan antigua como la filosofía misma, en el siglo XX ha cobrado tal presencia que resulta improbable encontrar una discusión filosófica que no cuente con una metafilosofía como prolegómeno o, en la mayoría de los casos, como inevitable corolario. Lejos de mi intención realizar aquí una reconstrucción exhaustiva de esa controversia metafilosófica, ni siquiera limitándome a un periodo del siglo XX, pero sí quisiera al menos bosquejar algunas posiciones del campo de batalla antes de ofrecer mi lectura de la concepción de filosofía como crítica de la cultura, que debemos a John Dewey, pensador al que están dedicados estos ensayos.

Pese a su abierto sesgo interpretativo, es justo reconocer que debemos principalmente a Richard Rorty la recuperación de la filosofía de John Dewey más allá de la “provincia” norteamericana. Rorty practicó la filosofía analítica durante largos años. De hecho, fue el editor de un célebre volumen titulado *El giro lingüístico* (1967), una compilación programática de ensayos sobre la naturaleza y el método de la filosofía del análisis. Quince años después, en su libro *Consecuencias del Pragmatismo*, la figura de Dewey aparecía conspicuamente¹ junto a una interesante y heterodoxa reconstrucción de la metafísica del pensamiento analítico. En su opinión, en una generación, la filosofía analítica había pasado de venerar la figura del científico a seguir las prácticas del abogado: “La aptitud para redactar una buena defensa, conducir un interrogatorio abrumador o encontrar precedentes significativos es aproximadamente lo que los filósofos analíticos entienden por actitud específicamente filosófica”². En ese contexto, Rorty decidió abandonar las filas del análisis y anunciar el final de la filosofía y el advenimiento de una cultura postfilosófica.

Según Rorty, la filosofía no dispone de un dominio específico y puede entenderse en términos de crítica literaria y recreación estética de la propia subjetividad³. Dos son los orígenes que Rorty reclama para su concepción. En primer lugar, el perspectivismo de Nietzsche: la metafísica nietzschiana del artista que, en su opinión, desemboca en el esteticismo de Heidegger, el cual a su vez culmina en el deconstructivismo de Derrida. En

¹ R.Rorty: *Consecuencias del Pragmatismo* (trad. J.Miguel Esteban, Madrid: Tecnos, 1996). Aquí aparece el célebre ensayo “La Metafísica de Dewey”, en la que equipara Experiencia y Naturaleza a la concepción terapéutica de la filosofía del segundo Wittgenstein. Sobre la terapia wittgensteiniana y la metafísica deweyana véase más adelante.

² R.Rorty: *Consecuencias del Pragmatismo*, o.c., p. 309.

³ Véanse los ensayos 2 y 3 de este volumen.

⁴ Mi desacuerdo sobre el carácter no-metodológico del pragmatismo de Dewey se hará más que manifiesto en los ensayos que siguen.

segundo, cierta tradición pragmatista que Rorty prefiere limitar a lo que llama “pragmatismo no-metodológico”: James y Dewey⁴: “Considero a Nietzsche como la figura que más hizo por convencer a la intelectualidad europea de las doctrinas que formularon en Norteamérica James y Dewey [...], Ciertamente es que la versión del pragmatismo de Nietzsche nada tiene que ver con las esperanzas sociales características de James y Dewey. [Su perspectivismo] formaba aparte de un afán de percepción privada, lo que para él significaba pureza personal”⁵. Ahora bien, Rorty sólo puede defender que la cultura postfilosófica es una consecuencia del pragmatismo negando que la esperanza social que él detecta en James y Dewey forme parte de los desiderata de sus respectivas filosofías. Y somos muchos los pragmatistas que no estamos de acuerdo con Rorty en este punto y que, por consiguiente, rechazamos la identificación entre pragmatismo y pragmatismo rortiano⁶.

La sucesión establecida por Rorty entre Nietzsche, Heidegger y Derrida es harina de otro costal. El antisocrático Nietzsche jamás preconizó virtuosamente la filosofía, y bien podemos ver en su deseo de que el filósofo fuera una rara avis esa aspiración estética a la exaltación de la propia individualidad de la que nos habla Rorty. Y hay además otras buenas razones para pensar que esa interpretación del pensamiento nietzschiano pueda conducir al enmudecimiento de la filosofía. Nietzsche, encarnación de la llamada filosofía de la sospecha, pretendió haber desenmascarado la razón y el racionalismo filosófico como manifestaciones encubiertas de una irracional voluntad de poder. Pero no se trata de repetir aquí el viejo gambito anti-relativista, empleado profusamente en nuestro siglo por Putnam, Apel y Habermas e ideado ya por Platón en sus diálogos, sino de mostrar cómo desde aquí

⁵ R. Rorty: Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos (Barcelona: Paidós, 1994) p. 16

⁶ Véase más adelante, cap. 2, nota 6.

puede advenir el autosilenciamiento del filósofo. ¿Puede el mentiroso afirmar que, como todos, él también miente? La paradoja de la autorreferencia hace que la afirmación de relativismo o de irracionalidad sea el último acto heroico del filósofo denunciante de la filosofía qua filósofo: del vuelo vespertino de la lechuza de Minerva del que hablaba Hegel al canto del cisne de la filosofía que parece entonar Rorty. Y, si se me permite continuar con la imagen ornitológica, de la muerte del cisne al bello despliegue de plumas de un creciente número de aves, muchas ya para que les convenga la apelación nietzschiana de rara avis. A la virulencia de la crítica a la modernidad no ha seguido tanto el enmudecimiento de la filosofía como la efusión literaria del filósofo convertido en esteta de la autoafirmación personal o de-constructor de las escrituras filosóficas⁷

Si Rorty reconstruye su posición metafilosófica como una convergencia entre el pensamiento postnietzschiano y el pragmatismo norteamericano, W.V. Quine lo hace señalando la fusión entre este último y el positivismo lógico⁸. Del positivismo lógico toma Quine la aspiración kantiana de colocar a la filosofía en la senda segura de la ciencia,

⁷ MacIntyre habla de tres personajes característicos de nuestra cultura moral: el esteta rico, el terapeuta y el burócrata. (Curiosamente, esos personajes son la contrapartida del filósofo deconstructivista con alma de artista, el seguidor del segundo Wittgenstein con alma de terapeuta y el filósofo analítico con alma de abogado). El primero de ellos, el esteta rico, es alguien que busca fines en los que emplear los medios de los que anda tan sobrado, “cuyo interés es mantener a raya la clase de aburrimiento que es tan característica del ocio moderno inventando conductas en otros que serán respuesta a sus deseos, que alimentarán sus saciados apetitos” (Tras la Virtud, Barcelona: Grijalbo, 1987, p. 42). ¿No podríamos ejemplificar aquí al pensador que, aburrido de la filosofía porque no satisface sus deseos últimos, ve en los demás pensadores la causa de su aburrimiento y los reinventa como refinados estetas con los que competir? Quizá sea llevar las cosas un poco lejos, aunque confieso el espectáculo descrito me resulta particularmente deprimente. Pero quizá hemos de invertir la apreciación y pensar que los diagnósticos de los filósofos de la sospecha son en realidad síntomas de la enfermedad que ven en los demás. Como afirma MacIntyre, desmascarar la arbitrariedad en los demás siempre puede ser una defensa contra descubrirla en uno mismo (A. MacIntyre: o.c., Barcelona: Grijalbo, 1987, p. 99)

⁸ Véase, entre otros, W.V. Quine, “Pragmatism’s place in Empiricism”, reimpresso con el título “Five Milestones of Empiricism) en *Theories and Things*

aunque reniega de sus dogmas: analiticidad y reductivismo⁹. Además del rechazo o relativización de las dicotomías analítico/sintético y conceptual/empírico, o de la inadmisión de la doctrina lingüística de la verdad lógica, Quine toma del pragmatismo americano cierta propensión a pensar la relación entre sentido común y ciencia en términos de continuidades, así como un innegable naturalismo - plasmado en su célebre afirmación de que no hay exilio cósmico o filosofía primera, previa a la ciencia, que fundamente a ésta. La naturalización de la epistemología es la propuesta quineana para convertirla en un capítulo de la ciencia natural. Según Quine, lo único que diferencia ciencia y filosofía es el grado de generalidad de la última, si bien característicamente entendida en términos de ascenso semántico.

Con todo su pragmatismo, predomina en Quine una concepción de la filosofía sesgada hacia las ciencias duras, esto es, hacia la ciencia física y las disciplinas supuestamente reductibles a ésta¹⁰. Si en el caso de la interpretación rortiana de la filosofía postnietzschiana llegáramos a la estetización o conversión de la filosofía en literatura, en el caso de la interpretación quineana de la filosofía positivista llegamos a la disolución de la filosofía en la ciencia empírica. En ninguno de ambos casos, la asimilación de la filosofía pragmatista ha bastado para evitar la escisión entre las dos culturas, i.e, cultura humanística y cultura científica, señalada por el crítico británico C.P. Snow¹¹.

En mi opinión, la concepción deweyana de la filosofía como crítica de la cultura puede superar, entre otras serias rupturas culturales, esa misma escisión. Pero, antes de

⁹ Véase W.V. Quine: "Dos Dogmas del Empirismo", en Desde un Punto de vista Lógico (Barcelona: Ariel-Orbis, 1984)

¹⁰ Ver infra ensayo 3, p. 59

¹¹ C.P. Snow The Two Cultures (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)

entrar en esa concepción, habremos de abordar siquiera brevemente la metafilosofía de Ludwig Wittgenstein, para quien, contrariamente a Quine, la filosofía es algo que está por encima o por debajo, pero nunca al lado de las ciencias naturales.

La ausencia de sistematicidad de la filosofía del “segundo” Wittgenstein es un arma de doble filo: de sus aforismos pueden reconstruirse muchas posiciones, entre otras las mismas que dichos aforismos dicen refutar. Pero daremos por hecho que, para Wittgenstein y sus seguidores, la tarea de la filosofía es curar las enfermedades que el filósofo provoca en sí mismo por su obcecado intento de transgredir los límites del lenguaje. Si la autoconcepción de la filosofía del *Tractatus* conducía al silencio místico, siguiendo los peldaños de su finalmente desechable escalera lógica, el segundo Wittgenstein deja para la filosofía una función terapéutica residual. Si los problemas de la filosofía surgen cuando el lenguaje se va de vacaciones, la función de la filosofía habrá de ser acompañar al filósofo de vuelta al trabajo, a la no-filosofía. El filósofo ha de traer de vuelta al compañero perdido, pero eso sí, reemprendiendo el regreso por los mismos vericuetos del camino en que se extravió. La actividad de la filosofía consiste así en volver a esa fatal especulación, por mucho que se diga que su ánimo es deshacer los nudos o enseñar a la mosca el cuello de la botella donde se metió. Coincido con Putnam que esta visión de la propia actividad filosófica resulta particularmente arrogante¹². Creo que no deberíamos olvidar que si algo comparten el primer y el segundo Wittgenstein es la pretensión de haber resuelto

¹² Véase J. Miguel Esteban: “Argumentos Wittgensteinianos en la Filosofía de Putnam”, en V. Sanfélix (ed.): *Acerca de Wittgenstein* (Valencia: Pre-textos, 1993). Curiosamente, también el altivo Nietzsche llamaba a sus colegas “moscas”(véase “De las moscas del mercado”, en su *Zaratrusta*)

definitivamente todos los problemas de la filosofía. Algo bastante ajeno al espíritu falibilista que, como ahora Quine, Dewey ya reclamaba también para la filosofía¹³.

La metafilosofía de Wittgenstein resulta pues precisamente la opuesta al programa naturalista. Según Wittgenstein, la búsqueda de generalizaciones de amplio alcance explicativo es sólo indicio de un prejuicio tan ancestral como la filosofía misma: la predilección por el método científico-natural. Wittgenstein estaba convencido de que los “malentendidos” de la filosofía advienen cuando esa predilección se torna en obsesión por la semejanza: “Los filósofos tienen constantemente ante la vista el método científico-natural y se sienten irremediamente tentados a plantear y dar respuesta a las cuestiones del modo en que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y es fuente de la oscuridad más completa”¹⁴. El síntoma de la enfermedad metafísica es para Wittgenstein el ansia de generalidad.

Como ya adelantábamos, los aforismos de Wittgenstein no son siempre consistentes entre sí. En el célebre párrafo 126 de las Investigaciones Filosóficas, Wittgenstein establece que la filosofía puede únicamente aspirar a sacarlo todo a la luz, tesis que suena a la teoría de Heidegger de la aletheia o la verdad como des-ocultación, así como a su concepto del claro o Lichtung, demasiado prolija para exponerla aquí. Baste señalar que lo que en Heidegger es “pensar la apertura al mundo”, parece ser en Wittgenstein visión

¹³ Compárense las opiniones que Quine sostiene sobre Dewey y Wittgenstein: “Filosóficamente estoy unido a Dewey por el naturalismo que dominó sus tres últimas décadas. Con Dewey admito que conocimiento, mente y significado son parte del mismo mundo con el que ellos tienen que ver, y que han de ser estudiados con el mismo espíritu crítico que anima la ciencia natural [...] “Mientras Dewey escribía en esta vena naturalista, Wittgenstein estaba aun estancado en su teoría del lenguaje-copia”(W.V. Quine: La Relatividad Ontológica (Madrid: Tecnos, 1974), pp. 44-45).

¹⁴ L. Wittgenstein: The Blue Book, (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), p. 39

sinóptica, *Weltanschauung*: “La representación sinóptica produce la comprensión que consistente en ver “conexiones”. De ahí la importancia de encontrar e inventar casos intermedios. El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas (¿Es esto una *Weltanschauung*?)”¹⁵.

Y no obstante, para un pragmatista como Dewey, el mismo Wittgenstein que denunciaba a los filósofos cautivos de una imagen seguiría siendo prisionero de una imagen. Y no de una imagen cualquiera, sino una imagen todopoderosa, la imagen de las imágenes: la supuesta primacía de lo visual. En los ensayos que siguen defenderé que lo propio de la *Weltanschauung* no es el modo en que vemos las cosas, sino el modo en que las hacemos. No es sorprendente que para Wittgenstein la filosofía deje las cosas tal como están¹⁶.

II. Experiencia, Significado, Cultura

A diferencia de Wittgenstein, Dewey no podría aceptar que la filosofía deje las cosas como están, y probablemente éste es el principal rasgo de su concepción de la filosofía como crítica de la cultura: su decidida vocación de intervención social¹⁷. Con todo, hacia el final de su vida, reconocía – a mi parecer con excesiva modestia- las limitadas repercusiones de su pensamiento. En el texto que sigue. Dewey resume el mejor servicio que puede prestar una teoría filosófica, a partir del reconocimiento de su inserción en una

¹⁵ L. Wittgenstein: *Investigaciones Filosóficas* (México: Crítica, 1988), parágrafo 122.

¹⁶ *Ibid.*, &126.

¹⁷ Véase el último ensayo de este volumen, donde hilvano una breve biografía de Dewey sobre el tópico de la intervención social del pensamiento.

forma cultural de vida : “La filosofía no puede resolver problemas serios, salvo aquellos que surgen de diferentes hábitos lingüísticos y que pueden ser debidamente planteados mediante el análisis. Si los problemas básicos sólo pueden resolverse allí donde surgen, a saber, en las condiciones culturales de nuestra vida en asociación, y si la filosofía es fundamentalmente una crítica que saca a la luz esos problemas y les da la claridad propia de una formulación precisa; y si, tras la formulación, la filosofía no puede hacer más que señalar el rumbo que la acción inteligente ha de tomar, entonces el mejor servicio que cualquier teoría filosófica puede prestar es precisar y explicitar el sentido de esos problemas. La crítica mediante el toma-y-daca de la discusión es un agente indispensable para efectuar esa clarificación. La discusión es comunicación y es sólo gracias a la comunicación que las ideas se comparten y se convierten en un haber común. ” (LW.14:89)

Pero pese a toda la modestia de Dewey, de este texto no parece desprenderse la futilidad de la filosofía. Reparemos en que, como Wittgenstein, Dewey declara que la filosofía “saca las cosas a la luz”. Podemos emplear distintas metáforas para seguir caracterizando la actividad filosófica. Ciertamente es que algunas de estas metáforas parecen sugerir que la filosofía, según la feliz expresión de Wim Wenders, no modifica el estado de las cosas: “señalar las conexiones” (Wittgenstein), o “ver cómo las cosas encajan entre sí” (Sellars). Pero, siguiendo la metáfora de Dewey, una vez traídas a la luz, las cosas no siguen como estaban. “Sacar las cosas a la luz”, formular o hacer-ver el problema, es proporcionar una comprensión sinóptica y relacional para el saber-hacer: según la metáfora de Dewey, la filosofía realiza un mapa del terreno apto para la crítica [a ground-map of the province of criticism, establishing base lines to be employed in more intricate triangulations.” [LW.1.309]) En un sentido trivial, podemos decir que el mapa deja las cosas como están,

claro. Pero un mapa es todo menos una copia: es la conversión de un fragmento de lo existente en un conjunto articulado de posibilidades de actuación.

De modo que lo que en Wittgenstein era la principal debilidad de la filosofía, su pretensión de generalidad, se convierte para Dewey, debidamente interpretada, en una de sus virtudes. La generalidad a la que aspira la crítica deweyana de la cultura no es la que se alimenta de una sola clase de ejemplos, sino la que aspira a una comprensión sinóptica y relacional de la existencia. Y el lector tendrá razón si sospecha que aquí hay metafísica encerrada. Una metafísica regida por un concepto de cultura constitutivamente articulado sobre la idea de lo social.

La concepción deweyana de la filosofía como crítica de la cultura emerge de una metafísica naturalista que hoy puede parecer obsoleta y oscura. Como en otras partes de este libro¹⁸, intentaré realizar una interpretación de esta metafísica, contenida principalmente en *Experience and Nature*, que resulte menos estridente a oídos contemporáneos. Señalábamos anteriormente que uno de los propósitos de Dewey al equiparar filosofía con crítica de la cultura era restablecer la comunicación entre las dos culturas, la humanística y la científica. Resulta plausible conjeturar que el motivo que impulsa a Dewey a acudir a una metafísica naturalista para respaldar esa equiparación es su deseo de superar una dicotomía que subyace a la ruptura entre ambas culturas. Me refiero a la dicotomía entre lo natural y lo social. Es con vistas a restaurar la continuidad entre lo social y lo natural que Dewey apela a una metafísica naturalista que, concebida como una teoría de los rasgos más genéricos de la existencia en cuanto existencia (LW1:50), no puede

¹⁸ Véase infra cap. 2, nota 21.

excluir de su objeto de estudio las instituciones culturales. Pero antes de abordar esa metafísica, y por engorroso que resulte, algo hay que decir sobre el concepto de cultura que maneja Dewey.

Dado el siglo en que nació, Dewey sin duda acusó el influjo de la aproximación antropológica al fenómeno de la cultura. De hecho, una lectura poco informada podría sugerir la errónea impresión de que Dewey se adhiere a la recurrida definición de cultura proporcionada por el antropólogo británico E.B. Tylor, según la cual, “la cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre como miembro de la sociedad”¹⁹. Gustavo Bueno ha denominado perspectiva gnoseológica o epistemológica a esta idea de cultura como totalización objetiva que, pretendiendo ajustarse al formato nomotético del positivismo²⁰, conformó la idea moderna de cultura objetiva, frente a la cultura subjetiva propia de la persona culta o cultivada.

Cierto es que Dewey cita la definición tyloriana de cultura en el capítulo segundo de *Experience and Nature*. (LW.1.42), aunque seguidamente criticará la yuxtaposición exclusivamente epistemológica entre los diferentes compartimentos señalados por Tylor. Dewey denuncia numerosas veces el reduccionismo explícito en ese enfoque de la cultura vertebrado sobre estadios evolutivos fijos y orientado por la asimilación de las ciencias

¹⁹ E.B Tylor, *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Culture*. London: John Murray, 1903.

²⁰ Véase Gustavo Bueno, *El Mito de la Cultura*, (Barcelona: Prensa Ibérica, 2000), pp. 95 y ss. Bueno explica el carácter no-redundante de la idea de “todo complejo” en Tylor distinguiendo entre momentos atributivos y momentos distributivos de ese todo, correspondientes a categorías y esferas culturales.

sociales a las físicas. Análogamente, otra de las críticas que Dewey vierte sobre el concepto de cultura en Tylor es que, pese a ocuparse de la importancia del mito, de la magia, de los ritos, etc., en la vida primitiva, olvida su influencia axiológica sobre las conformaciones culturales, debido presumiblemente al perfil gnoseológico del concepto tyloriano de cultura²¹. Ese olvido se revela, por ejemplo, en el uso acrítico y peyorativo que Tylor hace del término animismo.

No es casualidad que sea precisamente a la antropóloga Ruth Benedict a quien Dewey apela para criticar esa interpretación del animismo²². Ruth Benedict fue discípula de Dewey y de Boas, a cuyo particularismo histórico Dewey también recurre frecuentemente para ilustrar un concepto no tyloriano de cultura. Benedict estableció convicentemente que todas las culturas eran patrones de vida igualmente válidos que habían evolucionado bajo muy distintas condiciones históricas y materiales. Como Franz Boas, Ruth Benedict estableció una interesante correlación entre cultura e individuo. Ambos son patrones o pautas más o menos consistentes de conocimiento y acción. De hecho, Dewey no se resistió a citar a otro antropólogo, Malinowski, para quien "la cultura es al mismo tiempo psicológica y colectiva". Profundizaré en este punto algo más adelante, al hablar de la emergencia de la mente social.

²¹ Quizá a ese perfil predominantemente epistemológico atribuir ese abuso del método comparativo (Véase, por ejemplo, John Dewey, *Interpretation of Savage Mind*, en MW.2.40) que puede llevarnos a equiparar apresuradamente algunas esferas de distintas totalidades culturales y establecer la superioridad evolutiva de la cultura occidental, hacia la cual todas las totalidades culturales sometidas al proceso civilizatorio deberían converger. E.B. Tylor es el caso paradigmático de una concepción del proceso civilizatorio que invoca las leyes del desarrollo mecánico como base del estudio de las culturas, de manera que la diversidad cultural aparece como mera pluralidad diacrónica o de estadios. La antropología se convierte así para Tylor en taxonomía regulada por algunas de las esferas culturales de la delimitación totalizadora propia de la civilización occidental

²² Véase *Iw.14.194*.

Frente al evidente reductivismo etnocentrista que se desprende del concepto antropológico de cultura reflejado en la definición de Tylor, la crítica humanística más germanófila ha solido optar por el concepto de cultura como Bildung o formación propia de las Ciencias del Espíritu²³. Sin duda, y bajo la influencia de Hegel, la filosofía deweyana de la educación recoge al menos parte de ese ideal humanístico: “La cultura en este sentido describe el ideal humanista de educación. Frente al naturalismo, el humanismo insiste en que los auténticos factores de la educación han de encontrarse en contacto con la historia pasada de la humanidad, y en particular con la expresión que dicha humanidad ha dejado en la literatura y en el arte. Desde este punto de vista, la ciencia natural tiene importancia educativa, pero no por lo que nos diga sobre el presente, sino porque algunos de los grandes descubrimientos y leyes deben ser conocidas si es que hemos de estar familiarizados con lo mejor del pasado” (MW.6.405) .

Según Dewey, el concepto de Bildung se inserta más en esta cultura literaria que en un auténtico ideal humanista: “Históricamente, esta concepción de cultura no desciende tanto del humanismo renacentista como de la reacción alemana contra Rosseau ... Bildung, la formación deliberada de la personalidad humana a través de la asimilación de los productos espirituales del pasado, se convirtió en el estándar y la meta de la educación, en contraste con la apelación a los instintos innatos y brutos que definen la naturaleza, frente a la Bildung”

²³ Sobre el carácter hegeliano del concepto humanístico de Bildung o formación, véase H.G. Gadamer. Verdad y Método, (Salamanca: Sígueme, 1999), p. 38 y ss. El traductor añade una nota sobre la traducción de Bildung como formación que resulta de sumo interés: “El término alemán Bildung, que traducimos por formación significa también la cultura que posee el individuo como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno. Bildung es pues tanto el proceso por el que se adquiere cultura como esta cultura misma en cuanto patrimonio del hombre culto” (nota 11, p. 38).

Ahora bien, pese a todo su naturalismo, Dewey reconoce entre las virtudes de esta concepción de la cultura como Bildung el énfasis en lo social y en la subordinación de lo puramente individual. “La concepción más amplia de la cultura como ideal educativo se alcanza en el factor social implícito en la definición humanista. Lo único cuestionable de esa definición no es su fin, sino su exclusiva confianza en la literatura y en la historia para alcanzar ese fin ... desde un punto de vista amplio, la cultura puede ser definida como el hábito mental que percibe y estima todos los asuntos por referencia a sus implicaciones sobre los valores y los objetivos sociales”(MW.6.405).

Al final de su vida, Dewey confesaba que debió haber titulado su obra metafísica *Cultura y Naturaleza*, y no *Experiencia y Naturaleza*, convencido como estaba de que el término experiencia era ya moneda demasiado gastada por la epistemología de la pasividad como para resultar adecuado a los propósitos filosóficos de su pragmatismo. Consecuentemente, el concepto de cultura adecuado a dichos propósitos no está sujeto, como el de Tylor, a un perfil exclusivamente epistemológico “Cuando hablamos de cultura en vez de experiencia, no es verosímil identificar la cultura en todas sus relatividades exclusivamente como un modo de conocer, pues se trata de un asunto relacionado con los modos de hacer y usar posibilitado por la naturaleza de las cosas. El hombre no se enfrenta a la naturaleza como un centro solitario de experiencia, sino como un organismo cultural”²⁴.

En la nueva introducción para la revisión de *Experiencia y Naturaleza* que Dewey, ya nonagenario, no alcanzó a escribir, como era su deseo, encontramos algunas afirmaciones ciertamente iluminadoras con respecto a ese concepto de cultura: "En su

²⁴ Sydney Hook, *Introducción a Experience and Nature*, en *lw.1. xiii*.

sentido antropológico, el sustantivo cultura designa ese vasto rango de cosas experimentadas en una irrestricta variedad de formas. Como nombre, posee precisamente ese corpus de referencias sustanciales que experiencia, como sustantivo, ha perdido. Hacen referencia a ese corpus los artefactos que caen bajo la categoría de lo material, así como las operaciones con y sobre cosas materiales. Los hechos referidos por cultura, también incluyen todo el corpus de creencias, actitudes, disposiciones que son científicos y morales, y que, como una cuestión de hecho cultural, deciden los usos específicos en que se emplearán los constituyentes materiales de la cultura y que, consiguientemente merecen, hablando en términos filosóficos, el término de ideales (o incluso espirituales, si se le da a ese vocablo un uso inteligible). Se trata de una consideración filosófica de primer orden: la cultura incluye lo material y lo ideal en sus interrelaciones recíprocas y, a diferencia del uso predominante de experiencia, cultura designa también en sus interconexiones recíprocas, la inmensa diversidad de los asuntos, intereses, preocupaciones y valores que quienes compartimentalizan la cultura colocan bajo los casilleros de religión, moral, política, estética, economía, etc. En lugar de separar y aislar los muchos aspectos de la vida común, el término cultura los integra en su unidad humana y humanística- un servicio que el término experiencia ha dejado de prestar " (LW.1.363)

Pace Dewey, no reemplazaré en las páginas que siguen experiencia por cultura, sobre todo porque, como podrá verse, Dewey siempre puso especial cuidado en distinguir su término experiencia de otros usos mucho más restringidos²⁵. Pero sí deseo hacer énfasis en que de la noción antropológica de cultura por la que Dewey aboga en este último texto

²⁵ Véanse en particular los capítulos 1 y 3, donde por lo demás también se aborda el topos deweyano de la relación entre lo ideal y lo real en las experiencias morales y religiosas.

parece seguirse el siguiente corolario: “quizá no exista mejor definición de cultura que aquella según la cual la cultura es la capacidad de ampliación constante del alcance y el ajuste de la propia percepción de significados” (MW.9.131)

III. Lo Social como Categoría Filosófica

De lo afirmado en el anterior epígrafe se desprende que, para Dewey, si la comunicación y ampliación de significados por medio de procedimientos comportamentales es el rasgo característico de la cultura, lo es también por implicación de lo social: “La sociedad no sólo sigue existiendo por la transmisión, por la comunicación, sino en la transmisión, en la comunicación. Hay algo más que un nexo verbal entre las palabras común, comunidad y comunicación. Los hombres viven en una sociedad en virtud de las cosas que tienen en común, y la comunicación es el modo en que llegan a poseer esas cosas en común” (MW.9:7) ²⁶

Si cultura es lo que la sociedad comunica, para que la crítica de la cultura sea viable, lo social no puede concebirse como un constructo que, en última instancia, sea reductible a un mero agregado de cuerpos externamente asociados. Es necesario articular la crítica sobre la primacía de la categorías de relación y comunicación. Y, pese a su pasado hegeliano²⁷, Dewey no discurre sobre la relación en términos abstractos, sino que, como buen empirista, aporta un buen número ejemplos concretos que apuntan a lo social como categoría filosófica

²⁶ El subrayado es mío. Reparemos en que esta caracterización es totalmente compatible con la definición de cultura proporcionada por un naturalista como Tyler Bonner: “Por cultura entiendo la transferencia de información por medios conductuales y, de un modo más particular, en virtud del proceso de enseñanza y aprendizaje” (La Evolución de la Cultura en los Animales, Madrid: Alianza, 1982, p. 18).

²⁷ Véase infra cap 5, nota 13.

inclusiva. Un breve texto titulado precisamente así, “The Inclusive Philosophical Idea”, nos servirá de camino donde hacer confluir otras sendas del pensamiento de Dewey.

La primera tesis que Dewey aduce en el camino hacia la categoría filosófica de lo social tiene un tono bastante epistemológico: no sabemos si Dios puede aprehender lo simple *sub specie aeternitatis*, pero para el hombre el conocimiento lo es de las relaciones. No podemos conocer un objeto o una propiedad aisladamente, independientemente de sus correlaciones con otros objetos o propiedades, lo cual viene a ser decir que nuestro conocimiento es inferencial: entiéndase al modo conexionista de las ciencias cognitivas, o como hacía Peirce cuando aludía al carácter semiótico del pensamiento humano, o como hacía Dewey al apelar a la triangulación. “Como nervio de la ciencia, la relación versa sobre la asociación entre cosas. En vista de este hecho, reparamos en que las cualidades de las cosas asociadas sólo se presentan en su asociación, pues sólo en la interacción se desencadena y actualizan las potencialidades”(LW.3.42). El vocabulario aristotélico de actualización de potencialidades no debería amedrentarnos. Dewey está señalando que el objeto del conocimiento es un haz de disposiciones²⁸, de propiedades entendidas como potencialidades, como posibilidades de actuación. Estas disposiciones sólo pueden ser efectuadas o verificadas en interacción, según ciertas asociaciones. Dewey anticipa aquí el tratamiento contemporáneo de los condicionales contrafácticos, aunque el nunca los denominó así.

Los condicionales contrafácticos son aquellos expresados en modo subjuntivo y que, por ende, involucran cierta indeterminación dentro del ámbito de la lógica extensional. Por

²⁸ Véase cap. 2, IV.

ejemplo, “Si los chinos no hubieran interrumpido su aventura marítima en el oriente africano en el siglo XIV, la composición racial de África sería diferente”. En términos de la lógica extensional, dado que el antecedente no remite a una condición fáctica, el valor de verdad del condicional queda indeterminado. W.V. Quine considera los contrafácticos, junto con la cita indirecta, como una parte del idioma dramático y no del idioma científico. Pero Nelson Goodman ha demostrado que el problema alcanza a prácticamente todos los predicados científicos, lo cual significa que toda adscripción de propiedades es disposicional o subjuntiva. El caso de las disposiciones en sentido estricto es claro. “X es combustible”, significa “Si a X se le aplicase fuego, ardería”. Pero lo mismo cabe decir de “La luz X es blanca”: “Si X atravesara un prisma, se descompondría en los colores del arco iris”. Según Goodman, una solución adecuada al problema de los contrafácticos nos indicaría al menos como responder al problema de la relación causal y nos alumbraría el significado de la potencialidad²⁹. Según Dewey, lo característico de estas construcciones contrafácticas es su condición de planes que pueden revisarse o “atrincherarse”, en términos de Goodman, según su operatividad³⁰. Veamos un ejemplo.

El término “hidrógeno”, comenta Dewey, apunta a la propiedad de esa sustancia o “elemento” de generar, si lo combináramos con oxígeno, agua (hidro-geno). Esa propiedad es disposicional y queda expresada en un condicional contrafáctico: Si dos moléculas de X

²⁹ Véase N. Goodman: *The Problem of Counterfactual Conditionals*, en L. Linsky (ed.) *Semantics and the Philosophy of Language* (Urbana: University of Illinois Press, 1952), p. 231. Con su habitual voluntad de escandalizar, Goodman llega a decir que el antecedente del contrafáctico es falso, por lo que en todos extensionales todos los contrafácticos sería verdaderos. Pero todos, incluido Goodman, pensamos que hay algunos condicionales contrafácticos “menos falsos” que otros. “Si Labastida hubiera obtenido el triunfo electoral en julio del 2000, el PRI no hubiera entrado en crisis”, obtuviera un triunfo electoral en Francia, aplicaría una política migratoria racista” es, sino verdadero, si “menos falso” que “Si hubieras visitado Cuernavaca en mayo, habrías pasado frío”.

³⁰ Sobre este punto véase Sleeper, LW 14.xvi.

entraran en contacto con una de Y, se produciría agua. Pero además, conocemos todo un rango de asociaciones o disposiciones [modes of behaviour] conjuntas del hidrógeno: se desprendería si entrara en contacto con un metal activo, forma parte de la composición de los ácidos, por lo que en una disolución acuosa ácida se disociaría como un ión H^+ , y esta disolución acuosa enrojecería el papel de tornasol y resultaría corrosiva si fuese vertida sobre materia orgánica o inorgánica, además de tóxica si la ingiriese un ser vivo en cantidades suficientes. Ese rango de disposiciones se traduce en un plan estructurado de operaciones.

También para Peirce, como para Dewey, los condicionales subjuntivos tienen el carácter de un conjunto de planes, de ordenamientos de los hechos con vistas a su pertinencia para el problema planteado. Es un error pensar en su valor de verdad en términos de correspondencia con los hechos: “La pregunta sobre lo que ocurriría bajo circunstancias que no son las actuales no es una cuestión de hecho, sino de ordenamiento más diáfanos de los hechos”³¹ En mi opinión, lo que subyace a la estructuración disposicional del objeto de la ciencia no es otra cosa que la máxima pragmática³² de Ch.S.Peirce. Según Peirce, conocemos las cosas por el haz de consecuencias que su actuación provoca en la experiencia posible. A partir de las interacciones entre las cosas en nuestra experiencia, va formándose un tejido de relaciones evidenciales o semióticas. Unas cosas se convierten en evidencia o signo de otras, tejiéndose así una especie de red neuronal o sináptica. G. Deledalle ha señalado con bastante perspicacia una manera de vincular la semiótica y la ontología de Peirce con la teoría química. “La clave del pensamiento de

³¹ Ch.S. Peirce, “Cómo clarificar nuestras ideas”, en J.Vericat. El hombre, un signo. (Barcelona. Crítica, 1988, p. 213).

³² Sobre la máxima pragmática de Peirce, véase infra, caps. 1 y 2.

Peirce es la química. Los elementos constitutivos del *contínuum*, por discretos que sean, no son atómicos, como lo son para Wittgenstein, sino que tienen “valencias” que les permiten asociarse a los demás elementos y constituir y reconstituir el *contínuum* espacial, temporalmente y mentalmente³³. No es ésta la primera aplicación del concepto de valencia fuera de la química³⁴. El fundador de la psicología ecológica, James.J Gibson, retrotrae su concepto de *affordance* al concepto de valencia de un objeto: las características de un objeto que invitan, exigen o muestran posibles comportamientos en relación con otros objetos

Aunque Dewey no llega a hacer uso del término valencia, y pese a que no desarrolla las consecuencias experimentales o actualización de las potencialidades del hidrógeno del modo en que lo hemos hecho, creo que la analogía señalada puede hacernos entender mejor la tesis general de Dewey: “la manifestación de potencialidades varía con el modo y el rango de la asociación ... de las consecuencias efectuadas en todo un rango de modos de comportamiento conjunto” (LW3:41-42). Resulta claro que nuestro conocimiento de una cosa es directamente proporcional al número y la diversidad de asociaciones en los que esa cosa entra: cuanto más complejas sean las asociaciones, más son las potencialidades desencadenables, verificables. En el fondo, la tesis ontológica de Dewey es bastante simple: Las cosas existentes se nos presentan en rangos más restringidos y más amplios de asociación.

Pero recordemos que Dewey busca una categoría filosófica inclusiva. Y la tesis metafilosófica parece desprenderse del modo siguiente: (1) la investigación filosófica versa

³³ G.Deladalle: *Leer a Peirce Hoy* (Barcelona: Gedisa, 1996), p. 92 y 93.

³⁴ De hecho, y para apoyar nuestro ejemplo del hidrógeno, cabe recordar que valencia química es precisamente la capacidad del átomo de un elemento de combinarse con un átomo o más de hidrógeno para reemplazarlos.

sobre el rango más general; (2) lo social es según Dewey el rango más genérico de asociaciones existente y empíricamente cognoscible; por lo tanto, (3) lo social es la categoría filosófica incluyente.

A mi entender, al adoptar (1) Dewey entronca abiertamente con la tradicional concepción filosófica sobre el alcance de la metafísica. Recordemos que para Aristóteles la ciencia se remonta hacia lo general desde lo particular, y que la metafísica, la ciencia buscada, es la ciencia de lo más general. Ralph Sleeper ha señalado convincentemente un giro aristotélico en el pensamiento deweyano. En su opinión, la metafísica de Dewey exige una “reconstrucción de la doctrina aristotélica de las esencias en términos de rasgos genéricos de las existencias y un organon absolutamente empírico y existencial, así como una ontología extensional como la que más tarde presenta en su *Lógica*”³⁵. Como hemos visto, el propio Dewey rebajaría al final de su vida las pretensiones de su filosofía, pero la idea de que lo único que puede hacer la metafísica es trazar un mapa con los rasgos más genéricos de la existencia no desaparecerá³⁶. Dewey asume pues (1) y se preocupa de proporcionar evidencia para (2) y realizar la inferencia hacia la tesis metafísica (3).

¿Pero qué significa que lo social es el rango más genérico de asociaciones existente y empíricamente cognoscible? Para determinar la categoría filosófica de lo social, Dewey hace un análisis de los diferentes modos de asociación presentes en la experiencia: lo físico, lo biológico y lo psicológico. Lo social emerge de las distintas asociaciones en cada uno de los tres niveles, pero no es reductible a éstas. Los hechos sociales, comenta Dewey, son

³⁵ Sleeper 94.

³⁶ MW “The Subject Matter of Metaphysical Inquiry”, p. 9.

también hechos naturales: hechos físicos, hechos biológicos y hechos psicológicos. Como veremos, los niveles asociativos de lo físico, lo biológico y lo psicológico operan como factores en el nivel de lo social, cuya reorganización propicia un mayor número de interacciones y, por consiguiente, un nuevo grado de complejidad determinante de su significación en la experiencia humana.

Ahora bien, a partir de la primacía filosófica que Dewey concede a lo social, alguien podría verse tentado a concluir que Dewey sustenta el relativismo sociológico propio del constructivismo radical, propio de quien afirma que la ley de gravedad de la física, las leyes de Mendel en biología o la ley de Müller-Lyer en psicología, por ejemplo, no son más que constructos sociales. El siguiente texto de Dewey es bien explícito al respecto: “ Lo que de aquí se sigue no es que [lo físico, lo vital y lo mental] no tengan ninguna existencia describible fuera de lo social, sino que, en la medida en que figuran y operan fuera de esa extensa interacción que forma lo social, no revelan esa plenitud de significado y amplitud de alcance de la que tradicionalmente se ha ocupado la filosofía” (LW3:49) . Algo debería quedar claro pues desde ahora: Dewey no está defendiendo la primacía de lo social como categoría de la física o de la biología, sino de la filosofía.

IV. La Emergencia de la Mente Social

En cierto sentido resulta una trivialidad decir que lo físico interactúa con lo biológico y lo psicológico en la configuración de lo social. Robert Ardrey³⁷ nos han enseñado que fue

³⁷ Robert Ardrey: La Evolución del Hombre. La Hipótesis del Cazador (Madrid:Alianza, 1979).

la erupción del Ngorongoro en Olduvai la que provocó la sequía del Plioceno que hizo al homínido bajar del árbol en busca de alimento y que acabó por convertirlo en un ser omnívoro. La actividad de la caza propició a su vez un lento cambio anatómico en el pie humano y el cambio funcional de la locomoción bípeda, y con él la liberación de las manos, la fabricación de instrumentos y, en definitiva, la conversión del hombre en animal cultural. Así pues, lo social se asienta sobre condiciones pertenecientes a ese modo de asociación existencial más restringido que denominamos lo físico. ¿Quién puede excluir entre los factores condicionantes de los modos de asociación social la composición química del suelo y las aguas, la geografía y la orografía, los fenómenos atmosféricos, las fuentes de energía o las materias primas? “No”, protesta Dewey, “la superficialidad no reside en lo social como categoría, sino en aquellos que no pueden ver que, en lo social, lo físico es integrado en un sistema de interacciones más amplio y más complejo, de manera que adquiere nuevas propiedades efectuando potencialidades que previamente estaban retenidas en ausencia de una interacción más completa” (LW 3:48) Como veremos en el capítulo 2, esa efectuación de nuevas potencialidades de lo físico por la interacción con el mundo social humano es según Dewey uno de los rasgos distintivos de la tecnología.

Como muestra el anterior ejemplo tomado de Ardrey, el nivel de asociación que llamamos biológico u orgánico es un factor imprescindible del modo de asociación “social”. Los miembros de un grupo social son seres vivos con las características anatómicas y fisiológicas de los seres vivos. La alimentación, por ejemplo, es una función biológica compartida con los animales, ¿pero quién se atrevería a explicar la complejidad de los usos sociales en torno a la comida en términos de la ingestión de sustancias asimilables por nuestra química carbónica? Es cierto que sin la absorción selectiva del intestino no existiría

la comida de negocios, los congresos de odontología, las fiestas de cumpleaños, los vigilantes de los supermercados, los sindicatos del sector agrícola, las cofradías de pescadores, las asociaciones de vegetarianos o los alcohólicos anónimos, pero difícilmente aceptaríamos que la función orgánica sea condición suficiente de esos fenómenos sociales³⁸. Nuevamente, lo social eleva lo biológico a los niveles más complejos y ricos de asociación propios de las sociedades humanas.

El tercer nivel de asociación, lo psicológico o lo mental, también opera como un factor dentro del nivel de asociaciones de lo social. Lo social hace crecer exponencialmente las asociaciones de lo mental, confiriéndole un alto grado de complejidad. De hecho, según Dewey, lo mental es empíricamente indiscernible salvo allí donde sus asociaciones se manifiestan en forma de participación y comunicación (LW3:49). Como lo mental ha sido a partir de Descartes el ámbito predilecto de la reflexión filosófica, resulta relevante examinar qué resultados comporta la perspectiva deweyana en ese ámbito.

En primer lugar, Dewey equipara el fenómeno de lo mental al fenómeno de que las cosas tengan sentido o significación, “directa, como en el conocimiento de objetos, o indirecta, como en las relaciones estéticas, afectivas o morales” (LW3:50). Si los significados no están en la cabeza, como afirmaba Hilary Putnam, ¿se sigue de aquí y de la equiparación de Dewey que lo mental no está en la cabeza? Por extraña que resulte, la

³⁸ Ello significa que lo físico y lo biológico son condición de fondo y no causa en la explicación de lo social. Tomo la distinción entre causa y condición de fondo de H.Putnam. Putnam idea una caricatura que me he permitido modificar aquí: imaginemos una par de criaturas de Venus aterrizan en la República de Weimar en el momento que los nazis incendian el Reichstag “Uno de ellos dice: yo se lo que ha causado esto –la atmósfera de este maldito planeta está saturada de oxígeno” (Véase H.Putnam: Racionalidad y Metafísica, Madrid:Teorema, 1985, p.25). Todos pensaríamos que no es eso lo que para nosotros cuenta como una buena explicación .

respuesta es: efectivamente, en cierto sentido, lo mental no está en la cabeza. Los significados son unidades funcionales imprescindibles para la comunicación y, por consiguiente, si están “en” algún sitio es en la interacción causal de hablantes entre sí y con el mundo, esto es, en el proceso comunicativo ¿Pero podríamos llegar a pensar lo mental en esos términos? Para ello sería necesario llevar a cabo lo que Jürgen Habermas ha denominado el paso del paradigma de la conciencia al paradigma de la comunicación. En mi opinión, Dewey ya había dado ese paso.

El carácter social del pensamiento resulta prácticamente incontestable en el caso del conocimiento entendido en un sentido “honorífico” o normativo, esto es, en el pensamiento que, lejos de ser un capricho privado, aspira a la validez. La validez sólo puede derivarse de la justificación y, a su vez, la justificación implica acuerdo intersubjetivo, social o público. Las epistemologías verificacionistas son las que tradicionalmente han insistido más en este punto en relación con la cientificidad del conocimiento. La observación, la experimentación y el cálculo han de llevarse a cabo de manera que puedan ser descritas y repetidas por los otros miembros de la comunidad. Pero, por acertado que esto sea, dicha formulación puede traernos de vuelta al individualismo epistemológico si concebimos esa posibilidad de descripción y repetición pública de los procedimientos de justificación como algo que se le añade externamente al pensamiento. “[Éstas] significan que el pensamiento mismo se concibe y desarrolla de manera tal que sea posible comunicarlos a los demás, de manera que éstos puedan entenderlo, adoptarlo y utilizarlo en una acción cooperativa”(LW3:51). El léxico académico de la comunicación de resultados a veces produce la impresión de que se trata de la pura emisión de pensamientos constituidos en soliloquio o discurrir individual o en observación solipsista o privada. Pero, según Dewey,

la comunicación no sólo forma parte de la fase final de proceso, sino de todas y cada una de sus etapas: “el lenguaje y el pensamiento, en su carácter de signos y símbolos, resultan inconcebible salvo como modos de lograr una acción concertada”(LW3:51) Dewey vuelve a seguir aquí la senda hollada por Peirce cuando señalaba que la máxima pragmática agotaba el contenido de nuestro pensamiento o concepción de un objeto.

Pero hasta ahora sólo hemos indicado cómo Dewey muestra el carácter social de lo mental en su sentido normativo, esto es, en cuanto aspirante al grado de conocimiento o creencia justificada. Restaría mostrar que ocurriría con ese otro tipo de fenómenos mentales que no parecen involucrar justificación pública *prima facie* y que parecen más vinculados a la conciencia y a la remisión o referencia a un objeto efectuada por nuestro propio yo: temer, recordar, desear, esperar, percibir, lamentarse, ..., etc. Brentano calificó a estos fenómenos mentales como fenómenos intencionales. Desafortunadamente, en esta introducción no puedo demorarme en el tratamiento contemporáneo del tema de la intencionalidad, salvo en aquellos aspectos más cercanos al tema que nos ocupa: la concepción de la filosofía como crítica de la cultura en Dewey. En este sentido, nos interesa el fenómeno de la intencionalidad en la medida en que arroje luz sobre el posible carácter social de la subjetividad y, por lo tanto, sobre las posibilidades de una crítica filosófica basada en la categoría inclusiva de lo social.

No es posible negar la existencia de esos estados mentales que tienen esa cualidad inextricablemente ligada a nuestra autoconciencia individual. Pero la autoconciencia no es la *res cogitans*, la sustancia cartesiana de carácter no-extenso. Etólogos, antropólogos y psicólogos nos han mostrado cuán errada es una filosofía que niegue la participación de la percepción de los propios límites espacio-temporales del organismo, la percepción del

propio cuerpo, en la gestación de la conciencia del propio yo. Y subrayo la palabra “gestación” porque el error de la epistemología clásica ha sido tomar a este sujeto como algo previamente constituido, algo que no deviene sino que adviene, constituido ya de una vez por todas. Tomar como punto de partida de la reflexión epistemológica este sujeto ya formado implica (a) considerar la mente en su carácter estructural y no procesual, y (b) omitir los aspectos sociales en la constitución de la mente intencional, al olvidar que el sujeto es algo que se gesta, y no precisamente en solitario. No creo que sea necesario describir extensamente los casos de niños crecidos fuera de cualquier civilización humana. Lo que cuesta creer es que la ficción de una subjetividad no gestada, impermeable y autista haya durado tanto tiempo.

Además de Hegel, el autor que mayormente determinó la concepción psicosocial de la mente en Dewey fue su discípulo y ayudante G.H. Mead, uno de los padres de la corriente sociológica denominada interaccionismo simbólico. Comenzaré señalando el radical antidualismo que ambos pensadores compartían. Dewey atribuye a Mead el mérito de haber entendido que “el énfasis que los filósofos románticos pusieron en la conciencia individual es una explicitación de una idea religiosa anterior, a saber, que la naturaleza no es sino un decorado donde se desarrolla el drama del alma humana”(LW11:452). Esa visión de la naturaleza como algo que está “ahí afuera”, como un reino individualmente conquistable – en analogía con el reino de los cielos- hunde sus raíces en el protestantismo, como bien vio Max Weber. Mead señala que la exaltación romántica de la subjetividad y la naturaleza no es ajena a la consideración de la naturaleza como un decorado teatral puesto ahí para el hombre.

Es precisamente esta imagen la que algunos ecólogos como James Gibson nos invitan a abandonar : la imagen del ser humano caído sobre un mundo al que en realidad no pertenece, como el alma pitagórica caída a su cárcel corpórea. Dicho sea con otras palabras: la psicología individualista ignora el papel de las relaciones entre organismo-medio ambiente en la gestación de la mente individual, ignorando el entorno en su mutualidad³⁹ con el organismo. El entorno se convierte en decorado. Lo mismo cabe decir de su omisión de lo social en la constitución de la subjetividad: la sociedad se convierte en decorado, en comparsa. Figura en el reparto, pero sin consecuencias. Una y otra visiones son interdependientes: la dicotomía individuo vs. sociedad es el correlato de la dicotomía entre humanidad vs. naturaleza. . Veamos por qué.

Para Dewey ,organismo y medio son conceptos funcionales interdefinibles. En primer lugar, la ecología nos enseña que la propiedad de ser o no un organismo o un órgano se define funcionalmente y relativamente a cierto nivel o subsistema de complejidad. Al fin y al cabo, nuestro microcosmos biológico está compuesto de diferentes subsistemas jerárquicos o multiniveles de asociación integrados. Los millones de ácaros que habitan nuestras pestañas, o las bacterias que pueblan nuestra flora intestinal, son sólo un trivial ejemplo. En términos generales, las cosas del mundo que quedan involucradas por la actividad de un organismo son su medio ambiente. E inversamente, las condiciones de identidad de un organismo son precisamente los modos con los que sus funciones vitales se integran en el medio ambiente. Comenta Dewey: “la diferencia no consiste en que el pez viva en el agua y el ave en el aire, sino que las funciones características de estos animales son lo que son en razón del modo especial en que el aire y el agua entran a formar parte de

³⁹ El término es de Gibson. o.c.

sus respectivas actividades” (LW12:31)Dicho sea con otras palabras: Dewey está introduciendo la moderna distinción entre hábitat y nicho ecológico. El primer concepto indica el lugar donde vive el organismo, mientras que el segundo señala el papel que el organismo desempeña dentro del ecosistema⁴⁰, el conjunto de interacciones organismo-entorno.

El hábito es una función perteneciente al nicho ecológico. Dewey no podía emplear dicho concepto, claro está, pero éste queda implícito en su intento de des-individualizar los hábitos. Los hábitos son funciones que requieren la cooperación del organismo y el entorno. El aire forma parte de la función respiratoria tanto como los pulmones (LW14:15).

Si adoptamos la caracterización de Peirce del proceso de fijación de creencias como la formación de hábitos para la acción⁴¹, podemos establecer una analogía y decir que la creencia, como hábito para la acción, es una función perteneciente al nicho social. “El entorno social”, comenta Dewey, “actúa a través de los impulsos del habla [...] Hay buenas razones concretas para la habitual atribución de actos a la persona de la que proceden inmediatamente. Pero convertir esta referencia concreta en una creencia de propiedad exclusiva es tan desorientador como suponer que el respirar y la digestión se agotan por completo dentro del cuerpo humano”(LW14:15).

⁴⁰ El gran ecólogo Eugene Odum expresa esta diferencia brillantemente: “De manera que el hábitat es la dirección, mientras que el nicho es la profesión”. Véase E. Odum Ecología: el Vínculo entre las Ciencias Naturales y las Sociales, trad. de M.Marrón (México: Cecs, 1973), p. 63.

⁴¹ Y es imposible eliminar lo contrafáctico en las condiciones de identidad de un hábito: “La identidad de un hábito depende de cómo puede llevarnos a actuar, no meramente bajo las circunstancias que se probablemente se darán, sino bajo las que posiblemente pueden darse con independencia de lo improbables que puedan ser [con independencia de que sea contrario a toda experiencia previa addenda 1893.

Fue G.H. Mead quien determinó en buena medida la crítica pragmatista a esa individualidad posesiva. Mead mostró convincentemente que nuestro propio "ego" introspectivo emerge a partir de las relaciones sociales con otros "egos", de modo que el "mí" de la introspección es el mismo "mí" que es objeto de la conducta social de los demás⁴². Dewey adopta este principio para mostrar la relevancia subjetiva de la intersubjetividad: "La comunidad exterior se convierte en un foro y un tribunal interno en que se juzgan cargos, acusaciones y exculpaciones. Nuestros pensamientos acerca de nuestras propias acciones están saturados de las ideas que otros tienen de ellas, y que han sido expresadas no sólo de manera explícita sino, más efectivamente aún, en reacciones a nuestros actos" (MW 14: 216).

Peirce introdujo una distinción que resulta de gran interés como precedente del concepto de yo dialógico y, en definitiva, como bosquejo de una teoría pragmatista de la mente social como la que, en mi opinión, anticipara Dewey. Según Peirce, el concepto de persona no se agota en el concepto de individuo: "Sus pensamientos son lo que él se está diciendo a sí mismo, esto es, lo que está diciendo a ese otro mí que acaba de cobrar vida en el flujo del tiempo. Cuando uno razona, es a ese yo crítico al que uno trata de convencer [...] el círculo social del hombre es una persona de estructura poco densa, pero en algunos aspectos de rango superior al organismo individual"⁴³

Aunque Peirce era más bien kantiano, la noción de persona social de orden superior al organismo individual tiene sin duda un tono característicamente hegeliano.

⁴² Véase G.H. Mead "The Social Self", en Thayer, o.c., p. 352.

⁴³ Ch.S. Peirce: "What Pragmatism Is" Ph. Wiener Ch.S. Peirce, Selected Writings (New York: Dover, 1958), p. 191.

Adelantábamos que el pensamiento hegeliano era otra de las fuentes de la concepción de la socialidad de Dewey. Todos los pragmatistas enfatizaron la idea de pertenencia a una comunidad diacrónicamente entendida, esto es, normativamente estructurada sobre la base de nociones como tradición histórica y generaciones futuras. G. H. Mead estableció convicentemente el papel de esa comunidad diacrónica a la hora de establecer la identidad del individuo, basándose en su idea de que el “sujeto” sólo puede construirse a partir del reconocimiento recíproco. “Sólo cuando el individuo se descubre a sí mismo actuando con referencia a él mismo como actúa para con los demás, sólo entonces se convierte en un sujeto para sí mismo y no en un objeto”⁴⁴. Jürgen Habermas ha vinculado perspicazmente la noción hegeliana de reconocimiento con el social-self de Mead. “Bajo los supuestos naturalistas del pragmatismo repite G.H. Mead en su obra póstuma *Mind, Self and Society* (1934) la idea de Hegel de que la identidad del yo sólo puede constituirse a través de la ejercitación de roles sociales, es decir, en la complementariedad de expectativas de comportamiento sobre la base del reconocimiento recíproco”⁴⁵. Esa complementariedad de expectativas recíprocas de comportamiento conforma la estructura disposicional del entramado de creencias de las personas. Lo social no sólo es el marco externo de ese entramado. Pertenece a él desde un principio.

⁴⁴ “The Social Self” en H.S. Thayer (ed.) *Pragmatism: The Classical Writings* (Indianápolis: Hackett, 1987), p. 352..

⁴⁵ Jürgen Habermas, “Trabajo e Interacción”, en *Ciencia y Técnica como ideología* (Madrid: Tecnos, 1974), p.22. En la órbita de la teoría crítica, Hans Joas ha realizado una interesante reconstrucción del pensamiento de G.H. Mead en términos de la moderna teoría social. Véanse Hans Joas: *G.H. Mead* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997) y *Pragmatism and Social Theory* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).
38 S. Boyden *Biohistory: The Interplay between Human Society and the Biosphere* (Parthenon & Unesco-Paris: Paris, 1998).

La filosofía de G.H. Mead ha venido cobrando una importancia creciente en muy distintas áreas, además de la sociología. Antropólogos, psicólogos y lingüistas han subrayado la importancia evolutiva del protolenguaje gestual, al que Mead dedicó muchas páginas. Ese protolenguaje resulta imprescindible para la realización de una tarea cooperativa como la caza (señalar la pieza, estática o en movimiento, por ejemplo) o como la construcción de útiles y enseres. La intervención del aprendizaje por imitación en etapas tempranas del desarrollo ontogenético parece algo bien probado. Cabe suponer que, de nuevo, la ontogénesis recapitule la filogénesis y que, en etapas tempranas del desarrollo de la especie humana, la imitación fuese uno de los primeros modos de aprendizaje involucrados en tareas cooperativas. Tal como la interpreto, la tesis evolutiva que podría desprenderse de la teoría de Mead es que el hombre primitivo aprendió en parte a reconocer su propia subjetividad a partir de las sanciones aprobatorias y reprobatorias expresadas gestual y fónicamente en respuesta a la realización (o, alternativamente, al incumplimiento) de expectativas de cooperación. En consecuencia, el reconocimiento del propio yo dependía desde el principio del reconocimiento de los demás. El biólogo australiano S. Boyden ha insistido en la creatividad cotidiana y el sentimiento de dependencia y pertenencia al grupo como rasgos psicosociales primarios de la mente social en las sociedades primitivas de cazadores-recolectores⁴⁶. De las tareas conjuntas -o conjoint activities, en términos de Dewey- parte la gestación evolutiva de ese tejido de expectativas de reconocimiento recíproco que venimos llamando mente social.

⁴⁶ S.Boyden Biohistory: The Interplay between Human Society and the Biosphere (Parthenon & Unesco-Paris: Paris, 1998).

V. Los Mapas de la Crítica

La relevancia de la categoría de lo social para la crítica filosófica de la cultura radica mayormente en que ese entramado disposicional compartido, “la mente social”, es el seno de donde emergen los valores culturales: valores morales, sí, pero también políticos, artísticos, religiosos, científicos, económicos . La concepción moderna de las condiciones epistemológicas de la autoidentidad de los individuos es parcialmente responsable del cuestionamiento de la legitimidad de la actividad valorativa. El sujeto cartesiano, el que alcanza su auto-reconocimiento por medio de reflexión epistemológica sobre la distinción entre apariencia y realidad, es un sujeto vaciado y reducido al “yo pienso”. Pero, desde la óptica pragmatista de Dewey, el sujeto que se somete a la duda metódica es rico en determinaciones que ninguna gimnasia mental⁴⁷ puede cancelar. La exigencia de claridad y distinción de la mirada subjetiva deslegitima buena parte del mundo de la vida, esto es, las tareas conjuntas pertenecientes a aquel nivel de asociaciones que Dewey llama lo social y que, desde una óptica pragmática, han ido integrando y gestando la identidad del sujeto.

Alasdair MacIntyre ha introducido una noción que puede sernos útil aquí. A su modo de ver, un concepto funcional es aquel cuya definición carece de sentido sin apelar al propósito y función del objeto definido. Ello implica que las herramientas se definen mediante un concepto funcional, pero también madre, mensajero o colega. Ser mensajero es ser un buen mensajero, esto es, comportarse como ha de comportarse un buen mensajero. Y ello implica necesariamente una actividad valorativa. Bien pudiera ser que, liberándonos de la imagen moderna de un sujeto humano autodefinido sólo epistemológicamente, discernamos el

⁴⁷ El término no es de Dewey, sino de H. Putnam .

concepto de sujeto humano como un haz de conceptos funcionales⁴⁸: ciudadano, padre, hermano, empresario, profesor, funcionario público, soldado, lector, sindicalista, ajedrecista ...; y ninguno de estos roles, por mucho que involucre un componente cognitivo, es exclusiva o predominantemente epistemológico. Se trata de roles que implican un saber-hacer, y por tanto, un componente evaluativo. Si, como sostenía Mead, la identidad del yo sólo puede constituirse a través de la ejercitación de roles sociales, entonces la actividad evaluativa forma indefectiblemente parte de la gestación del sujeto, sin ser subjetiva en un sentido peyorativo. Según Dewey los valores son función de la mente social que emerge de la interacción comunicativa entre el individuo y la sociedad. Por lo tanto, los valores tienen una historia natural y son susceptibles de estudio empírico y de crítica⁴⁹.

La idea de que los valores emergen de los tres niveles de asociación que hemos abordado con Dewey ha tenido, y sigue teniendo, bastante mala reputación dentro de la filosofía. Tampoco es éste el lugar para realizar un detallado análisis de la crítica al naturalismo ético, pero se diría que la idea de que el valor pueda tener que ver con nuestra animalidad despierta en muchos una injustificada repulsión. Dewey fue muy crítico con los pensadores que daban el rodeo transmudano para asegurar la objetividad de los valores a partir de la cancelación de los modos de asociación propios de la vida orgánica. Pero el espíritu humano sólo cancela la naturaleza si lo entendemos desencarnadamente. Entendido como mente social, el espíritu reorganiza la naturaleza.. “Aquellos que defienden [la naturalidad de la vida moral humana] se enfrentan a la réplica de que esa concepción reduce la vida moral estrictamente a un plano animal. Esa nítida distinción se borra cuando se reconocen en las relaciones sociales los rasgos

⁴⁸ MacInt, o.c., p. 83.

⁴⁹ Sobre los valores, ver infra, cap. 3.

distintivos de la vida humana, pues reconocerlos significa admitir y reafirmar que esas relaciones realizan cualidades únicas que no se manifiestan en las áreas inferiores de asociación natural. [...] Espiritu es un nombre oscuro para algo que se manifiesta empíricamente como esa fase de los fenómenos sociales llamada civilización” (LW3:53). Como veremos a lo largo de estos ensayos, Dewey defiende que los valores no son independientes de la transformación de los tres niveles asociativos (físico, orgánico y psicológico) ejercida por el proceso comunicativo que llamamos educación y por su “incorporación en los medios y las consecuencias de las instituciones asociativas políticas, legales, religiosas, industriales, científicas e industriales”

Dewey abordó durante su larga vida un sinnúmero de disciplinas distintas (desde la psicología, a la religión, desde la ética a la epistemología, de la política a la pedagogía, de la crítica legal y jurídica a la crítica estética). Ángel Faerna ha observado con sumo acierto que esa diversidad se entiende mejor cuando se contempla a la luz de un problema vertebrador: “la formación y el uso de valores como parte de la actividad general del organismo humano”. También yo defenderé en estos ensayos que el pensamiento de Dewey puede articularse a partir del problema de la producción y el uso de sentidos orientadores. La generación y el uso de sentidos orientadores o significados es la actividad que subyace al conocer, al actuar y al producir. Lo propio de la actividad filosófica es abordar esa producción de sentidos a partir de las relaciones entre esas tres áreas (y sus respectivas subáreas) de la cultura, buscando unidades globales como las que generan los mapas, tal y como expusimos al inicio de esta introducción. Mas los mapas deweyanos no se agotan en sí mismos: por su propia construcción, sirven como mapas para la crítica de la cultura.

Como ya adelantábamos, los mapas no son puros calcos de una realidad independiente. Los mapas espaciales plasman el bagaje de saberes prácticos de un grupo humano para la consecución de objetivos específicos: llegar a un puerto, repartir un territorio, lanzar un pesticida, localizar un comando terrorista, controlar la expansión de una epidemia o de un incendio forestal, situar un satélite en órbita, proteger un humedal. Los mapas filosóficos que propone Dewey han de plasmar también al menos parte de ese bagaje y se levantan con el objetivo específico de la crítica de la cultura. Operan sobre secciones históricas más o menos amplias de la mente social, sacando a la luz las relaciones entre los intereses predominantes, las instituciones y los modos de hacer :de conocer, actuar y producir. Contamos con múltiples maneras de selección para sacar a la luz o poner énfasis en estas relaciones: elegir como datos unos elementos y no otros, simplificar los distintos focos de interés, de modo que puedan establecerse conexiones claras entre ellos, eliminar aquellos elementos que producen ruido o que tenemos por irrelevantes, ampliar el alcance de alguno de los subniveles para comprobar su coherencia con el nivel superior, reducir el alcance de este último nivel para comprobar la continuidad de los niveles inferiores, establecer hipótesis de correlación entre unos ámbitos y otros, comprobar su coherencia con los resultados de las ciencias particulares, proyectar los cambios que pueden darse en un área si otra se mantiene inalterable o si cambia, rastrear históricamente una concepción y sus implicaciones sociales, explorar analogías, denunciar intereses políticos o económicos ... El listado es tan prolijo como la propia historia de la filosofía. El pragmatismo que defiende en estos ensayos ha renunciado a un único método compuesto de un conjunto cerrado de reglas, pero ello no significa que no dispongamos de procedimientos para la crítica. Originalmente crítica procede *krinein*, juicio, discernimiento. Según Dewey, selección es el término más general para describir las operaciones con que

levantar el mapa del territorio apto para la crítica de la cultura. La selección confiere significación.

Pero conviene recordar que los mapas para la crítica realizados a partir de selecciones jamás son definitivos. Son históricamente relativos y falibles. Los mapas jamás pueden duplicar o coincidir exactamente con el territorio. Como selecciones, las significaciones no pueden ser un calco exacto de lo existente. La idea de que existe un mapa de todos los mapas, la idea de que es posible establecer una correspondencia uno a uno entre todos los elementos de la existencia y las coordenadas espaciotemporales de un mapa, sigue siendo parasitaria del fisicalismo, esto es, hace de la física nuestra metafísica. Pero concedamos, por mor de la argumentación, que ese mapa fuera posible. ¿Qué significación tendría? Un reductivista contemporáneo podría decirnos que se trata del mapa de fondo sobre el que superponer todo otro posible mapa para contrastar su validez. Mas la validez del mapa depende de los resultados que arroje su uso, no de una quimérica correspondencia. Quienes hacemos uso de mapas en nuestros viajes sabemos que un mapa demasiado prolijo puede ser tan desorientador como un mapa con falsas indicaciones. Por otra parte, no olvidemos que una vez que reducido o proyectado un mapa sobre ese otro mapa fisicalista ideal, un eliminacionista contemporáneo sentenciará que podemos desembarazarnos de él.

Algunos, por el contrario, pensamos que existen mapas que merece la pena conservar, continuar y revisar. Levantar mapas de la mente social podría ser la manera deweyana para hacer más humilde ese dictum de Hegel según el cual la filosofía es la aprehensión de su tiempo en concepto.

Los ensayos que siguen intentan explicar algunos de los mapas que Dewey trazó de su tiempo. El primero es un mapa de las relaciones de lo religioso con los otros ámbitos de la cultura humana. Sobre ese mapa construye Dewey una concepción crítica que salve el componente ideal y social de la religión pero evite el permanente riesgo de manipulación por parte de una minoría que se autoatribuye un acceso exclusivo a la divinidad. El segundo traza un mapa de las relaciones entre la ciencia y otras prácticas culturales. En esta ocasión, Dewey impugna la clásica concepción teoreticista del conocimiento para insistir en una actividad de control de signos que, como arte de la experimentación, integra ciencia, arte y tecnología. El tercer ensayo amplía el mapa del segundo con una reconstrucción del terreno de los valores en la ciencia y la ciencia en los valores. Sobre ese mapa Dewey hace una crítica de la filosofía transmudana del valor para apostar por una teoría experimentalista de la formación y el uso de valores. El último ensayo traza el mapa de la filosofía política del liberalismo de los últimos dos siglos y aborda la crítica de Dewey y sus propuestas en el ámbito de la participación democrática. Coloco este ensayo al final, pues incluye una breve biografía de Dewey, titulada “Pragmatismo Consecuente” que aún hoy pienso que ilustra con cuánta coherencia entendía Dewey la filosofía como crítica de la cultura.

Capítulo 1

Creencia y Acción en la Filosofía de la Religión del Pragmatismo

I. Introducción

Pemítanme el lector empezar estos ensayos partiendo de una hipótesis que sospecho altamente probable: que el subtítulo de este primer escrito despierte en él perplejidad, cuando no irritación o pura y simple incredulidad. Y en efecto, la mera conjunción de las nociones de pragmatismo, filosofía y religión resulta para muchos quimérica o cuando menos difícil de creer. El elemento problemático aquí no es, claro está, ni la filosofía, ni la religión, ni la filosofía de la religión, sino la noción de pragmatismo. A mi modo de ver, y por desgracia, tres supuestos mayoritariamente incuestionados respecto al pragmatismo prestan verosimilitud a mi hipótesis inicial.

En primer lugar (1) existe la tendencia a identificar al pragmatismo americano como un movimiento intelectual que era y sigue siendo de carácter cientifista, heredero del positivismo decimonónico, y por tanto, fundamental y militantemente antirreligioso. En segundo lugar (2), y como ya hiciera Russell en su Historia de la Filosofía Occidental, el pragmatismo suele ser maliciosamente equiparado con el materialismo americano de las eras industrial y cibernética: una suerte de psicología manipuladora para hacer de uno mismo un hombre emprendedor y exitoso. Los pragmatistas aconsejarían no prestar atención más que al éxito personal inmediato, y por lo tanto serían ajenos a cualquier tipo de inquietud espiritual o religiosa. Una ulterior consecuencia de esta equiparación es (3) negar que el pragmatismo sea siquiera propiamente una filosofía. Todo lo más, sería una actividad intelectual incoherente: como los positivistas, sus defensores desaconsejarían las

mismas inquietudes espirituales que animan la actividad que practican, pues, como ya amonestaba Leszek Kolakowski, "para ellos ni tiene sentido ni uso práctico inteligible"¹

En mi opinión, estos tres supuestos son radicalmente falsos. El objeto de estas páginas es realizar una reconstrucción conceptual que ubique el sentido y la vigencia de la religión dentro de la filosofía del pragmatismo americano. Adelanto ya el carácter sincrético de esa reconstrucción: elegiré para ella aquellas tesis que vertebran la filosofía de la religión de John Dewey y, en menor medida, de William James y Ch.S. Peirce, posponiendo para un ulterior análisis algunas de las diferencias existentes entre sus respectivos enfoques. Pero antes, y a modo de consideraciones preliminares para esa reconstrucción, habré de dar cuenta de la falsedad de los tres supuestos señalados.

II. Religión, Ciencia e Incertidumbre

Los dos últimos son relativamente fáciles de desmentir, atendiendo a la propia biografía de los grandes pragmatistas: ya quisieran para sí muchos filósofos contemporáneos una vida tan pública y generosamente compartida como la de John Dewey o William James (el caso de Peirce es algo más intrincado). Experimentación pedagógica, intervención en debates públicos, políticos y religiosos ... en una palabra: compromiso social. Sólo por ignorancia podemos equiparar la filosofía pragmatista con la búsqueda del puro beneficio personal. Por otra parte, ninguno de los pragmatistas negó la existencia de inquietudes

¹ Véase Leszek Kolakowski: *Horror Metaphysics* (Madrid: Tecnos, 1990), p. 17

espirituales o religiosas, sino que trataron que no quedaran marginadas en un reino trasmundano, reintregrándolas a las experiencias y a las prácticas sociales. Sólo una desacertada distinción entre lo práctico y lo teórico, que dote de primacía a la contemplación de una realidad inmutable frente a la acción humana en el devenir mundano, puede calificar la posición pragmatista de antifilosófica.

Puesto que todos los filósofos pragmatistas también practicaron alguna ciencia, el primer supuesto es harina de otro costal. El carácter cientifista del pragmatismo americano integra buena parte de su leyenda negra. Según ésta, los pragmatistas no serían más que epígonos decimonónicos de la Ilustración. Si los filósofos de los siglos precedentes habían iniciado la desacralización del mundo mediante la Física Matemática, los pragmatistas habían decidido completar ese proceso cambiando de ciencia favorita: era el turno de la Biología. El pragmatismo americano traduciría en términos darwinistas la implacable crítica de la religión llevada a cabo por lo que Jürgen Habermas llama el discurso filosófico de la modernidad. Para desmentir el primer supuesto necesito contextualizar brevemente ese discurso.

Con la emergencia del individualismo mercantilista, Occidente inicia un proceso de separación de distintas esferas de la vida social (personal, familiar, profesional, ciudadana, nacional) que anteriormente quedaban aglutinadas gracias al poder integrador de la religión. Los pensadores ilustrados no fueron insensibles a ese irreversible efecto; de hecho, iniciaron lo que Alasdair MacIntyre ha llamado el proyecto ilustrado de justificar la moralidad en términos ajenos a la religión: sea en la psicología humana, la manera característica del empirismo británico de los siglos XVII-XVIII, o, al modo de Kant, en los imperativos

categoricos que obedece una voluntad determinada por la pura razón. Sea como fuere, el progreso, la imagen que la razón tenía de sí misma y de su destino histórico, sólo permitía apostar por nuevas fuerzas de integración social mejores que la religión y que surgiesen de una autocrítica de la razón. La modernidad trató de unificar de nuevo la vida social radicalizando la razón, esto es, extendiendo el método de la ciencia desde el ámbito de la naturaleza, cuyo completo control se suponía muy cercano, hasta el ámbito de la vida social. Pero reparemos en que, para erigirse desde sí misma como el equivalente racional de la religión, en cuanto fuerza de integración social, la ciencia necesitaba de una metafísica que estableciese una sincronía necesaria entre progreso científico y progreso moral. En el siglo XIX, el positivismo de Comte ejemplificaba perfectamente esa metafísica.

Para Comte, la fragmentación de la vida social se manifestaba en la dispersión y en la lucha de intereses privados, manifestaciones de un estado primitivo de la humanidad destinado a ser sustituido por otro positivo o científico. En este estado venidero, la sociología sería el elemento que vertebraría toda la vida social: toda acción social, se nos dice, acabará por hallarse al servicio de las verdaderas necesidades humanas, determinadas, eso sí, por la ciencia sociológica. Comte, como la mayoría de sus antecesores ilustrados, tomaba por un hecho algo que no es sino un supuesto metafísico, a saber, que la humanidad se halla en un proceso de perfeccionamiento continuo, que se consolidará en una moral altruista con la que el hombre “vivirá para los demás” y amará a la humanidad sólo con que la ciencia sociológica cultive las fuerzas mas nobles de nuestra naturaleza. La práctica científica funciona como catalizador de un proceso ya en marcha.

Lo que me interesa destacar de este proceso de secularización científica de la moral es su recurso a tres elementos de la religión, recurso que condena a la esterilidad el propio proyecto. En el último Comte, para que la ciencia pueda llevar a cabo la integración social, el amor a la humanidad se convierte en culto, el positivismo en catecismo y la práctica científica de la sociología en sacerdocio. Extraña secularización de la moral, desde luego. Más parece una suplantación de las formas externas de lo religioso para fundamentar los contenidos de una moral desacralizada.

Señalo así una primera separación del pragmatismo con respecto al proyecto ilustrado de secularización: lo que interesa a Peirce, Dewey y James es precisamente rescatar el contenido ético, moral y social de la religión, no sus formas externas, dogmas y jerarquías. Como afirma Dewey, el positivismo genera inevitablemente dogmatismo.

Una de las razones de ese dogmatismo reside en el carácter fragmentario y desarticulador de su noción de experiencia. El contenido de la experiencia había sido restringido por el positivismo hasta convertir la misma experiencia en algo abstracto y fantasmal en lo que fundamentar la ciencia: los sense-data. Este invento cultural privatiza, restringe y deshumaniza la experiencia. Los sense-data, los datos de los sentidos, por sí mismos, no generan experiencias temporalmente unificadas. Es necesario que existan leyes de asociación. ¿De dónde proceden éstas, ya que no de los propios sense-data? ¿De dónde proceden esas formas externas que sujetan el contenido de los datos? Se entiende que la noción positivista de experiencia conlleve dogmatismo. Difícilmente esa noción positivista y restringida de experiencia podía servir de fuerza de aglutinación sin el apoyo del dogma.

Pero la ciencia no nos enseña ni cientifismo ni positivismo. Esa noción de experiencia como datos de los sentidos más leyes de asociación es un artefacto filosófico con una misión bien específica: salvaguardar nuestro anhelo de certeza apodíctica, presente aún tras la secularización del mundo. Según la autoimagen positivista, ateniéndonos a los datos eliminamos definitivamente la incertidumbre. Los pragmatistas apelaron a una noción más amplia de experiencia, con lo que demostraron una mejor comprensión de la actividad de la ciencia que la de los cientifistas. En efecto, como señala acertadamente el historiador Jerome Croce en su libro *Ciencia y Religión en la Era de William James*, la ciencia decimonónica arrojaba más incertidumbres que certezas. La revolución probabilista trajo consigo metodologías hipotéticas y falibles, con la consiguiente proliferación de teorías, cuyo contenido, como diría primero el historiador de la ciencia Pierre Duhem y más tarde el filósofo W.V. Quine, estaba infradeterminado por la experiencia. La incertidumbre es una característica inescapable del conocimiento y el mundo modernos.

De ello era bien consciente William James. En *La Voluntad de Creer*, James afirmaba que los admiradores cientifistas de la ciencia habían “perdido la cabeza”: “¿Cabe admitir que tan efímero conocimiento, creación que data de algunas horas, pueda representar otra cosa que una débil imagen de lo que será el universo para los que lo comprendan un día realmente?; No! Nuestra ciencia no es sino una gota de agua, un mar nuestra ignorancia”².

² William James: *La Voluntad de Creer y Otros ensayos de Filosofía Popular* (Daniel del Jorro: madris, 1922), p. 57

El pragmatismo cuestiona la aparente relación entre el desarrollo científico del siglo diecinueve, la supuesta certeza de la ciencia y la incertidumbre en materias religiosas. Esa relación es una sublimación positivista que identifica la proliferación teórica al abrigo de la acumulación de datos con la supuesta certeza de la ciencia, que de este modo erosionaría las creencias religiosas. Jerome Croce expresa contundentemente su rechazo a esta idea: “La idea de que la incertidumbre se generó porque los científicos demolieron los argumentos de la religión ha dominado las interpretaciones historiográficas hasta la última generación, aunque de hecho sólo acierta a describir uno de los aspectos de la relación entre la religión y la ciencia desde mediados hasta finales del siglo diecinueve. El argumento no reconoce la fuerza cada vez mayor del sentimiento a favor de una armonía entre ambos campos, sentimiento que animaría una amplia e imaginativa gama de sentimientos de integración y acomodación entre éstos; muchos incorporaron la incertidumbre dentro de sus creencias religiosas, y no por que la religión hubiese sufrido un golpe mortal de manos de la ciencia, sino por la creciente importancia del cambio y la incertidumbre en ambos campos”³

La incertidumbre hunde sus raíces en la naturaleza hipotética del conocimiento humano en una cultura desacralizada o, como diría Max Weber, sujeta a desencantamiento.

El pragmatismo americano no trata de re-sacralizar o re-encantar la cultura. Lo que intenta es salvaguardar el contenido ético de la religión partiendo de una noción de experiencia más amplia y radical, atenta a aspectos volitivos, afectivos, emotivos y pasionales, y radicada en la incertidumbre y la fragilidad o precariedad de la existencia

³ Jerome Croce: *Science and Religion in the Era of William James* (London: The University of Carolina Press, 1995), p 13

humana. Nada más ajeno pues al pragmatismo que la antirreligiosidad del cientifismo. El pragmatismo intentará rescatar el contenido ético de lo religioso de dos modos: incorporando esa precariedad e incertidumbre como un rasgo genérico de la experiencia e interpretando la creencia religiosa, como toda otra creencia, en términos de acción.

III. Religión, Creencia y Acción: Peirce y James

El pragmatismo inicia su andadura como doctrina filosófica a partir de una serie de artículos publicados por Charles Sanders Peirce en la década de 1880 en el *Popular Science Monthly*. En “Cómo clarificar nuestras ideas”, tras ofrecer la primera formulación acabada de la máxima pragmática, Peirce añade en una nota reveladora que ésta, lejos de ser un principio escéptico o materialista, podría interpretarse como un corolario del dictum evangélico de Mateo: “Por sus frutos los conoceréis” (Mt 7,20). Según Peirce, la máxima pragmática “es una aplicación del único principio de lógica recomendado por Jesús”⁴.

Peirce retoma del psicólogo escocés Alexander Bain la idea de que las creencias son hábitos o reglas para la acción. De ahí extrajo su célebre máxima pragmática, según la cual las creencias son disposiciones para la acción: el contenido de una creencia consiste precisamente en aquellos efectos prácticos que podrían experimentarse en caso de abrazarla. “Las creencias”, afirma Peirce, “se diferencian entre sí por los distintos modos de acción a

⁴ Cfr. Ch.S. Peirce: “Como escalfar nuestros ideas”, en *El Hombre, un Signo* (Bracelona: Crítica, 1988), p. 210. La máxima pragmática reza: “Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es pues el todo de nuestra concepción del objeto” (ibid.)

los que dan lugar ... no existe mejor manera de discriminar el significado [de una creencia] que la posible diferencia que ocasiona en la práctica”⁵

En su artículo “¿Qué es la fe cristiana?” El propio Peirce aplicó el cuento a las creencias religiosas, comparando a los teólogos dogmáticos con unos imaginarios científicos daltónicos que discuten sobre las leyes del color. Un hombre puede ser un consumado teólogo sin haber sentido inquietud espiritual alguna. Pero no puede responder la pregunta que figura en su artículo de credo sino a partir de su propia experiencia religiosa. Por eso Peirce afirmaba que las creencias religiosas implicaban inexcusablemente una forma de vida: “La Religión es una vida, y sólo puede identificarse con una creencia cuando es una creencia viva: algo que ha de vivirse, más que decirse o pensarse”⁶

El contenido ético de las creencias religiosas, y en particular de la fe cristiana, emerge así con nitidez. Para Peirce, el contenido de la fe cristiana implica una forma de vida regida por el amor como regla para la acción. “Ahora bien”, se pregunta Peirce, “¿qué es esta forma de vida? ... En la medida en que pueda restringirse a una regla de la ética, es ésta. Amar a Dios y a nuestros prójimos ... Cualquiera que sea la luz bajo la que se vea o la dirección en la que se desarrolle, la creencia en la ley del amor es la fe cristiana”¹. Más adelante hablaré de la plausibilidad pragmática del discurso acerca de Dios, remitiéndome para ello a algunos textos de John Dewey. Lo que ahora me interesa destacar es la coincidencia entre Peirce, James y Dewey a la hora de identificar los contenidos éticos de

⁵ Citado por Christopher Hookway: Peirce (Routledge: London, 1985), p. 254

⁶ Ch.S. Peirce: “What is Christian Faith?”, en Selected Writings (New York: Dover. 1966), p. 354

⁷ Ibid. p.355

las creencias religiosas. Paso pues a examinar ese aspecto de la filosofía de la religión de William James.

En *La Voluntad de Creer*, también James equipara la legitimidad de una creencia religiosa con la posibilidad de que sea una creencia viva, esto es, que se presente ante quien la abraza como una posibilidad práctica o real: factible. La viveza de una creencia es proporcional a la disposición a la acción que provoque. Y de nuevo, la discriminación entre posibles disposiciones a la acción distingue unas creencias de otras. En esa disposición reside la grandeza de la creencia religiosa: “Admitida la relación entre creencia y acción, todo lo que nos impide creer en la religión, necesariamente nos impide obrar como debiéramos dando a ésta por verdadera. La dignidad y el valor de la fe religiosa sustentase en la acción. Si la inspirada o exigida por la hipótesis de una religión como centro de verdad, no difiriese de la hipótesis materialista, la fe religiosa sería inútil, y perder el tiempo ocuparse de ella. Yo veo que la hipótesis religiosa comunica al mundo expresión tal, que por sí misma determina numerosas reacciones específicas en la conducta humana, diferentes de las que emanan del concepto materialista del mundo”⁸.

Los ecos de Peirce en este texto no pueden pasar desapercibidos. En *las Variedades de la Experiencia Religiosa*, James cita con aprobación a Peirce y aplica su máxima pragmática para identificar las disposiciones psicológicas y los contenidos éticos de las creencias religiosas. Destacaré aquí la caridad y el amor al prójimo entre las consecuencias prácticas que para James conlleva la actitud religiosa: un cambio del centro emocional hacia sentimientos de amor y armonía, hacia lo que James (y más tarde Nietzsche) llama el “Sí”,

⁸ William James, o.c, p. 35

y, en relación a los demás, una preponderancia de los sentimientos de amor, lealtad, confianza y afecto.

Pero el pensador pragmatista que mayor hincapié hizo en el contenido ético de las creencias religiosas, quien más en serio se tomó el carácter incierto y precario de la experiencia y quien dio el paso decisivo del dogma a la experiencia religiosa y a la acción social fue John Dewey. Al examen de su filosofía de la religión dedicaré las páginas que siguen.

IV. La Precariedad de la Experiencia Humana y la Diferencia entre la Religión y lo Religioso en John Dewey.

Quizá la evolución de la filosofía de la religión de Dewey pueda ser adecuadamente descrita como el progresivo abandono del uso de un nombre general, la religión, que presuntamente refiere a un corpus de doctrina revelada o artículos de fe, y su creciente adhesión al uso de un adjetivo, lo religioso, que califica una serie de aspectos de la experiencia humana. Veámos algunas de las etapas de ese desarrollo.

Durante su niñez y adolescencia, bajo la atenta vigilancia de su madre, pero también durante su juventud, bajo la guía de su propia interpretación neohegeliana de la teología cristiana, Dewey participó activamente en una de las agrupaciones del evangelismo liberal, la Iglesia Congregacionalista. Aunque su ruptura con ésta fue gradual, es interesante que el propio Dewey señale cierta experiencia “mística” en Oil City (1880) como el punto de

inflexión no cognitivista en filosofía de la religión. La esencia de esa experiencia fue el sentimiento de pertenencia al universo y de la futilidad de todas nuestras preocupaciones acerca de nuestra existencia y de nuestro lugar en éste. “No fue una experiencia dramática, ni hubo visión alguna, ni siquiera una emoción definible, sino sólo un sentimiento de gran dicha porque todas las preocupaciones habían desaparecido. Desde ese momento”, comenta Dewey, “No he tenido ni dudas ni creencias. Para mí la fe significa dejar de preocuparse ... digo que tengo religión y que la tuve esa noche en Oil City”⁹. Experiencia, sentimiento, dicha: términos que apuntan sin duda a una fe que no se deja atrapar en artículos.

En los años siguientes, y pese a no haber aún abandonado el idealismo metafísico hegeliano – de hecho aún habla del Espíritu y la Verdad- Dewey irá concretando este giro no-cognitivista en el cristianismo. En “Cristianismo y Democracia” (1892), se ocupa del carácter abierto y práctico de la revelación y la verdad en el cristianismo. En primer lugar, la revelación cristiana no puede ser dada de una vez por todas. El cristianismo, si ha de ser universal, si ha de ser revelación, ha de hallarse en un proceso de despliegue continuo: no puede dejar de desvelar nuevos significados en la vida. De ahí que, para Dewey, el intento de fijar la verdad religiosa cristiana de una vez para siempre, de encerrarla dentro de unos límites, es autocontradictorio (EW 4:5). En segundo lugar, el único medio de que los hombres disponen para captar la verdad es la acción plasmada en las interacciones sociales. “ En un análisis final, la propia acción del hombre, el propio movimiento de su vida, es el único órgano que tiene para recibir la verdad y apropiarse de ella.. La acción humana se halla en sus relaciones sociales - en la manera en que el hombre se vincula con sus prójimos. Es la organización social del hombre, el estado en el que se expresa a sí mismo,

⁹ Citado por Ralph Sleeper: *The Necessity of Pragmatism* (New Haven: Yale University Press, 1986), p. 28

lo que siempre ha sido y ha de ser la clave para comprender el cristianismo” (EW 4:7). Si el Reino de Dios está en nosotros, ha de manifestarse en nuestras prácticas, en nuestros modos de vida. La fe cristiana es para Dewey lo más próximo a la fe en la democracia, no como excrecencia procedimental o política, sino como modo de vida. En obras posteriores, a este modo de vida Dewey le llamará democracia creativa o participativa.

A partir de *La Búsqueda de la Certeza*, desaparece del vocabulario de Dewey todo resto del idealismo absoluto hegeliano. Su objetivo será ofrecer una explicación naturalista de lo religioso, entendido en términos de una relación entre las realidades presentes, precarias y efímeras, y los ideales posibles, entendidos como las formas deseables que puede cobrar la existencia común del hombre en la naturaleza. Al mismo tiempo, y a partir de un enfoque naturalista de las relaciones entre el hombre y su entorno, Dewey desarrollará un concepto del sentimiento religioso como piedad natural.

La principal objeción deweyana a la noción hegeliana de Dios como Espíritu Absoluto donde se borran las diferencias entre lo real y lo ideal es su inanidad. Curiosamente, y por muy diferentes que sean sus objetivos y conclusiones, Feuerbach, Nietzsche y Dewey comparten aquí parte de un mismo trayecto. Como Nietzsche, Dewey denuncia la hipóstasis de lo ideal en un reino transmundo, el Mundo Verdadero por contraposición al Mundo de la Apariencia, como asilo donde el hombre trata de refugiarse de las desdichas que le procura su precaria existencia. Según Dewey, el sentimiento del sinsentido se produce debido a una característica inescapable de la acción humana sobre la tierra, de la actividad práctica: su incertidumbre. Los constantes tropiezos y fracasos llevan al hombre a sentir una profunda desconfianza hacia sí mismo, hacia sus congéneres y hacia

la propia vida, que parece carecer de sentido. Como Feuerbach, Dewey señala que la hipóstasis ontológica de un reino ideal, que redime el dolor de nuestra existencia mundana procurándonos un sentido seguro que nos protege del desconsuelo, tiene su origen en la experiencia humana, pese a todo. Lo ideal es una parte de la interacción humana con el medio natural y social. Ahí tiene precisamente su origen lo religioso.

En *Experiencia y Naturaleza*, Dewey señala que el propio tejido de la existencia humana es una mezcla de precariedad y estabilidad. De esa mezcla emerge la dinámica de la producción humana de sentidos: la estabilidad procura la pauta, la precariedad su evolución. Precariedad y estabilidad son rasgos genéricos de la existencia *qua* existencia. Las filosofías que marginan la precariedad y ensalzan la permanencia son metafísicas del ser. Las filosofías que descreen de la estabilidad y glorifican la caducidad son metafísicas del devenir. Frente a ambas filosofías, Dewey defiende una metafísica en la que la existencia es un compuesto mixto de determinación e indeterminación, de predictibilidad y aleatoriedad, de certidumbre e inseguridad, de vigencia y obsolescencia, de estabilidad y precariedad: “el mundo en que vivimos” escribe Dewey “es una mezcla impresionante e imparabile de suficiencias, firmes completudes, orden, recurrencias que hacen posible la predicción y el control, y singularidades, ambigüedades, posibilidades inciertas, procesos en curso hacia consecuencias aún por determinar [...] el cambio da sentido a la permanencia y la recurrencia hace posible la novedad”¹⁰

Lo ideal arraiga en algunas certidumbres pasajeras de la existencia humana (entendida como interacción social del hombre con su entorno ecológico) experimentadas

¹⁰ LW 1:47

como bienes, y por tanto, como deseables. Este tipo de proyección imaginativa de lo que significaría la obtención y la perdurabilidad de estos bienes es parte inextricable del ideal. Reificar esta proyección en el otro mundo sirve de refugio, pero no proporciona recurso alguno a menos que consideremos que las esencias ideales son posibilidades a encarnar en los objetos de un mundo humano gracias a la acción. “Nada ganamos”, afirma Dewey, “con el rodeo transmundo”¹¹. Al contrario, restándole contenido ontológico a la religión, le prestamos contenido ético y social a lo religioso. Liberándonos de la hipóstasis ontológica, evitamos la impiedad hacia lo efectivamente real: lo social y lo natural. Esa liberación da paso a la piedad natural o cordial. Dewey es inusualmente claro al respecto: “La fe religiosa que se apegara a las posibilidades de la naturaleza mostraría, gracias a su devoción por el ideal, piedad hacia lo presentemente real. No se perdería en lamentaciones por las imperfecciones y sordideces de este mundo. Respetaría y estimaría aquello que es medio de realización de las posibilidades y aquello en que encarna el ideal, si es que alguna vez encarna [...] La naturaleza y la sociedad encierran dentro de sí mismas la proyección de posibilidades ideales y contienen las operaciones con las cuales se actualizan esas posibilidades [...] la naturaleza, que abarca también la humanidad, con todas sus deficiencias e imperfecciones, puede suscitar una piedad cordial como fuente de ideales, de posibilidades, de aspiraciones hacia ellos, y como escenario eventual de todos los bienes y excelencias alcanzados”.¹² Acto seguido, Dewey cita con aprobación la tesis del teólogo alemán Sleiermacher acerca del sentimiento de dependencia vinculado con la psicología de lo religioso.

¹¹ LW 4:244

¹² Ibid.

Frente al sentimiento socializante de dependencia, Dewey sitúa al aislamiento y la soberbia como una de las fuentes del daño moral. Aunque Dewey afirma que esa actitud soberbia puede adoptar varias formas (pensemos en la hubrys, tan temida en la Grecia Clásica), la clase de soberbia que desea denunciar es el fanatismo religioso, la soberbia de los que sienten que tienen un acceso excluyente a la voluntad y los designios de Dios. Cuando esa soberbia cristaliza en instituciones que, gracias a ese presunto acceso privilegiado, proclaman su autoridad sobre el resto de las interacciones sociales del hombre, el dualismo de naturaleza y espíritu se convierte en una peligrosa segregación de la sociedad. Según Dewey, sólo insistiendo en el sentimiento de dependencia podremos conjurar ese peligro. “El sentido de dependencia que sería fomentado si se reconociera que los objetivos y empeños del hombre nunca son de tipo final, sino que se hallan sujetos a las incertidumbres de un futuro indeterminado, haría que la dependencia fuera universal y que todos participaran en ella. Acabaría con la forma más corrosiva de soberbia y aislamiento espirituales, que aparta al hombre del hombre en la base misma de las actividades vitales. Un sentido de coparticipación común en las incertidumbres irremisibles de la existencia marcharía de la mano con el sentido del esfuerzo y el sentido común”¹³. Esta declaración final de *La Busca de la Certeza* sienta las bases de *Una Fe Común*, la obra que tan viva polémica suscitara en los años treinta.

Abordaremos en primer lugar esa fe común negativamente, por lo que no es. Una fe común no es un acervo de creencias fundamentales claramente formulables, comunes a todas las religiones y acatadas por todos los fieles. Como ya señaló Leszek Kolakowski¹⁴,

¹³ Ibid., p. 246

¹⁴ Véase Leszek Kolakowski: *Horror Metaphysics* (Madrid: Tecnos, 1990), p. 123 y ss.

bajo esta idea subyace una concepción teoreticista de la religión como un conjunto de enunciados, de los cuales sólo algunos de ellos importan , siendo éstos los que integran todos los sistemas religiosos conocidos. Más que en la teoría, el ecumenismo religioso del que habla Dewey ha de basarse en la experiencia.

El siguiente paso que se propone dar Dewey es desafiar la usual identificación de lo religioso con lo sobrenatural, desarrollando una concepción de la dimensión religiosa de la experiencia que, descargándola del peso de lo sobrenatural, le permita a esa dimensión aspecto desarrollarse libremente, motu proprio. Según Dewey, el punto fuerte de su teoría es la diferencia entre la religión, lo que puede denotarse mediante un sustantivo, y lo religioso, el tipo de experiencia que se connota con un adjetivo. Dewey toma la siguiente definición de “religión” del Diccionario de Oxford como presunta identificación del denominador común de todas las religiones: “el reconocimiento por parte del hombre de un poder invisible y superior que domina su existencia, y al que se le debe obediencia, reverencia y veneración”. En su opinión, este intento de reducción a un común denominador de todas las religiones a un común denominador fracasa por tres motivos.

En primer lugar (1), Dewey advierte que, históricamente, esos poderes invisibles se han concebido en un innumerable gama de presentaciones incompatibles. En segundo lugar (2), tampoco hay mucha coincidencia en los modos en que se ha expresado la obediencia y la reverencia. Y, por último (3), no hay una unidad discernible entre las motivaciones morales a las que las distintas religiones apelan. Esta última objeción será, para Dewey, la decisiva contra algo así como la religión en singular. En efecto, se pregunta, “¿de qué sirve aceptar, en defensa de la universalidad de la religión, una definición que se aplica

igualmente a las creencias y prácticas más salvajes y degradadas relativas a poderes invisibles, y a los nobles ideales de una religión poseedora de la mayor parte de contenido moral?”¹⁵.

Lo que le interesa a Dewey es precisamente el hecho histórico del crecimiento del contenido ético e ideal de las religiones, hecho éste que le impulsa a intentar formular una selección en la cual se pueden elegir ciertos valores y funciones en la experiencia. Dewey no propone pues una religión, “sino más bien la emancipación de elementos y criterios que puedan llamarse religiosos”¹⁶. Lo religioso no denota algo existente por sí mismo, de una manera particular y distintiva, sino actitudes que los seres humanos pueden adoptar hacia todo objeto y hacia todo fin o ideal propuesto. La fe religiosa se traduce así en una convicción moral, la cual, según Dewey, significa verse conquistado, en nuestra naturaleza activa, por un fin ideal: “significa el reconocimiento de su legítimo derecho sobre nuestros deseos y propósitos”¹⁷. Como dicho reconocimiento no es intelectual, sino práctico, hallamos que el contenido moral de la fe religiosa es cierto idealismo de acción. Frente a éste, el idealismo ontológico, que convierte los fines de la fe y de la acción en un credo intelectual, intentando probar que los ideales tienen realidad, no como ideales, sino como realidades sobrenaturales existentes con antecendencia. Para Dewey, mientras que el idealismo de acción conlleva responsabilidad, el idealismo sobrenatural implica el *laissez-faire*, en la medida en que desplaza la carga de la responsabilidad sobre los hombros más competentes de la causa sobrenatural.

¹⁵ LW 9:7

¹⁶ LW 9:8

¹⁷ LW 9:15

Como ya veíamos, una vez realizada la hipóstasis ontológica, el contenido moral de lo religioso, la piedad natural basada en el sentimiento religioso de dependencia, se ve menoscabado por el aislamiento y la soberbia. El ateo ensoberbecido por el dominio del hombre sobre la naturaleza, embebido en la hubrys, comparte con el sobrenaturalista su preocupación exclusiva por el hombre aislado. El drama de la redención no tiene como escenario el alma solitaria del individuo aislado. Lo religioso es la expresión de la dependencia del hombre con respecto al mundo social y a la naturaleza. “Nuestra dependencia se manifiesta en aquellas relaciones con el medio que sostienen nuestras empresas y aspiraciones, tanto como en las derrotas que se nos infligen. La actitud esencialmente irreligiosa es la que atribuye el triunfo y el propósito humanos al hombre aislado del mundo de la naturaleza y de su prójimo. Nuestros triunfos dependen de la colaboración de la naturaleza. El sentimiento de la dignidad de la naturaleza humana es tan religioso como el sentimiento de temor y reverencia cuando descansa en un sentimiento de la naturaleza humana como parte cooperadora de un total mayor. La piedad natural no es necesariamente ni una aceptación fatalista de los sucesos naturales ni una idealización romántica del mundo. Puede descansar en un justo sentido de la naturaleza como el total del que formamos parte, reconociendo a la vez que somos partes marcadas por la inteligencia y el propósito, dotadas de capacidad de luchar, mediante su ayuda, para lograr condiciones más en consonancia con lo que es humanamente deseable. Dicha piedad es un elemento importante de una justa perspectiva de la vida”¹⁸. La piedad natural, traducida a términos más contemporáneos, sería la actitud correspondiente a un idealismo de acción socialista y ecologista. Una actitud que no puede encontrarse, según Dewey, en el ateísmo militante,

¹⁸ LW 9:18

pero tampoco en la fe. Siendo esto así, según Dewey, ¿en qué sentido podríamos aún hablar de Dios?

Uno de los sentidos que Dewey descalifica es el “Dios personal”, ese ser que combina misteriosamente la omnipotencia con el *summum bonum*. En esa combinación está a la base del problema de la existencia del mal, a cuya justificación se han dedicado la mayoría de las teodiceas clásicas¹⁹. Si estas teodiceas no hubieran identificado la existencia de bienes ideales con la de una Persona Omnipotente que los origina y los sostiene, el problema de la existencia del mal sería gratuito. “El significado de los fines ideales”, afirma Dewey, “está estrechamente unido con el hecho de que en la vida hay toda suerte de cosas que son malas para nosotros porque querríamos que fuesen de otro modo. Si las condiciones existentes fueran totalmente buenas, la noción de posibilidades concebibles no se presentaría”²⁰. La existencia fáctica del mal y la naturaleza contrafáctica del ideal son dos aspectos de una misma relación.

¹⁹ Una formulación un tanto ingenua del problema podría ser ésta ¿Cómo puede justificarse la existencia del mal en el mundo? O bien Dios quiere evitar el mal pero no puede, y entonces no es omnipotente, o puede pero no quiere, y entonces no es bueno. ¿Cómo un orden moral y justo puede permitir un universo desgarrado por sufrimiento? La teodicea clásica ha respondido contundentemente a esa pregunta. Quien sufre no puede ser inocente. Para que un Dios justo permita el sufrimiento de su criatura ha de introducirse el mal moral o el pecado como causa de ese efecto... En nuestra opinión, es en este contexto donde cobra sentido la caracterización nietzschiana de una moral contra natura que justifica racionalmente el sufrimiento, de lo que Nietzsche llama mala conciencia o metafísica del verdugo. Nietzsche se propone sacar a luz el sufrimiento gratuito y sin sentido. El sufrimiento sin sentido o sin causa justificada —llámese Dios o Verdad— produce gran angustia. Prueba de esta angustia ante el absurdo sería la historia misma de la religión y la metafísica, cuyo afán en justificar el mal de la existencia es sintomático. El lector hallará una interesante reflexión sobre la teodicea como algodicea en las tesis doctoral de E. Ocaña, publicada bajo el título *Sobre el Dolor* (Valencia: Pre-TEXTOS, 1996). Aunque, Ocaña no habla de Dewey, creo interesante señalar que Dewey coincide con Nietzsche cuando éste señala que, desde una perspectiva genealógica, el ideal ascético tiene su origen en la necesidad de apuntalar nuestra precaria existencia y la angustia que provoca la ininteligibilidad del mal. Pero su respuesta al ideal ascético es menos virulenta y más humana que la nietzschiana.

²⁰ LW 9: 29

Y es precisamente esa relación la que legitima el concepto de Dios. “A esta relación activa entre lo ideal y lo real yo le daría el nombre de Dios”²¹. Dewey se apresura a decir que es posible aplicar aquí la estrategia seguida anteriormente con el concepto de religión, rescatado como lo religioso, y llamarle lo divino, entendido como la idea de las posibilidades ideales unificadas mediante la comprensión imaginativa y la proyección. Lo divino no es pues una realidad aparte, sino algo unido a todas las fuerzas y condiciones naturales, incluyendo al hombre y la asociación humana, que fomentan el crecimiento del ideal y contribuyen a su realización.

Cierto es que Dewey no parece hacer justicia a ciertos rasgos que aparecen innegablemente unidos a las creencias religiosas, y en particular a lo que ha venido llamándose “apertura a la trascendencia”. Su intento de restar contenido ontológico a la religión no gustó entre los intelectuales creyentes de su época. Pero tampoco gustó su vinculación entre idealismo de acción y religiosidad entre los radicales materialistas. Con todos sus defectos, pienso que suscita algunos temas filosóficos de bastante interés y, aunque sólo sea por ello, merece ser releída.

Según la célebre frase de Heidegger, sólo un dios puede salvarnos del nihilismo tecnológico. Según Dewey, no hay que buscar muy lejos: siempre lo hemos tenido ahí delante, decidamos llamarle Dios o no, pues lo divino es experimentable. El siguiente texto de Dewey, con el que cierro este escrito, sugiere la relevancia de esta tesis para una teoría de la acción social como la que los pragmatistas construyeron. “Hay quienes sostienen que las asociaciones del término con lo sobrenatural son tan numerosas y estrechas que todo uso

²¹ Ibid.

de la palabra “Dios” seguramente origina un malentendido [...] Pueden tener razón en ese criterio. Pero los hechos a los que me he referido están ahí, y necesitan ser destacados con toda la fuerza y la claridad posibles. Existen bienes concretos y experimentalmente: los valores del arte en todas sus formas, el conocimiento, el esfuerzo y el descanso después de la lucha, de la educación y la fraternidad, de la amistad y del amor, del desarrollo de la mente y el cuerpo. Estos bienes están presentes y sin embargo son relativamente embrionarios. Hay muchas personas excluidas de la generosa participación en ellos: existen fuerzas que actúan para amenazar y minar los bienes existentes, tanto como para impedir su expansión. Un concepto claro e intenso de la unión de fines ideales con condiciones reales es capaz de despertar emoción continua. Puede estar nutrido por toda experiencia, cualquiera que sea su material. En una época perturbada, la necesidad de tal idea es urgente. Puede unificar intereses y energías ahora dispersas: puede dirigir la acción y engendrar el calor de las emociones y la luz de la inteligencia. El que se dé el nombre de Dios a esa unión operativa en pensamiento y acción es un asunto de decisión individual. Pero la función de la posible unión de lo ideal y lo real me parece idéntica a la fuerza que se ha atribuido al concepto de Dios en todas las religiones que tienen un contenido espiritual; y, a mi parecer, una clara idea de esa función se necesita urgentemente en la época actual”²²

La insistencia en interacción entre lo normativo y lo descriptivo, entre fines ideales y condiciones fácticas es uno de los motivos más recurrentes del pragmatismo deweyano. Éste es sin duda un tipo de naturalismo, pero un naturalismo caracterizado por la unión operativa entre pensamiento y acción, y no un naturalismo reductivista que encuentra en las descripciones de la física su ideal excluyente de racionalidad. A ese naturalismo, y a la

²² Ibid.

inmersión de la actividad teórica dentro un conjunto de prácticas sociales constituyentes
está dedicado el próximo capítulo.

Capítulo 2

Conocer y Transformar la Realidad:
Ciencia, Tecnología e Investigación en John
Dewey.

I. Introducción

Los sociólogos y los historiadores no suelen ser remisos a la hora de emitir dictámenes implacables sobre la producción de los filósofos de la ciencia y la tecnología: en su opinión, cuando éstos se afanan en establecer una nítida separación analítica entre ciencia y tecnología, aferrándose a una ulterior distinción tripartita entre contexto de descubrimiento, contexto de justificación y contexto de aplicación, todo lo que vuelven a ofrecernos es otra idealización simplista de la ciencia: una idealización que asume sin más antiguas concepciones positivistas, cuando no modelos explícitamente nomológico-deductivos de las teorías científicas. Pinch y Bijker llegan a afirmar que la literatura sobre la filosofía de la tecnología es del todo decepcionante, de modo que prefieren suspender su juicio hasta que “los filósofos propongan modelos más realistas de la ciencia y la tecnología”¹. El propósito de este capítulo es presentar el instrumentalismo naturalista de John Dewey, esto es, aquella caracterización “más realista” de la ciencia como tecnología que el pensador norteamericano desarrollara a lo largo de la primera mitad del siglo XX, es decir, precisa y no casualmente cuando los modelos positivistas alcanzaron su apogeo.

A mi modo de ver, el instrumentalismo naturalista de John Dewey no sólo ofrece sugerentes ventajas a la hora de abordar algunos problemas de la filosofía de la ciencia, sino que también permite bosquejar una caracterización naturalista del pragmatismo americano como crítica de la cultura, locución que el propio Dewey utilizó repetidas veces para definir su propio quehacer filosófico, como vimos en la introducción. De modo que, en primer

¹ W.E. Bijker, T. Pinch, “The Social Construction of Facts and Artifacts”, en *The Social Construction of Technological Systems*, ed W.E. Bijker, T.P. Hughes y T. Pinch, (Cambridge: MIT Press, 1987) p.19

lugar, añadiré algunos rasgos distintivos de esa concepción naturalista de la filosofía, para más para más tarde ahondar en tesis mucho más concretas sobre mi interpretación deweyana de la ciencia como tecnología.

Durante las dos últimas décadas hemos presenciado diversos intentos de rehabilitación filosófica de la noción de “pragmatismo”, durante muchos años asociada con toda suerte de bajezas humanas y, en particular, con cierto maquiavelismo corruptor de la tarea crítica de la filosofía. Dos de las más célebres y controvertidas rehabilitaciones del pragmatismo dentro de la llamada tradición analítica son las de Hilary Putnam y Richard Rorty. Uno y otro se reclaman herederos de John Dewey y apelan reiteradamente al topos deweyano de “crítica de la cultura”. Ahora bien, lo que Rorty y Putnam entienden por tal noción son cosas harto distintas.

Para Rorty, la crítica de la cultura no está bajo la tutela de la filosofía (ésta no es "guardián e intérprete" de la cultura., por emplear la célebre locución de Habermas), sino que puede realizarse desde la religión, la literatura, el periodismo, las ciencias, las artes, ... , desde cualquier parte: anywhere goes, podría decirse. Es más, para Rorty, las argumentaciones trascendentales convierten el elemento normativo de la crítica de la cultura en algo absolutamente estéril ². Si Peirce representa la facción kantiana del pragmatismo,

² En una conversación mantenida en Girona con Richard Rorty en junio de 1996, este autor Rorty dio una buena explicación de por qué las batallas ganadas por la crítica no son precisamente aquéllas en las que se esgrimen argumentaciones trascendentales à la Frankfurt: “ A la hora de ejercer la crítica, creo que sería mejor atender a las consecuencias de la postura criticada y no ir en busca de presuposiciones o de condiciones de posibilidad supuestamente infringidas. Sería más útil formular preguntas de índole práctica como: "¿Puede imaginar cómo llevar a cabo consecuentemente su programa?". Al cuestionar la credibilidad de su postura mediante una pregunta de este tipo, la otra persona puede contestar: "Lo haré de tal y cual modo o en tales y cuales condiciones, con tales y cuales restricciones, etc. ..." o "Este es el contexto en el que desarrollaré mi programa". Mientras que la acusación de autocontradicción bloquea el diálogo, las últimas preguntas pueden dar pie a una

más próxima al sentido de crítica defendido por la pragmática trascendental de Apel y la teoría de la acción comunicativa de Habermas, Dewey es para Rorty un hegeliano naturalizado. Para Rorty, “el gran mérito de Dewey fue haber permanecido lo suficientemente hegeliano como para no pensar que la ciencia natural tenga un acceso interior a las esencias de las cosas, al tiempo que se mantenía lo suficientemente naturalista como para pensar en los seres humanos en términos darwinianos”³.

Pienso que esta interpretación de Rorty dista de ser tan original como pretende. Sin ir más lejos, H.S. Thayer titulaba uno de los mejores apéndices de su libro *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*, “Dewey: Continuity- Hegel-Darwin”⁴. Otros muchos intérpretes pragmatistas han reivindicado la figura de Dewey como un hegeliano naturalizado, algo que no puede sorprendernos mucho, al menos si leemos “From Absolutism to Experimentalism”, la autobiografía intelectual que el propio Dewey escribiera a finales de los años veinte⁵. Pero ese supuesto hegelianismo darwinista no

argumentación más razonable con nuestro oponente, discutiendo si existe o no ese contexto para desarrollar su posición, si existe o no algún otro mejor, etc. ... Pero pienso que es inútil, además de descortés, soltarle a alguien que no acaba de entender su propia práctica, o acusarle de haber incurrido en una autocontradicción performativa o realizativa ... “(J.Miguel Esteban. “Cómo Ser un Buen Pragmatista; Conversación con Richard Rorty”, *Debats* 61, 1998) .

³ Richard Rorty, *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, (trad. de J.F. Zulaica; Madrid: Cátedra, 1979. p. 327).

⁴ Véase H.S. Thayer: *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism* (Indianapolis-and Cambridge: 1981), pp. 460 y ss.

⁵ Teniendo en cuenta esta evidencia documentada, y no la reapropiación rortiana de Dewey o de Hegel (cuyo mérito, según Rorty, residía en buena parte en ser “el paradigma de la capacidad del ironista de explotar las posibilidades de una redescrición abundante”, en ser el iniciador de una serie de hábiles redescriciones de léxicos intraducibles pero vertiginosamente reemplazables ad libitum: véase R. Rorty : *Contingencia, Ironía y Soildaridad*, Barna: Paidós, 1991, pp. 96), he de reconocer que sí considero a Dewey un hegeliano naturalizado. Además, la “naturalización” del idealismo alemán por parte del pragmatismo americano aparece explícitamente en la obra de Dewey (véase MW.2.251-52 y MW.6.94) Al parecer, Dewey tomó muy en serio la obra de D. Ritchie,. *Darwin and Hegel*. (London: Swan Sonnenschein and Co., 1893), habida cuenta de las numerosas referencias que hace a tal libro. Desgraciadamente, tampoco puedo demorarme aquí en este punto. Con todo, sobre el hegelianismo de Dewey, véase más adelante, nota 22 y epígrafe IV de este mismo escrito. Véase

convierte a Dewey en el adalid de la cultura post-filosófica que Rorty defiende, como tampoco hace que su crítica de la cultura deje a ésta sólo con esperanzas infundadas (groundless hopes). El punto ha sido largamente debatido por muchos autores, y no tiene caso repetir una crítica en la que estoy básicamente de acuerdo⁶. Lo que sí deseo señalar aquí es que, dada insistencia en dicha groundless hope, Rorty no parece haber profundizado en el importante papel que Dewey asigna a la filosofía de la tecnología, ni a la función de la tecnología como sujeto y objeto de la crítica de la cultura.⁷

El caso de Hilary Putnam, por qué no decirlo, más cercano al Habermas de Ciencia y Técnica como Ideología y al Apel defensor de la prima philosophia⁸ es algo más complejo. Para Putnam, la naturalización del hegelianismo sólo significa sacrificar la noción de “verdadera racionalidad” en aras de un “relativismo cultural” que deslegitima y enmudece la

también el ensayo final de este libro, epígrafe II. “Pragmatismo Consecuente”, la introducción que escribí en mi edición de J.Dewey: Liberalismo y Acción Social y otros ensayos (Valencia: Alfons el Magnanim, 1996).

⁶ Véase “Symposium on Rorty’s Consequences of Pragmatism”, publicado en Transactions of the Charles Peirce Society, vol. 21. No.1 (1985). La reapropiación rortiana de Dewey está fuertemente sesgada, y es difícil hallar un lector de Experience and Nature que, tras concluir su lectura, sienta haber sido sometido a un tratamiento terapéutico antimetafísico, tal y como pretende Rorty en Consecuencias del Pragmatismo (trad de J.Miguel Esteban, Madrid: Tecnos, 1994), pp. 39 y ss. Aunque, para ser justos, habría al menos que citar una virtud de la interpretación rortiana de Dewey como hegeliano: su antifundamentalismo. Al menos Stanley Rosen aboga por ello: “Lo importante es señalar que el sistema hegeliano no es fundamentalista [...] De ahí que quepa concluir que si, en nuestro tiempo, hay una empresa legítima llamada filosofía, debe proceder en ausencia de fundamentos [...] de ahí al abandono de la filosofía hay sólo un paso. Es mérito de Rorty haberlo entendido así” (The Ancient and the Moderns, New Haven: Yale 1990, pp. 188). Ese último paso es el que, en nuestra opinión, no está tan claro: ¿Acaso pretende Rosen que no hay filosofía sin aspiraciones fundamentalistas? Véanse los artículos de Sleeper y Eden en el citado “Symposium on Rorty’s Consequences of Pragmatism”, además del capítulo final del libro de L. Hickman John Dewey’s Pragmatic Technology (Bloomington: Indiana University Press, 1991),

⁷ Sólo en el segundo volumen de los Philosophical Papers de Rorty (Ensayos sobre Heidegger y otros. trad. de Jorge Vigil, Barna: Paidós, 1993, pp. 74-75 aparece una breve mención a la concepción deweyana de la tecnología, en una analogía de tintes poéticos. Véase mi nota al prefacio de Consecuencias de Pragmatismo, o.c., p.16. Siento no poder extenderme en este punto, que exigiría una revisión de la relación Dewey-Heidegger que Rorty propone a partir de las obras de M.Okrent Heidegger’s Pragmatism (Ithaca, NY: Cornell UP, 1988) y R.Brandon “Heidegger’s categories in Being and Time” (Monist (60) 1983). Pero véase de nuevo L. Hickman, o.c., p.199, para un contraste entre los dos filósofos.

⁸ Véase Razón, Verdad e Historia, traducción de J.Miguel Esteban (Madrid: Tecnos: 1988) particularmente el capítulo 8, en su nota 1.

crítica⁹. Putnam, por el contrario, ha abanderado un programa fuerte de defensa y renovación de la específica función normativa que primariamente debe cumplir la filosofía. Y en su opinión, el elemento normativo de la crítica de la cultura no puede ser naturalizado. Resulta pues comprensible que Putnam aproxime a Dewey a Kant y no a Darwin. Mi interpretación del pensamiento de Dewey y de su filosofía de la tecnología comienza pues en negativo, criticando esta aproximación kantiana .

En “Il Pragmatismo: una questione aperta” Hilary Putnam ya no oculta sus esfuerzos por entroncar el pensamiento de John Dewey con la tradición del kantismo. Si bien sus intentos por aproximar la tradición pragmatista y la tradición kantiana han ido reiterándose desde *Razón, Verdad e Historia*, en sus *lezioni italiani* la intención moralizadora con la que Putnam efectúa dicha aproximación es bien explícita: “la estrategia kantiana”, escribe Putnam, “se reitera en los escritos de John Dewey, aunque éste le priva de apriorismo”. “En un contexto de este tipo, [como el] suscrito por John Dewey, puede leerse que la actividad primaria de la filosofía debería ser la crítica de la cultura. A pesar de sus excesos metafísicos, la filosofía de Kant pretendía ser una crítica de la cultura; un esbozo o esquema para una sociedad esclarecida, en condiciones de progresar hacia un estado en el que reinaría la justicia social”¹⁰ Ahora bien, por loables que sean las intenciones de Putnam a la hora de establecer la filiación kantiana de la filosofía como crítica de la cultura en Dewey, pienso que dicha aproximación sólo puede llevarse a cabo olvidando buena parte de las tesis substantivas de ambos autores. A mi modo de ver, la “sociedad esclarecida” a la que

⁹ Veáse H. Putnam, “Why Reason can’t be naturalized”, en *Realism and Reason*, Phil. Papers vol 3 (Cambridge: CUP, 1983)

¹⁰ H. Putnam: *Il Pragmatismo: una questione aperta* (Roma: Laterza, 1992, trad. de Roberto Rosaspini, Barcelona: Gedisa, 1999 p.67.

conduciría la filosofía de Kant es bien distinta de la que orienta la “crítica de la cultura” deweyana. En la primera, el conocimiento técnico o instrumental resulta indiferente para dotar normatividad a la acción humana. En la segunda, omitir ese conocimiento en la deliberación y la acción es simplemente un purismo irresponsable.

Pero hay otra diferencia que resulta de mayor calado si cabe y que, por fin, me servirá para una primera aproximación de la crítica deweyana de la tecnología: mientras que para el Kant de la *Grundlegung* la justicia es inconcebible sin la escisión entre humanidad y naturaleza, para Dewey esa separación es precisamente fuente de irresponsabilidad e iniquidad.

En este escrito esbozaré una reconstrucción del pensamiento de Dewey que permita entrever cómo la crítica de la cultura sólo es posible si no marginamos de ésta (como pienso hizo el Kant de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*¹¹) el conocimiento de la construcción tecnológica del mundo humano. Con dicha lectura pretendo mostrar que, pese al tópico descalificador habitualmente unido al pragmatismo, éste se halla mucho más distanciado del nihilismo tecnológico¹² que el formalismo kantiano. Pero pasemos ahora a otras tesis mucho más específicas de mi interpretación de la ciencia como tecnología en

¹¹ Quiero insistir en este punto, pues tanto en la *Crítica del Juicio*, como en la *Paz Perpetua* y en las *Ideas para una Historia Universal en Sentido Cosmopolita*, Kant parece abrazar una idea de representabilidad sistemática de una técnica de la naturaleza en analogía con el arte humano. “*Natura dae adala rerum*”, afirmará Kant en la *Paz Perpetua*, pareciendo dar pie a la *imitatio naturae* de las artes mecánicas. Sobra decir que esa concepción escatológica de Naturaleza, aunque se conciba la tecnología como la astucia de la razón histórica, al modo hegeliano, es del todo ajena al instrumentalismo naturalista de Dewey.

¹² Tomo la expresión nihilismo tecnológico de Rorty, quien a su vez la emplea al describir la crítica de Heidegger a Dewey. Véase Richard Rorty_: “Superando la Tradición: Heidegger y Dewey”, en *Consecuencias del Pragmatismo*, o.c., pp. 99 y ss.

Dewey – tesis que, por lo demás, pienso que avalan una interpretación alternativa de la filosofía de la tecnología de Dewey como crítica de la cultura.

Como ya adelantaba, el instrumentalismo de Dewey ofrece algunas ventajas a la hora de abordar ciertos problemas de la filosofía de la ciencia y de la tecnología. Desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia, la ventaja decisiva reside en que su modelo logra preservar nuestra intuición realista con respecto a la actividad científica, haciendo pivotar ésta sobre la construcción tecnológica de fenómenos experimentales. No es casualidad que Ian Hacking, conocido defensor de las tradiciones experimentales - y autor de la célebre frase “si pueden rociarse, son reales”- reivindique enfáticamente la figura de Dewey como constructivista : “El mundo y nuestra representación del mismo parecen convertirse, en las manos de Dewey, en algo muy parecido a un constructo social [...] Se burlaba de lo que él llamaba la teoría del conocimiento del espectador. Decía que este era el resultado de la existencia de una clase acomodada que pensaba y escribía filosofía, opuesta a una clase de empresarios y trabajadores que no tenía tiempo para sólo ver. Mi propia opinión, a saber, que el realismo es un asunto de intervenir en el mundo, más que de representarlo en palabras y pensamiento, ciertamente le debe mucho a Dewey”¹³ . Y lo cierto es la filosofía deweyana anticipa algunos de los argumentos que han acabado con la primacía que la teoría disfrutó durante largo tiempo en la filosofía de la ciencia y de la tecnología.

Con todo, la figura de John Dewey no suele aparecer en los manuales al uso de filosofía de la tecnología. Sólo Mitcham, hasta donde sé, dedica unos párrafos a Dewey en

¹³ Ian Hacking, *Representar e Intervenir*, trad. de Sergio Martínez (México: Unam-Paidós, 1997), p. 83

Thinking Through Technology¹⁴. Varias razones parecen explicar esa omisión, entre las cuales hay que destacar el hecho de que Dewey no escribiera un libro completo sobre el tema, sino un buen número de observaciones diseminadas a lo largo de su obra, insertas en textos sobre metafísica naturalizada, ética industrial, democracia pragmatista, lógica experimental, estética naturalista, pedagogía progresista o filosofía de la religión. Aunque esta dispersión dificulte nuestro tratamiento del tema, también apunta algo revelador: la filosofía de la tecnología juega un importante papel vertebrador en toda la obra de Dewey. Ello puede parecer una exageración, habida cuenta de que el término tecnología (y sus derivados) sólo aparece 371 veces en los 37 volúmenes de las obras completas de Dewey. El siguiente pasaje de Dewey nos ayuda a precisar nuestra observación, al tiempo que nos introduce de lleno en nuestro tema. Tras definir la ciencia como modo de la tecnología, nuestro autor añade en una nota: “El Dr. Clarence Ayres, hasta donde sé, ha sido el primero en denominar explícitamente a la ciencia como un modo de la tecnología. Probablemente, yo mismo habría podido evitar bastantes malentendidos si hubiese empleado “tecnología” en vez de “instrumentalismo” en conexión con mi concepción del rasgo distintivo de la ciencia en tanto que conocimiento”¹⁵ [LW.15.89]. Este texto (procedente de “By nature and by art”,

¹⁴ Y eso, sospecho, bajo el influjo de John Dewey’s *Pragmatic Technology* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), de Larry Hickman, colega de Mitcham en la Society for Philosophy and Technology. Es a Hickman a quien debemos el actual interés despertado por la filosofía deweyana de la tecnología, un interés que está eclipsando la ya cálebre reapropiación rortiana de la obra de Dewey. Hickman es además director del Center for Dewey Studies en Carbondale, Illinois, y autor de la edición electrónica de las obras completas de John Dewey, de la que este mismo trabajo se ha servido. Mi propio derrotero intelectual debe tanto a Larry Hickman que cualesquiera palabras de agradecimiento público son irremisiblemente insuficientes.

¹⁵ Según Hickman (o.c., p.2) Ayres fue de los pocos discípulos de John Dewey que supieron ver el alcance de su instrumentalismo como filosofía de la tecnología. Años atrás, en su recensión del libro de Ayres *Science: The False Messiah*, Dewey ya había destacado notablemente la interdependencia entre ciencia y máquinas: “En realidad, la historia de la ciencia es la historia de la invención y del empleo de máquinas y de una técnica, tan prodigiosa como elaborada, para el uso de instrumentos. La máquina es la realidad de la ciencia; la interpretación teórica puede o no ser verdadera. Al final, la respuesta puede leerse en alguna máquina más sutil, precisa y usada con mayor pericia que la máquina que proporcionó el material sobre el que otras teorías se basaron. La verificabilidad de las conclusiones científicas significa que no se sostienen solas. Son posibles gracias a las máquinas, y cualquiera que opere planificadamente con ellas obtendrá resultados semejantes .

un escrito que Dewey publicara en el *Journal of Philosophy* en 1944) parece prestar plausibilidad *prima facie* a las siguientes tesis sobre el carácter tecnológico de la ciencia según Dewey. (1) Su teoría instrumentalista del conocimiento científico conlleva la concepción de la investigación como un modo de producción tecnológica. Ello supone, ante todo, (2) una revisión de la jerarquía aristotélica teoría-praxis-poiesis-techne y, en consecuencia (3) relativizar la distinción entre ciencia aplicada y ciencia pura, situándola bajo parámetros socio-económicos y disolviendo su clásica fundamentación ontológica (el dualismo entre dos regiones de la realidad, inferior y superior, permanente y cambiante, estable y precaria) y epistemológica (la teoría contemplativa del conocimiento, el conocimiento del espectador). De ahí que la concepción deweyana de la ciencia como tecnología esté vinculada con (4) una concepción alternativa de la instrumentalidad (basada en lo que Dewey llama continuidad entre medios y fines), con (5) una ontología transformacional (expresada en su lema, de resonancias marxistas, sobre el carácter práctico de la realidad) , y con (6) una teoría naturalista-ecológica del conocimiento (expresada en un modelo homeostático y evolutivo de la inteligencia como intervención en un entorno, priorizando así la acción humana dentro de una comunidad biótica). Desarrollaré estos puntos en los epígrafes que siguen.

Pero la ciencia empieza y termina en las máquinas?. [LW3:306]. Todas las citas de Dewey irán especificadas según la edición crítica de su obra completa publicada por la Southern Illinois University Press, bajo la dirección editorial de Jo Ann Boydston : *The Early Works, 1882-1898*, 5 volúmenes; *The Middle Works, 1899-1924*, 15 volúmenes; *The Later Works, 1925-1953*, 15 volúmenes. Citamos con la abreviatura (EW, MW, LW) seguida de la paginación en la edición crítica.

II. Teoría y Supremacía Social

Apoyándose en la crítica histórica, Dewey –y en esto no es original- atribuye la primacía de la teoría a la supremacía social de una casta ociosa. La etimología griega de la palabra parece apuntar a la casta sacerdotal, pues *theorein* significa tanto contemplación de Dios como desfile religioso. En todo caso, la posesión de la teoría parece legitimar la desigualdad social, como muestra el siguiente fragmento del primer capítulo del libro Alfa de la *Metafísica* de Aristóteles: “Y si afirmamos verdaderamente que los directores de obras tienen más derecho a nuestro respeto que los simples operarios ... La superioridad de los jefes sobre los operarios no se debe a su habilidad práctica, sino al hecho de poseer la teoría y conocer las causas” (981b). La propia reconstrucción aristotélica de la historia de la filosofía anterior a él revela una jerarquía en ese conocimiento de las causas. Las causas materiales y eficientes (de las que, en principio, se ocuparía el operario) ocupan un lugar inferior a las formales y finales (de las que se ocupa el verdadero jefe, el teórico). Según Dewey, ello corresponde grosso modo a un dualismo ontológico entre la esfera del ser –el mundo atemporal e inmutable de las naturaleza esenciales de las cosas, cuya contemplación es prerrogativa del teórico ocioso- y la esfera del devenir -o mundo sublunar, si se quiere, inestable, cuya manipulación o alteración es cosa de técnicos y artesanos. A este dualismo habría que añadir otra división: la división aristotélica, presente en el libro I de su *Física*, entre seres que son por naturaleza (*physis*) y seres que son por arteificio (*techné*), además de una cualificación: junto a la *physis*, Aristóteles también señala a los artificios, y en particular a los títeres y autómatas, entre las cosas dignas de admiración y asombro, primeros motores de la ciencia (Met. 983a). Esta cualificación no es banal, pues quizá

apunte ya un hecho que también Heidegger puso de manifiesto¹⁶: los griegos ya iniciaron una comprensión técnica de lo físico. Pero varias décadas antes que Heidegger, Dewey señalaba la ingratitud de los filósofos griegos hacia los artesanos, de quien “tomaron prestados” sus modelos al tiempo que, ocultando el préstamo, envilecieron a los técnicos la condición de puros medios. Cito a Dewey, en *Experiencia y Naturaleza*.

La división social entre una clase trabajadora y una clase ociosa, entre la industriosisidad y la contemplación estética devino una división metafísica entre cosas que son puros medios y cosas que son fines. Los medios son algo menor, abyecto, digno de esclavos. ; y los fines son algo de porte liberal y final; las cosas como medios testimonian su inherente defectuosidad, su dependencia,, mientras que los fines testimonian su ser independiente e intrínsecamente autosuficiente. De manera que los primeros jamás pueden ser conocidos en sí mismos, sino sólo mediante su subordinación a objetos que son finales, mientras los últimos pueden ser conocidos en y por sí mismos mediante una razón cerrada en y por sí misma.. Y así la identificación del conocimiento con la contemplación estética y la exclusión fuera de la ciencia del ensayo, el trabajo y la administración de las cosas se convierte en una sola y misma cosa. La ingratitud que los pensadores mostraron hacia los artistas, quienes gracias a la creación de objetos compuestos armoniosamente depararon a la filosofía idealista modelos empíricos para sus objetos verdadera y exclusivamente reales, fue mayor si cabe cuando de los artesanos se trataba. Los resultados acopiados a partir de las observaciones de agricultores, navegantes y albañiles proporcionaron una información fáctica y objetiva sobre los acontecimientos naturales, pero también depararon el patrón de

¹⁶ Véase M.Heidegger: *La Pregunta por la Técnica*, (Madrid: Odós, 1996)p. 9,. Véase también Félix Duque, . *Filosofía de la Técnica de la Naturaleza*, (Madrid Tecnos: 1987)p. 149 y ss.

subordinación lógica y metafísica del cambio [...]. Mientras que los pensadores condenaban a la clase industrial y despreciaban el trabajo, tomaron prestados de una y otro los hechos y las concepciones que daban forma y substancia a sus propias teorías. Pues fuera de los procesos del arte no había base alguna para incorporar la idea de logro, de realización, en una noción de fin, ni para interpretarlas operaciones antecedentes como potencialidades. [LW1.90, 102, 103]

Líneas después, Dewey habla de la fatal separación que esta concepción griega llevó a cabo entre lo instrumental y lo final (entre medios y fines). La concepción deweyana de la ciencia como tecnología se inspira a partir del rechazo de esa separación y, por ende, en una nueva concepción de la instrumentalidad. Una vez redefinida la instrumentalidad, no hay ningún problema en ubicar a Dewey entre las versiones instrumentalistas de la tecnología de las que Borgmann¹⁷ hablaba. Donde no es posible ubicarlo es entre las concepciones substancialistas. El rechazo de Dewey a estas últimas es explícito, como demuestran sus críticas a Mumford y Spengler¹⁸. Pero pasemos a explicar brevemente esa concepción de la instrumentalidad propuesta por Dewey.

¹⁷ Véase A. Borgmann: *Technology and the Character of Contemporary Life* (Chicago: The University of Chicago Press, Chicago, 1987) pp. 7 y ss. Por lo demás, y pese a su concepción severamente crítica de la tecnología, Borgmann comparte los presupuestos teoreticistas y nomológico-deductivos de los que hablábamos al comienzo del artículo. De hecho llega a instituir una explícita correlación entre el explanandum de la teoría y un supuesto transformandum de la tecnología, o.c., p. 27. Agradezco a Edna Suárez y Sergio Martínez sus sugerencias al respecto.

¹⁸ “La ciencia, la tecnología, la conquista industrial de la naturaleza, no son fuerzas impersonales cuyo desarrollo sea independiente de nosotros. Son lo que los seres humanos hacen con y a partir de ellas. Nadie ignora que los instrumentos, las maquinarias, los aparatos de descubrimiento científico, fueron inventados y contruidos por seres humanos para implementar su conocimiento. Lo que no hemos visto es que la dirección en la que se mueven tras haber sido inventadas, junto con las consecuencias sociales que producen, son también un asunto humano y responsabilidad humana. Los debates sobre la posibilidad y la deseabilidad de una planificación humana olvidan a menudo el hecho de que rehusar a hacer lo mejor que podamos a la hora de planificar significa rehuir de la responsabilidad que los acontecimientos nos han impuesto”. [LW.17.452] Pero la destrucción total de todos los elementos de la civilización por culpa de la tecnología y las máquinas sólo será posible si el resto de nosotros—desde la cotidianidad, más que desde un sentimiento

III. La concepción orgánica de la instrumentalidad

Según Dewey, el pensamiento griego, al atribuir realidad a lo final, en cuanto que estable, e irrealidad a lo instrumental, en cuanto que transitorio, evitaba al menos esa identificación de la instrumentalidad con la pura conveniencia subjetiva propia de buena parte de la filosofía moderna, y, en mi opinión, encarnada ejemplarmente en los procesos weberianos de racionalización tecnológica, de considerable influencia en autores germanos que, en los deprimentes años que siguieron a la derrota alemana en la Primera Gran Guerra de aniquilación tecnológica y al Diktat de Versailles, hicieron del nihilismo el punto central de sus filosofías de la tecnología: me refiero no sólo a Spengler, sino a Martin Heidegger, Ernst Jünger, Carl Schmitt y Gottfried Benn, entre otros autores más o menos vinculados a la llamada revolución conservadora durante la República de Weimar, El concepto de desencantamiento del que hablaba Max Weber y que hacía referencia a la desintegración del orden axiológico del mundo, es heredero de una concepción kantiana de la instrumentalidad que independiza los fines de los medios. Poco importa que Weber invierta la situación kantiana y desprovea de racionalidad al reino de los fines para restringirla al ámbito de los puros medios, de la instrumentalidad burocrática. Pero lo relevante aquí es que, tanto en la concepción griega como en la moderna, los fines están dados de una vez por todas, bien sea por la verdadera naturaleza de las cosas, por el puro interés subjetivo del individuo aislado o por el desinterés objetivo de la humanidad racional.

trágico- coincidimos con Spengler en que el pensamiento y los deseos humanos son impotentes. De poco sirve afirmar que estamos bajo el mando absoluto de una fuerza cósmica arrolladora, cuando el problema al que en realidad nos enfrentamos es qué hacer con las herramientas que nosotros mismo hemos creado [LW.6.285].

Dicha concepción de la instrumentalidad es nefasta para Dewey, y en primer lugar porque en ella se ha realizado una hipóstasis de los fines. Se incurre así en lo que Dewey llama la falacia filosófica por excelencia: convertir el resultado de un proceso temporal en una realidad inmutable y metafísicamente antecedente a dicho proceso. Y lo que es peor, la escisión, la discontinuidad entre los fines y los medios, imposibilita la producción de nuevos fines, orientaciones y sentidos, según Dewey.

Esta concepción hipostasiada de los fines y residual de la instrumentalidad es la que tradicionalmente ha sido conocida como instrumentalismo sin más: no importa que los fines sean verdad revelada, legado de la tradición o código convencional. En cualquier caso, los fines son algo en cuya definición no participan los medios por los que, en teoría, se alcanzan. Esta instrumentalidad es cuando menos espuria: ¿qué tipo de fines son aquéllos que pueden especificarse sin hacer referencia a los procesos que a ellos posiblemente conduzcan? Si digo que x es un fin (por no hablar de la verdad, la bondad o la belleza, fines tradicionalmente filosóficos), ¿no he de tener ya confeccionado un mapa cognitivo de en qué consistiría alcanzar ese fin, i.e., qué medios me conducen a él? A este tipo de fines temporalmente especificables, los llama Dewey fines a la vista (*ends-in-view*). Y a la concepción de la instrumentalidad que se apoya en ellos, la hemos llamado orgánica: Una instrumentalidad genuina para un fin es siempre un órgano de ese fin [LW1.276]

Que medios y fines sean para Dewey partes de un continuo orgánico es otra manera de decir que medios y fines han de definirse recíprocamente - precisamente porque nuestros fines no están pre-determinados. Precisamos cuál era el objeto de nuestra acción en el

proceso, es decir, imaginando rutas que nos permiten dar contenido a un fin apenas bosquejado.

Así pues, la racionalidad es para Dewey una cuestión de medios y de consecuencias. Si hemos de entender medios como medios constitutivos internos y fines como fines a la vista, lo que hemos llamado concepción orgánica de la instrumentalidad articula conceptualmente las distintas manifestaciones de la racionalidad. Y si, según Dewey, la tecnología se aproxima a las cosas y eventos en sus potencialidades e instrumentalidades, esto es, en su función como medios y “signos predictivos” de ulteriores eventos y cosas, la racionalidad se manifiesta tecnológicamente desde un principio en el control de esos signos. Ya hemos visto como tras la concepción tradicional de la instrumentalidad subyace una racionalidad formal e hipostasiada. Para Dewey es ésta la que aliena, la que atrofia la capacidad humana de controlar su experiencia¹⁹. Tecnología es para Dewey otro rubro para ese control inteligente como condición de significatividad de la experiencia. Dicho sea con otras palabras: es la transformación de la experiencia en arte, de las causas en medios y de los efectos en consecuencias, de manera que las cosas cobren sentido.

¹⁹ Sirva el siguiente texto de Dewey como réplica a las críticas de Horkheimer que hacen de la racionalidad deweyana una razón subjetiva y entregada. No hay mayor entrega que la de la renuncia al control: “La razonabilidad o racionalidad, es, según la postura aquí adoptada, al igual que en su uso ordinario, una cuestión de medios y consecuencias.. Cuando nos proponemos fines no resulta sensato adoptar aquellos que no guardan conexión con medios disponibles ni tampoco es razonable proponémoslos sin referencia alguna a los obstáculos que hayan de levantarse en su camino. Resulta razonable buscar y escoger aquellos medios que, con el máximo de probabilidad, acarrearán las consecuencias que tenemos en vista [...]. La racionalidad, como concepto abstracto, no es más que la idea generalizada de la relación medios consecuencias como tal . [...]Pero la racionalidad ha sido hipostasiada”. [LW.12.18]

No resulta difícil hallar aquí una versión naturalizada del principio de significación verificacionista: ser significativo es tener consecuencias. Con todo, la historia nos enseña que no hay un conjunto cerrado de métodos de verificación, de procedimientos de efectuación de consecuencias. Y ya que ese control inteligente no es una cuestión algorítmica., es inútil tratar de generar la producción de experiencias con nuevos sentidos y valores sin experimentación: sin averiguar los límites o restricciones de las situaciones materiales en las que nos hallamos inmersos, para explorar y desarrollar aquellas potencialidades que podrían llevar a efecto los fines a la vista dentro de esos límites. A este arte de la experimentación le llama Dewey investigación y a su carácter experimental tecnología. Esa identificación es posible tras un período en el cual el conocimiento natural progresaba gracias a los préstamos de las artesanías industriales y la ciencia entró en un proceso de crecimiento gracias a la invención deliberada de instrumentos. “Y para distinguir este rasgo diferencial del arte científico, emplearé la palabra “tecnología” [LW.15.89]

IV. Conocer y transformar la realidad.

En efecto, según Dewey, la ciencia empieza a ser tecnología en el momento en que deja de ser concebida como un conocimiento “por naturaleza” para ser asimilada a un conocimiento “por arte”; ello ocurre tras la revolución científica de los siglos XVI y XVII, cuando la experiencia es transformada en experimentación, convirtiendo las antiguas dualidades cosmológicas y ontológicas en distinciones metodológicas. La diferencia entre las verdades de la ciencia y las opiniones del sentido común son estrictamente metodológicas. Si para el

mismo Quine, siguiendo una tradición que va de Hegel a Neurath, la ciencia es sentido común autoconsciente²⁰, Dewey dotará a ese proceso de autoconciencia de un carácter explícitamente tecnológico : “Potencialmente, los objetos de estudio de la sensibilidad y de la opinión son ciencia en proceso: son su materia prima. El perfeccionamiento de los procedimientos y de las técnicas de investigación transformarán su material en conocimiento científico” [LW:15.85]. Ahora bien, y como bien sabemos, ninguna transformación es definitivamente inmune a la obsolescencia: no hay objeto de conocimiento científico que permanezca para siempre y no esté sujeto a mejora gracias a mejores procedimientos heurísticos. La revolución científica fue en parte debida a la substitución del conocimiento por naturaleza por el conocimiento por arte: “ La conexión no es ni remota ni recóndita.. Las artes tiene que ver con la producción, con la generación , con hacer y construir. Caen pues ben el dominio de cosas que en el esquema clásico son mutables de las cuales, según tal esquema, no hay conocimiento posible. Pero de acuerdo con lo como hoy se conduce la ciencia y de acuerdo con sus conclusiones, ésta consiste en el conocimiento de órdenes de cambio”. [LW.15.85]

Reparemos en la imagen tecnológica con la que Dewey ejemplifica la continuidad entre sensibilidad/sentido común y ciencia: el objeto del primero es la materia prima de la segunda, cuyos métodos y técnicas lo transformarán en conocimiento científico. Esa transformación es “por arte”, en el sentido de “arte de control”, como ya titulara Dewey a uno los capítulos de La Búsqueda de la Certeza, o como control de variables : cuando el objetivo del conocimiento son las correlaciones entre los cambios, obtenemos un instrumento para controlar esos cambios. Dado un cambio, y conociendo métricamente su

²⁰ Véase W.V. Quine Palabra y Objeto, trad. de M. Sacristán, Labor: Barna, 1968, p. 17.

conexión con otro cambio, está en nuestras manos la posibilidad de producir o evitar este cambio. La actitud de control, comenta Dewey, mira al futuro, a la producción. Para esa producción de consecuencias es necesario llevar a cabo una selección de condiciones y parámetros relevantes. El reconocimiento explícito de esa selección es una de las principales virtudes epistémicas, la marca de honestidad intelectual en la ciencia. Lo dado no es tanto “dado” (given) como “tomado”(taken).

La producción de consecuencias y el control en la transformación forman parte de la definición de investigación propuesta por Dewey: La investigación es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra tan determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado [LW.12.108].

Es difícil entender esta definición de investigación con independencia de la ontología transformacional que comporta. He adelantado que esta ontología transformacional tiene resonancias marxistas. Recordemos que, en Las Tesis sobre Feuerbach, Marx señala que el problema de la verdad objetiva tiene un carácter marcadamente práctico. En mi opinión, Dewey es más radical que Marx: la misma realidad tiene un carácter práctico.

Dewey caracteriza la situación indeterminada de la que parte la investigación en términos objetivos, y no en términos de una incertidumbre cartesiana, subjetiva o psicológica. Retoma así de Peirce la idea de que la inteligencia sólo puede operar en la contingencia. Karl Popper ha sugerido un modo de interpretar ecológicamente esa incertidumbre objetiva que, en principio, es afín a la que Dewey desarrolló en su Lógica:

“La emergencia de una nueva situación problemática podría considerarse como un cambio o diferenciación del “nicho ecológico” o del medio relevante para el organismo. (Tal vez pueda denominarse selección del hábitat ... el hecho de que cualquier cambio en el organismo o en sus hábitos o en su hábitat produzca nuevos problemas explica la increíble riqueza de las soluciones (siempre provisionales)²¹ . Lo decisivo aquí es que la “irritación” que produce la duda y que pone en marcha la investigación no tiene su origen en un déficit cognitivo, entendido como una especie de indecisión entre opciones alternativas. Las discusiones al uso sobre decisión racional en la ciencia suelen estar sesgadas hacia la ciencia como teoría explícita y no como práctica.

Cuando nos centramos en las prácticas científicas, es más fácil reparar en que no hay una solución antecedente, ready-made, sabida de antemano (desde el punto de vista del Ojo de Dios, que diría Putnam) a la que la investigación tienda. Es la propia investigación la que crea o construye la solución, encarnada en un juicio. De ahí que Dewey conciba la investigación como un proceso tecnológico desde un principio. En mi opinión, esta concepción tecnológica del conocimiento permite reinterpretar su hegelianismo: entendida dentro de la ontología transformativa del pragmatismo americano, la tesis hegeliana “todo lo real es racional” supone inevitablemente la realidad de la racionalidad, su causalidad

²¹ K. Popper, Conocimiento Objetivo, trad de Carlos Solís, (Madrid: Tecnos , 1974) p. 226. En Experiencia y Naturaleza, la metafísica naturalista de Dewey da un sentido fuertemente ontológico a la indeterminación ecológica de la situación. Allí, la existencia es para Dewey un compuesto mixto de determinación e indeterminación, de predictibilidad y aleatoriedad, de certidumbre e inseguridad, de vigencia y obsolescencia, de estabilidad y precariedad. Es el psicólogo James Gibson quien nos ofrece una versión ecológica de los conceptos de precariedad y estabilidad mucho más creíble y menos estridente a oídos contemporáneos. “El entorno manifiesta por lo general cosas permanentes y cosas que no lo son, rasgos invariantes y rasgos variantes. Un entorno absolutamente invariante, inerte y de partes absolutamente invariantes, sería algo absolutamente rígido y, obviamente, ya no sería un entorno. De hecho, ya no habría ni animales ni plantas. En el otro extremo, un entorno que cuyas partes cambian en su totalidad y donde sólo hay variación, un entorno consistente en nubes y enjambres de materia, tampoco sería un entorno” J.Gibson An Ecological Approach to Visual Perception (New Jersey: Lawrence, 1986), p.269 Debo a la lectura del libro de Tom Burke Dewey’s New Logic (Chicago: Chicago U.press, 1994) la conexión Gibson-Dewey.

inmanente: lo racional es (inseparable de) lo real porque, por así decirlo, la razón crece endógenamente en el tejido de la realidad. Para Hegel, por ejemplo, los instrumentos técnicos son la encarnación material de la razón²².

Resulta sorprendente la caracterización tecnológica que Dewey realiza del pensamiento: “ el pensamiento no es en esencia distinto del uso de energías y materiales naturales, digamos del fuego y de herramientas, para refinar y reordenar y configurar otros materiales naturales [...] pensar es un proceso continuo de re-organización temporal” [LW.1.61] Pensar es pautar, producir el significado en la experiencia: reorganizar la experiencia de manera que unas cosas evidencien otras. Contamos para eso con el lenguaje, una metaherramienta que aumenta exponencialmente nuestra capacidad de control instrumental: Como ser una herramienta, o ser usado como un medio para unas consecuencias, es tener y dar significado, el lenguaje, siendo la herramienta de las herramientas, es la madre al cuidado de toda significación [LW1.147] Cómo ya adelantaba, Para Dewey, el significado es un método de acción : “los significados son reglas para usar e interpretar las cosas, siendo la interpretación siempre una imputación de potencialidad para algunas consecuencias [LW1.147]

²² De ahí que denominar al instrumentalismo naturalista de Dewey hegelianismo naturalizado no me parezca un precio demasiado alto. Lo mismo cabría decir de Marx y de su inversión/naturalización del hegelianismo. La siguiente nota de El Capital es bien significativa: “Una historia crítica de la tecnología demostraría en qué escasa medida cualquier invento del siglo XVIII se debe a un solo individuo. Hasta el presente no existe esa obra. Darwin ha despertado el interés por la historia de la tecnología natural, esto es, por la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida de plantas y animales. ¿No merece la misma atención la historia concerniente a la formación de órganos productivos del hombre en la sociedad, a la base material de toda organización particular de la sociedad? La tecnología pone al descubierto el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas” (El Capital, cap. XIII, nota 89, México: FCE, 1974, p. 453)

Con el manejo simbólico la interpretación deviene transformación de unas fases temporales de la experiencia en signos de otras: en predicciones y retrodicciones. Cuando realizamos una inferencia de una de estas fases a otras, cosas y eventos aparecen en la experiencia como inevitablemente instrumentales y potenciales, como una serie de cualidades tratadas como potencialidades que tienen específicas consecuencias existenciales. Atribuimos propiedades a los objetos formando proposiciones cuyos predicados involucran condicionales contrafácticos: son operadores disposicionales o imputaciones transfactuales²³ que indican posibles operaciones, cursos de acción a seguir, disposiciones. Estas son potencialidades e interacciones y, por tanto, cambios o transformaciones. El objeto no es otra cosa que una serie de transformaciones sistemáticas en correspondencia funcional: un haz de correlaciones que hacen que la experiencia adquiera significación, que gane potencialidades. “Cuando un evento tiene significado, sus potenciales consecuencias se convierten en su rasgo principal. Cuando estas resultan importantes y se repiten, forman la verdadera naturaleza y esencia de la cosa, su forma definitoria, su carácter idéntico y distintivo y [...] como significado, las consecuencias futuras ya pertenecen a la cosa. [LW1.143] .

Concluyo aquí mi exposición del carácter tecnológico de la ciencia en John Dewey. En los puntos que restan, intentaré dar cuenta de algunas de sus ventajas a la hora de abordar ciertos problemas de la filosofía de la ciencia : la cuestión de la convergencia, la causalidad, la distinción entre lo conceptual y lo fáctico. Por último, ubicaré la filosofía de

²³ El término es de Nicholas Rescher, en *La Primacía de la Práctica* , trad de A. Sánchez, Madrid: Tecnos, 1970

la tecnología de John Dewey como crítica de la cultura a partir de su redefinición de la relación entre la ciencia y sus aplicaciones.

V. Práctica Científica y Tecnología

(1) Causalidad y Eficacia Causal

De todas las razones aducidas para justificar la existencia de nexos causales, la eficacia causal del trabajo industrial y la práctica e instrumentación experimentales es para Dewey la más acertada. En *La Reconstrucción en la Filosofía* y *La Búsqueda de la Certeza*, la explicación deweyana se halla bajo la influencia de la antropología, en particular de los estudios sobre cultura material, basando ésta en el control de las relaciones de causa y efecto y la transmisión histórica de esos procedimientos de control.

Siguiendo una sugerencia de Ludwig Feuer, quien señala que los empiristas estuvieron menos involucrados en la construcción de artefactos tecnológicos que los racionalistas, podríamos aventurar que la firmeza de la creencia en nexos causales por parte de los racionalistas (frente al clásico escepticismo británico) se debe a sus trabajos tecnológicos. Leibniz trabajó en tecnologías eólicas como fuerza motriz para la minas de Harz., y sabemos que Spinoza era pulidor de lentes e ideó varios instrumentos ópticos. Más allá de esta sugerencia, Dewey vincula convincentemente trabajo, tecnología y causalidad. “La creencia en el principio de causación ha recibido razones extraordinarias y sutiles. El

trabajo y el uso de instrumentos parecen constituir, sin embargo, una razón empírica suficiente.: de hecho, son los únicos acontecimientos empíricos que pueden que pueden apuntar de manera específica hacia esa conexión. Como bases para la aceptación de la creencia en la causalidad, son más adecuadas que las secuencias regulares de la naturaleza o que cierta categoría de la razón o el supuesto hecho de la voluntad.. El primer pensador que proclamó que cualquier evento es efecto de algo y causa de alguna otra cosa, que cada existencia particular es tanto una condición como algo incondicionado, se limitó a consignar por escrito los procedimientos del artesano, convirtiendo un modo de la práctica en una fórmula. La regularidad externa es algo que nos resulta familiar y rutinario que damos por sentado sin detenernos a pensar en ello. La regularidad, la secuencia ordenada, se presenta al pensamiento en el trabajo como un principio de control. Las artes industriales son formas-tipo de la experiencia que traen a la luz las conexiones secuenciales de las cosas entre sí.”
[LW.1.74]

La causalidad como problema ontológico o epistemológico sólo surge cuando olvidamos que el establecimiento de cadenas causales nunca es final ni completo, sino que es un medio para determinar una situación previamente indeterminada. El juicio, el fin de la investigación, refiere a esa situación determinada. Las proposiciones, empíricas o conceptuales, son los medios para llegar al juicio.

(2) Lo Conceptual y lo Empírico

Uno de los rasgos más característicos del pragmatismo es su insistencia en que ningún juicio es irrevisable. Ese mismo falibilismo comporta una característica importante de la teoría deweyana de la investigación: la diferencia entre proposición y juicio es funcional y temporal. Como dice Dewey, las proposiciones “se proponen, se afirman, se enuncian”, mientras que los juicios se “sientan, se establecen”. Las proposiciones son medios para el juicio. En este sentido, las proposiciones “fácticas” iniciales son un medio, una premisa, un recurso para formular el problema; dicho sea con otras palabras: ayudan a establecer por qué la situación indeterminada representa un problema. Según Dewey, las proposiciones fácticas o materiales contribuyen a la formación del sujeto del juicio²⁴. Su contenido material es intermedio o representativo: en este el sentido proposicional constituye su contenido judicable: lo que aún no es juicio.

Ahora bien, la misma formulación de un problema anticipa ya el parámetro de relevancia o significatividad de posteriores hipótesis. Esta anticipación cobra en Dewey la forma de “sugerencias” o ideas. La distinción entre hechos e ideas es por tanto puramente operacional. En “La Lógica de la Verificación”, un artículo de juventud, podemos hallar una formulación más falibilista que en un principio de la tesis fregeana de que un hecho es

²⁴ Aunque la distinción entre juicio y proposición es importante, resulta algo anacrónico llevarla a cabo sobre una estructura Sujeto-Predicado tras los modernos desarrollos de la lógica matemática. En este punto, creo que muchos de los críticos de Dewey tienen razón. Debo esta observación a mi discusión con Sergio Martínez y Carlos Pereda en el Seminario Conocimiento y Juicio, celebrado en el Seminario del Dpto. de Filosofía la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, en febrero de 1999.

un pensamiento verdadero ²⁵, y lo hace teniendo en cuenta el proceder efectivo de la ciencia en la formulación de hipótesis. Según Dewey, La mente articula una hipótesis o teoría porque le insatisfacen algunos de los juicios que mantiene. Las ideas que en un principio fueron tomadas como hechos, acaban cayendo bajo sospecha: “La hipótesis es una idea que se supone que es un hecho, o como mínimo, algo más próximo a un hecho que las ideas previas. Pero, en tanto se halla bajo verificación, se sostiene sólo de manera tentativa y en muy distintos grados de seguridad comparativa El proceso de transformar la hipótesis, o la idea sostenida sólo como tentativa, en un hecho, o idea sostenida definitivamente, constituye la verificación” [EW.3.-87]

Según Dewey, ningún hecho aislado puede ser considerado una prueba, cosa que implica ya el carácter operacional de “hechos” e “ideas”. Sugiero que ello permite eludir lo que Davidson llamó el tercer dogma del empirismo (la distinción entre esquema conceptual y contenido). Como Davidson, Dewey reniega de un tertium quid: La fórmula kantiana según la cual, consideradas independientemente, “las percepciones son ciegas y los conceptos son vacíos”, no carece de cierta penetración lógica, la cual, sin embargo, sufrió una radical distorsión en tanto que concedía de antemano que los contenidos conceptuales y perceptivos tenían diferente origen y, por ende, se requería una tercera actividad, la del entendimiento sintético, para aunarlas. En términos lógicos, los contenidos perceptivos y conceptuales quedan instituidos funcional correlativa y recíprocamente, de tal manera que los primeros ubican y describen el problema, mientras que los últimos representan un posible método de solucionarlo [LW.12.115]

²⁵ El hecho es la idea a la que nada contradice, que armoniza con otras ideas, que permite el libre juego y la economía de movimientos de la mente. En un principio, idea es un hecho que sentimos nos depara dificultades, que opone una mínima resistencia a la mente [EW.3.86]

Llegamos así a la construcción del predicado del juicio: los contenidos ideacionales tienen el carácter operacional de posibilidades, de sentidos que han de ser encarnados en símbolos. El razonamiento discursivo es esa fase de la investigación en la que llevamos a cabo operaciones conceptuales. El desarrollo del contenido semántico de las ideas en sus relaciones mutuas, lo que en términos lógicos podríamos llamar entañamiento semántico o derivabilidad formal es, según Dewey, un proceso lógico que opera con símbolos. Las conectivas lógicas representan esa relación: la proposición no es otra cosa que la formulación simbólica de esa relación entre sentidos, contenidos operacionales o posibles soluciones. Pero, por sí misma, la coherencia semántica puede conducirnos a una engañosa plausibilidad a priori que dé por terminada la investigación, bloqueándola, como ya señalara Peirce. Un auténtico predicado ha de ser disposicional, esto es, ha de conducirnos a un método de verificación. Y para Dewey, como para Quine, no hay método a priori de verificación, “no matter what”. Los contenidos ideacionales del predicado han de anticipar una solución factible.

De ahí que esta caracterización funcional de los contenidos ideacionales y semánticos de una hipótesis haya de ser completada con el requisito de aplicabilidad existencial o material: el contenido judicable de una hipótesis ha de conducir a un experimento. Frente a la operación conceptual, Dewey llama a esta operación “tecnológica”: una operación conducente a lo que Hacking llama “la creación de un fenómeno”. El predicado de un juicio ha de ser la concreción experimental o predictiva de un haz de disposiciones, esto es, de posibles comportamientos del sujeto juzgado: de la situación que se intenta resolver mediante la investigación. La resolución final de ambas operaciones, conceptual y

tecnológica, es una situación o, si se quiere, una situación transformada, “determinada”. Pero su determinación es sólo temporal , provisional [LW.15.85]

(3) **Convergencia y Falibilismo**

En este punto, la diferencia entre Peirce y Dewey es radical. Peirce acabó por apelar a una idealizada cosmología evolutiva para evitar cierto relativismo epistemológico, explicando la diferencia entre verdad y justificación en su teoría de la verdad como convergencia ideal. La realidad era el objeto representado por ese juicio límite ideal al que los juicios de los investigadores convergen, según su célebre definición: “Diversas personas pueden partir desde puntos de vista completamente antagónicos, pero el avance de la investigación los lleva a una meta de, en virtud de una fuerza extrínseca a ellos, a la misma y única conclusión. Esa actividad del pensamiento que no nos lleva a una meta nos lleva a donde queremos sino a una meta preordenada es como la operación del destino ... La opinión que está destinada a ser el punto de convergencia de todos los que indagan es aquélla a la que nos referimos al hablar de verdad, y el objeto representado por esta opinión es el real. Esta es mi forma de representar la realidad”²⁶.

Dewey no necesita recurrir a ese supuesto cosmológico para eludir la acusación relativista: la realidad objetiva de la ciencia se va construyendo tecnológicamente (y no

²⁶ Ch.S Peirce, “How to Make our Ideas Clear” (Popular Science Monthly, XII, 1878, p. 296). Christopher Hookway (Peirce, Londres: Cambridge, 1985, p. 262), cita un texto de Peirce donde esa cosmología absolutista es bastante evidente: “... un elemento de puro azar permanece en cada momento, y permanecerá hasta que el mundo se convierta en un sistema racional, perfecto, absolutamente simétrico, en el cual por fin cristalizará la mente en una futuro infinitamente distante”

representándose) en el proceso de investigación. Creo que la preferencia deweyana por el término “asertibilidad garantizada” frente a “verdad” puede explicarse por su pertinaz falibilismo: el objeto final de una investigación, una situación determinada, puede convertirse en otra situación indeterminada que propicie ulteriores transformaciones. En qué medida lo sea o no depende de máximas pragmáticas. La siguiente formulación deweyana anticipa sin duda el holismo quineano y su máxima de la mutilación mínima²⁷: “En la investigación, el criterio de lo que se considera como asentado, o como conocimiento, consiste en que se tiene por establecido de tal modo que puede ser empleado como un recurso en una investigación ulterior; el no estar sujeto a revisión en una investigación ulterior”[LW.12.16]

(4) Ciencia Pura y Ciencia Aplicada

Quizá el más célebre defensor de la tecnología como ciencia aplicada sea Mario Bunge²⁸, pero han sido muchos los que, de un modo u otro, han respetado la distinción entre conocimiento científico puro y ciencia aplicada. La premisa oculta en esta distinción es una dicotomía que posee cierto sesgo kantiano: la ciencia como conocimiento y la ciencia como actividad²⁹. Dewey insiste en que ese dualismo es pernicioso.

Desde un punto de vista pragmático, las prácticas están presentes desde un principio, y es precisamente su presencia la que hace posible cualquier aplicación. La palabra

²⁷ Véase W.V.Quine: Pursuit of Truth (Cambridge: Harvard University Press, 1990), p. 15

²⁸ Cfr. M.Bunge: “Technology as Applied Science”, Technology and Culture, 7 (1966)

²⁹ Cfr. M.Fore: “Transformations of the Myth of ‘Engineering Science’, Technology and Culture, 7 (1988)

“aplicación” suele sugerir fines o usos de cierto instrumento externos o ajenos a su naturaleza. Pero para Dewey aplicación de la ciencia ha de significar aplicación en la ciencia : “[...] aplicación en algo significa una interacción más extensiva de eventos naturales entre sí, propiciar oportunidades para interacciones que revelan potencialidades previamente ocultas [...] la ingeniería, la medicina, las artes sociales efectúan relaciones que no estaban realizadas en las existencias fácticas” [LW1.129.] En la propia dicotomía entre teoría pura y aplicación yace la objeción a “lo aplicado”: lo limitado de su aplicación, su restricción al beneficio privado y las ventajas de clase (sic). Para Dewey la identificación de aplicación con comercialización refleja estrechez miras, intereses y motivaciones: en resumen, un estrecho reino de fines económicos de clase. E incluso la condena de la ingeniería por parte de los científicos teóricos, por bienintencionada que sea, perpetúa ese reflejo: en este caso de una manera peligrosa para la misma ciencia que practican y para la propia vida humana³⁰. De ahí el interés de Dewey en superar esa desafortunada caracterización mercantilista de lo que es aplicación, partiendo de una caracterización del conocimiento menos transmudana: la aplicación como comprensión efectiva de los eventos existentes, o, en términos más hegelianos, el ingreso de la razón en el mundo mediante transformación controlada de la existencia que hace que dicha razón se sienta “como en casa” (at-homeness)³¹

³⁰ Cabría preguntarse si la idea de que la ciencia es pura en el sentido de ocuparse exclusivamente de un reino de objetos separado de los intereses humanos no ha reforzado esta ineptitud moral. Pues, de hecho, ha establecido otro interés de clase, el de una clase aislada de intelectuales y especialistas. Y está en la naturaleza de cualquier interés de clase consolidar y generar otros intereses, ya que la división y el aislamiento en un mundo de continuidades actúan siempre en reciprocidad. La institución aislada de intereses etiquetados como ideales e idealistas suscita y refuerza intereses que carecen de esa cualidad ideal (LW1.131)

³¹ Lo que hace que una proposición sea científica es, según Dewey, su capacidad para hacernos penetrar los fenómenos existentes, su capacidad para depararnos “intellectual at-homeness” en las existencias [LW1.129]. Nótese el paralelo con la célebre locución hegeliana del capítulo V de la *Fenomenología del Espíritu*: con el Renacimiento, la razón ingresa en el mundo y se encuentra a gusto, “como en casa”.

En *El Público y sus Problemas*, Dewey profundiza en las consecuencias de una noción extrínseca de aplicación, lamentándose de que la ciencia se aplique más a la vida que en la vida. El texto es buena muestra del sentido de crítica de la cultura que la filosofía de la tecnología cobra en Dewey: En el presente, la aplicación de la ciencia física es cuestión de aplicación a los asuntos humanos. Esto es, se trata de una aplicación externa, efectuada en vistas a sus consecuencias para una clase de propietarios con poder adquisitivo. La aplicación de la ciencia en la vida significaría su absorción y distribución, su conversión en una instrumentalidad del entendimiento común y de la comunicación extensiva que constituyen la precondition de la existencia de un público genuino La revolución científica del siglo diecisiete fue la precursora de la revolución industrial de los siglos dieciocho y diecinueve. Como consecuencia, el hombre ha sufrido el impacto de un enorme incremento del control sobre las energías físicas sin desarrollar la correspondiente capacidad de autocontrol, de sí mismo y de sus circunstancias. Un conocimiento dividido en su propia contra, una ciencia a cuya incompletud se suma una división artificial, han jugado su papel en la esclavización de hombres, mujeres y niños en fábricas en las que se han convertido en máquinas animadas al servicio de máquinas inanimadas. Sórdidas colonias proletarias, empleos frustrantes inestables, la más absoluta miseria al lado de los más ostentosos lujos, una brutal explotación del hombre y la naturaleza, en tiempos de paz, y bombas explosivas junto con gases nocivos en tiempos de guerra. El hombre, un niño en cuanto a la comprensión de sí respecta, ha puesto en sus manos herramientas físicas de poder incalculable, con las que juega infantilmente. Que provoquen daño o no es algo accidental. La instrumentalidad se convierte así en amo y opera fatalmente como si poseyera una voluntad propia – y no porque de hecho la tenga, sino porque quien no la tiene es el hombre. La glorificación de la ciencia pura bajo dichas condiciones no es más que la racionalización

de una huida; señala la construcción de un asilo o un refugio, una elusión de responsabilidades. [LW2.345]

Para Dewey, la concepción restringida de la aplicación genera una noción escindida o residual de instrumentalidad que, a su vez, precipita en una concepción substancialista de la tecnología como un poder no humano que arrolla al hombre, un pobre aprendiz de brujo, determinando su destino, esto es, dejándolo a merced de consecuencias no deseadas. El desplazamiento al mundo de supuesta “ciencia pura” es pura estrategia transmundana.

En la introducción al último volumen de las obras de Dewey, Sidney Hook señala que sin la evaluación de los efectos de la ciencia y la tecnología sobre la vida social, corremos el riesgo de adaptar nuestros ideales a las consecuencias no deseadas de la aplicación de la ciencia y no a la organización responsable de sus recursos. También Hickman ha titulado el último capítulo de su libro sobre Dewey “Tecnología Responsable”. No podemos siquiera esbozar aquí cuál es la concepción deweyana de la responsabilidad, entendida como o disposición a asumir consecuencias. Baste decir que, como Hans Jonas, Dewey hace también referencia a las “generaciones futuras”³². Y, vista de la común identificación del pragmatismo con la lógica a corto plazo del capital, resulta cuando menos sorprendente que, hasta donde sé, uno de los primeros filósofos que hizo una clara advertencia de los peligros medioambientales de la sobreexplotación económica de la naturaleza fuera John Dewey. En un texto significativamente llamado “Libertad” aparecen inequívocamente los términos “restauración” y “generaciones venideras”. Todo un anticipo para la tematización

³² Aunque, a diferencia de Jonas, Dewey no apelaría a la idea ontológica de hombre como base para la responsabilidad para con las generaciones futuras. Cfr. Hickman, o.c., p.203

ecológica, teniendo en cuenta que fue escrito en 1937: Es indudable que el individualismo [...] alentó un desaforado espíritu de especulación que supone un considerable lastre para las generaciones actuales y para las venideras. Impulsó una explotación temeraria y extravagante de los recursos naturales como si fueran literalmente inagotables. Conservar el suelo, restaurar, hacer nuevamente fértiles tierras ya exhaustas, combatir los vertidos y la erosión, que han convertido grandes áreas de nuestro patrimonio natural en algo parecido a un desierto ... ese es el precio que hemos de pagar por habernos embarcado indulgentemente en una orgía de supuesta libertad económica (LW.11.151)

Llegamos así a una de las facetas más importantes de la crítica contemporánea de la cultura: el pensamiento medioambiental. Pero los valores ecológicos no tienen una existencia independiente de la constelación de valores que, según Dewey, generamos social y experimentalmente. A dicha generación está dedicado el próximo capítulo.

Capítulo 3

El Arte Pragmatista de Vivir:
Ética y Estética como Experimentación

La relación de los objetos como conocidos y los objetos referidos al valor es la relación entre lo actual y lo real y lo posible. Lo actual no es otra cosa que las condiciones dadas; lo posible designa fines o consecuencias que no existen todavía pero que lo actual, según sea usado, podría acarrear a la experiencia. Por consiguiente lo posible representa, respecto a una determinada situación actual, su ideal

John Dewey (LW 4: 239)

I. Introducción

El capítulo anterior veíamos cómo la noción de teoría científica formulada por la filosofía positivista de la ciencia descansaba sobre una epistemología de la pasividad: la teoría del sujeto cognitivo como espectador. El principal argumento contra esta epistemología era su omisión de los procesos mediante los cuales se obtiene conocimiento en la práctica científica efectiva: mediante el control experimental, físico o no. Como para el pragmatismo la validez de una representación científica depende de la intervención experimental o controlada, la teoría pragmática de la investigación permite relativizar la dicotomía entre investigación científica pura e investigación científica aplicada. En este capítulo examinaré cómo esta concepción experimental de la investigación puede relativizar funcionalmente otra dicotomía fundamental: la distinción entre cuestiones de hecho y

juicios de valor. Más concretamente, trataremos de estudiar cómo la teoría de la investigación formulada por Dewey permite restaurar la continuidad entre conocimiento y valor. Una vez restablecida esa continuidad, sería posible determinar, por una parte, (1) qué función cumplen los valores a la hora de determinar qué es un hecho científico, y por otra, qué papel puede jugar la experimentación en dos de las disciplinas tradicionalmente concebidas como normativas: en (2) la Ética y (3) la Estética.

Ambas cuestiones constituyen en realidad una reformulación de la vieja pregunta filosófica por la relación entre los tres universales: Verdad, Belleza y Bondad. Una vez contemplada la verdad en términos de experimentación y la belleza y la bondad en términos de valoración, la pregunta podría desdoblarse así: ¿Qué papel cumplen los valores en la experimentación? ¿Y qué papel cumple la experimentación en la constitución de los valores?

II. Los Valores en el Conocimiento Experimental

En sus contribuciones a la Enciclopedia de la Educación, Dewey ofrece la siguiente descripción de las prácticas cognitivas de nuestra era: “La práctica efectiva del conocer ha alcanzado finalmente un punto en el que aprender significa descubrir, no memorizar; en el que el conocimiento se construye activamente y no es algo pasivamente absorbido; en el que el carácter experimental de las creencias de los hombres debe ser abiertamente reconocido, al implicar hipótesis y pruebas [...] las ideas de energía, proceso, crecimiento, y cambio

evolutivo han prevalecido sobre las ideas de substancia permanente, rígida y fija. Consecuentemente, las concepciones básicas que informan los estándares humanos de interpretación y valoración han sufrido una alteración radical” (MW 7: 310). Es posible extraer de este texto una progresión de consecuencias.

En primer lugar, (1) para la epistemología clásica, el rasgo distintivo del conocimiento era su absoluta certeza, entendida a la manera cartesiana, como la absoluta imposibilidad de poner algo en duda. Para el pragmatismo, por el contrario, si hay algo que caracteriza el conocimiento genuino es su carácter experimental, hipotético y falible. En segundo lugar, (2) para la epistemología clásica hay una clara diferencia entre actuar y conocer. Para el pragmatismo, conocer es experimentar y, por lo tanto, es una actividad deliberada. En tercer lugar, (3) para la epistemología clásica las normas de corrección racional del conocimiento son verdades eternas y a priori, válidas para todo tiempo y lugar. El pragmatismo, por el contrario, mantiene un falibilismo *tout court*: las normas y valores evolucionan y no son independientes de un entramado cambiante de creencias fácticas de fondo.

El pragmatismo del siglo XX ha ofrecido poderosos argumentos en contra de la dicotomía entre hechos y valores. Hilary Putnam, por poner un ejemplo cercano en el tiempo, defiende que la distinción entre hechos y valores es irremediabilmente difusa, ya que los propios enunciados fácticos y los procedimientos experimentales con que contamos para decidir si algo es un hecho o no lo es presuponen valores¹. ¿Qué tipo de valores son éstos? Putnam apunta algo correcto, dado que el discurso sobre una pura y exclusiva

¹ Véase Hilary Putnam: Razón, verdad e Historia, (Madrid: Tecnos, 1988), cap. 6

descripción de los hechos no parece tener mucho sentido: para ser correcta, la descripción fáctica ha de estar sujeta a ciertos criterios y normas de selección, y sin éstas, carece de sentido referirse a algo como un hecho. Los hechos son invariablemente los hechos de un caso. Con todo, la pregunta del escéptico está aquí justificada. Bien, concedamos en llamar valores a esas otras cosas que no son hechos. Así y todo, ¿en qué sentido estos valores son valores éticos o estéticos, y no puramente epistémicos?

Charles Sanders Peirce ofreció una redefinición de las disciplinas normativas (lógica, Ética y Estética) que resulta pertinente recordar aquí. Frente a la tradicional concepto de la neutralidad axiológica del razonamiento inductivo, Peirce insiste en que la probidad Ética es requisito de la coherencia lógica: “ Para tener éxito en la inducción, se necesita tener un hábito de probidad: un estafador seguro que se tima a sí mismo. Y amén de la probidad, es esencial la habilidad. Para la elección de la hipótesis se necesitan virtudes más elevadas – una auténtica elevación del alma. Un hombre, como mínimo, tiene que preferir la verdad a su propio interés y bienestar, y no meramente a su pan de cada día, si quiere hacer algo por la ciencia”². Según Peirce, “el buen razonamiento y las buenas costumbres son estrechos aliados; con un mayor desarrollo de la Ética esta relación parecería como incluso más íntima de lo que por el momento podemos probar que es”³. Pasemos por alto el sentencioso tono victoriano de estas afirmaciones. Peirce apunta en estos textos una redefinición de la Ética como la disciplina que intenta descubrir aquel tipo de rectitud que orienta la deliberación y el control de toda conducta, incluyendo la investigación científica en cuanto actividad deliberada. En consecuencia, según Peirce, si entendemos la Ética así, como una

² Ch.S. Peirce: *El Hombre, un Signo* (Edición de J. Vericat, Barcelona: Crítica 1988), p. 284

³ *Ibid.*

ciencia general del control de la conducta mediante la deliberación y la evaluación, la lógica misma aparece como una disciplina sujeta a la Ética. “Afirmar que un pensar es deliberado es colegir que está controlado, con la perspectiva de conformarlo a un propósito o a un ideal. Se reconoce universalmente que pensar es una operación activa. Consecuentemente, el control del pensar con vistas a conformarlo a una medida o a un ideal, entendiendo por tal una ciencia intermedia, y la teoría de lo primero tiene que ser un caso especial de la teoría de lo segundo [...] la verdad cuyas condiciones trata de analizar el lógico, y que constituye las aspiraciones del que razona, no es más que una fase del *summum bonum*, que constituye el tema de la Ética pura”⁴ Peirce repite así la vieja fórmula escolástica de que lo verdadero es una especie de lo bueno. Al definir la lógica como la Ética del intelecto, Peirce quiso poner de manifiesto que el razonamiento lógico es una operación activa y deliberada, y como tal, está sujeta a las normas y criterios de la Ética o la teoría general de la acción controlada. Teniendo en cuenta ésta subordinación de la lógica a la Ética, ¿qué lugar concede Peirce a la Estética, la tercera de las ciencias normativas?

Christopher Hookway ha expuesto con bastante agudeza las razones internas que llevaron a Peirce a introducir la Estética en este preciso punto. Según Hookway, un procedimiento de evaluación es criterial cuando la acción a evaluar, incluyendo los procesos cognitivos de razonamiento, puede ser efectivamente evaluada estableciendo si satisface o no un principio general. Ahora bien, la amenaza de regreso infinito nos lleva a pensar que, aunque los procedimientos de evaluación sean criterios, no toda evaluación lo es. “Cuando evalúo la satisfactoriedad de una acción con respecto a una intención presupongo que la intención es buena, y si evalúo la intención con respecto a un ideal, presupongo que

⁴ Ibid.

mis ideales son los correctos. Como no puede haber una jerarquía infinita de criterios, surge el problema del estatus de los estándares últimos”⁵ Hookway adscribe a Peirce la idea de que es posible determinar cuáles son los fines o valores últimos que deben emplearse para evaluar la acción racional sin emplear procedimientos que estén a la vez sujetos a evaluación. Según Peirce, “la Ética supone que hay algún estado ideal de cosas que, independientemente de cómo se pueda llegarse a él e independientemente de cualquier ulterior razón, es bueno. En resumen, la Ética debe descansar en una doctrina que, sin considerar cómo ha de ser nuestra conducta, divide los estados de cosas idealmente posibles en dos clases, aquellos que son dignos de admiración y aquellos que no lo son, una doctrina que se proponga mostrar qué es lo que constituya la admirabilidad de un ideal”⁶ Peirce llama Estética, a la disciplina que versa sobre lo que es posible admirar per se.

La Estética, como disciplina que aprehende lo admirable, subordina a su vez a la Ética. En una carta a Lady Welby, Peirce confiesa que si tuviera un hijo lo educaría según el siguiente principio: autodominio o autocontrol de las acciones para ser libre, ser libre para poder llevar una vida bella y admirable⁷ Lo estético es lo admirable, entendido como lo que uno debe querer. La aprehensión inmediata de lo estético parece ser la salida que Peirce encuentra al problema de un regreso infinito en nuestros criterios de evaluación racional. Este expediente filosófico no constituye ninguna novedad: para Aristóteles el entendimiento o nous captaba inmediatamente o intuía los primeros principios de los que se derivaban las inferencias silogísticas del conocimiento verdadero. Peirce aplica algo parecido a un nivel

⁵ Christopher Hookway: Peirce (London: Routledge, 1985), p. 57

⁶ Citado por Hookway, o.c., p. 59

⁷ Véase Ph Wiener (ed.) Charles S. Peirce: Selected Writings, (Dover: New York, 1958), p. 415

meta-metodológico: si un procedimiento criterial es necesariamente mediato, ya que establece la adecuación entre un objeto o una acción y un principio, lo estético ha de ser aprehendido en su inmediata presencia. Comenta Peirce que “lo que he encontrado que es verdad para la Ética, estoy empezando a ver que es verdad para la Estética[...] ¿cuál es la cualidad que en su inmediata presencia es kalos? La Ética tiene que depender de esta cuestión, al igual que la lógica tiene que depender de la Ética. La Estética, por lo tanto, aparece como posiblemente la primera propedéutica indispensable hacia la Lógica”⁸

Empleando la terminología de Putnam, podríamos decir que, para Peirce, aunque la investigación científica pueda ser caracterizada como una actividad que consiste ante todo en describir hechos, dicha actividad está regida por unas normas de corrección cuya validación última no puede ser criterial. A mi modo de ver, el problema de la estrategia de Peirce es que, aunque señala claramente la necesidad de contar con normas de corrección para nuestros procedimientos descriptivos, reintroduce una tajante distinción entre hechos y valores en otro nivel, a saber: la distinción entre acciones que pueden ser criterialmente evaluadas con respecto a normas (llamémosles hechos), y estándares últimos que son correctos per se (llamémosles valores), puesto que constituyen los fines últimos de la acción humana, las cosas dignas de admiración.

Pero démonos cuenta que lo normativo acaba dependiendo en Peirce, no de un proceso, sino de un estado, un estado ideal de cosas digno de admiración. Poco importa que lo llamemos estado o que, como Kant en la *Grundlegung*, le llamemos reino de los fines.. Ello equivale a decir que hay un conjunto preestablecido, finito y cerrado, de fines últimos para la acción humana, independientemente de cuál haya sido y cuál vaya a ser

⁸ Ch.S. Peirce, o.c., pp. 383-84

efectivamente la conducta humana. Como ya vimos en anteriores capítulos, esta hipóstasis ontológica resultaba para Dewey totalmente perniciosa. Y, como ya confesé anteriormente, comparto sin reservas esta opinión.

Con todo, y al menos en la exposición de Hookway, el planteamiento de Peirce resulta de sumo interés, si tenemos en cuenta las razones por las vuelve a traer a escena la dicotomía hecho/valor: esto es, por la atención que Peirce presta a los procedimientos que rigen las actividades o procesos evaluativos del organismo humano. Ello puede ayudarnos a comprender que la dicotomía hecho-valor, más que inexistente, es generada y funcionalmente relativa. Tal es la posición de Dewey. Lo que según él resulta decisivo para la relativización funcional de la distinción es la indudable interacción o acción recíproca entre normas y hechos. Dicho sea de otra manera: la distinción hechos/valores es menos estructural que procesual. Tomando en consideración estos dos rasgos, acción recíproca y carácter procesual de la distinción, podemos evitar el regreso infinito de la criterialidad sin recurrir a una aprehensión del valor inmediato. Más que una teoría regida por la captación del valor, lo que necesitamos es una teoría pragmática de la producción y el uso de valores.

Veámos en primer lugar cómo Dewey caracteriza la naturaleza y la función heurística de las formas o criterios de rectitud del razonamiento de los que hablaba Peirce. En primer lugar, Dewey señala el carácter necesariamente mediato de todo elemento del proceso cognitivo cuando se trata de un conocimiento con pretensiones normativas de validez, e “[intenta] persuadirnos de la necesaria mediación en el conocimiento que se presenta como aserción garantizada”. (LW12: 169) Dewey plantea una analogía con las formas jurídicas

que resulta iluminadora para entender la interacción entre hechos y normas. “Los materiales de las regulaciones jurídicas son transacciones que ocurren en los seres humanos y grupos de seres humanos; transacciones de un cierto tipo que se entablan aparte de la ley. Cuando ciertos aspectos y fases de estas transacciones se hallan legalmente formalizados, surgen conceptos tales como contravenciones, delito, daños, contrato, etc. Estas concepciones formales surgen de transacciones corrientes, no son impresas en la investigación desde arriba o desde una fuente externa o a priori. Pero una vez formados son también formativos; regulan el comportamiento adecuado de las actividades de las cuales surgieron [...] las normas en cuestión no son ni fijas ni eternas. Cambian, aunque por lo general muy lentamente, con el cambio de las transacciones habituales en que se traban individuos y grupos y con el cambio que tiene lugar en las consecuencias de estas transacciones” (LW12: 105-106) Así pues, en una maniobra típicamente naturalista, Dewey prefiere la alternativa de la circularidad a la presunta disyuntiva entre la aprehensión inmediata de principios últimos o regreso infinito. Las formas o criterios rectores son formados pero también formativos: esta circularidad, lejos de ser un vicio, caracterizaría una de las virtudes de la teoría deweyana. La explicación de lo normativo no precisa de una reducción eidética que la independice del conjunto de creencias descriptivas que en ese momento mantenemos. Tampoco precisa de la aprehensión estética o contemplación admirativa de un estado ideal de cosas o de un reino de los fines últimos en sí mismos.

Pero volvamos por un momento a la metodología de la ciencia para entender sobre el terreno este naturalismo normativo. Según la concepción pragmatista, la investigación, que ha de ser evaluada por referencia a un criterio, pueda ser a su vez fuente de ese criterio. Desarrollamos nuestra investigación con arreglo a normas que han sido formuladas a partir

de los procedimientos que nos han permitido obtener conocimiento fidedigno. Como afirma Richard Bernstein, no hay aquí ningún misterio: se trata de la manera en que avanza el conocimiento científico⁹. Con Hilary Putnam, podríamos hablar de reglas y procedimientos que son contextual y funcionalmente a priori, aunque pueden ser revisadas a la luz de los conocimientos obtenidos gracias a esas mismas reglas. Las disciplinas normativas han de ser, según Dewey, progresivas: han de cambiar con los cambiantes resultados de la investigación y con los consecuentes cambios metodológicos.

La teoría deweyana de la producción del valor en el conocimiento se atiene perfectamente, en mi opinión, a la caracterización pragmatista de la investigación. La investigación es en este sentido una práctica, en el sentido que el pragmatismo da a esa noción. Ramón del Castillo ha expuesto esa noción pragmatista con sumo tino: “práctica es cualquier actividad que va creando sus reglas sobre la marcha, a través de las consecuencias que producen en ellas las propias acciones que, se supone, deberían estar guiadas por esas reglas. Dicho de otro modo, lo práctico aparece allí donde el hecho de que se use un juicio, o el hecho de que se realicen ciertas acciones, representa un factor determinante en la consumación o determinación de un principio, de una regla o de un concepto que debe ayudar a explicar la situación y las circunstancias que han generado un juicio”¹⁰. Hilary Putnam expuso de otra manera esta misma idea cuando afirmaba que empleamos nuestros criterios de aceptabilidad racional para elaborar juicios sobre el mundo y conforme estos juicios van creciendo revisamos bajo su luz nuestros propios criterios de aceptabilidad

⁹ Véase R. Bernstein: “Knowledge, Value and Freedom”, Charles Hendel (ed.): *John Dewey and the Experimental Spirit in Philosophy* (New York: The Liberal Arts Press, 1959)

¹⁰ Ramón del Castillo *Conocimiento y Acción* (Tesis Doctoral Madrid: UNED, 1995), p. 191.

¹⁰ Ramón del Castillo *Conocimiento y Acción* (Tesis Doctoral Madrid: UNED, 1995), p. 191.

racional: no hay normatividad sin prácticas, pero éstas no son un conjunto de reglas que haya que seguir ciega y eternamente.

El contextualismo de Dewey nos ofrece aquí el transfondo sobre el cual trazar otra vía para explicar la intervención del valor en la experimentación científica. Las normas que conducen la investigación no son algoritmos, sino principios orientadores fundados en la experiencia compartida de una comunidad de investigadores¹¹. El transfondo normativo viene proporcionado por esa experiencia compartida, no por un mecanismo de aplicación unívoco. No podemos emprender una investigación exitosa leyendo un manual de reglas, al igual que no podemos ser buenos nadadores leyendo un manual de natación o aprender un idioma leyendo una gramática y un diccionario. Ese aprendizaje requiere la coordinación de prácticas con el medio, sea este natural o social¹². En este sentido pragmatista, como ya hemos puesto de manifiesto a lo largo de estos capítulos, la investigación científica es muy parecida a un arte. Richard Bernstein ha captado perfectamente este rasgo de la teoría deweyana de la investigación: “Debemos saber como usar las reglas, cómo emplearlas en situaciones concretas. La investigación es un arte que requiere un adiestramiento deliberado y diligente. Se parece a las artes en la medida en que, como en éstas, resulta esencial ser receptivo a situaciones diferentes e imaginar nuevas posibilidades. Como en las artes, las reglas de la investigación han de convertirse en disposiciones del individuo. Y ello sólo es posible cuando estas reglas son transmitidas y refinadas en y por la comunidad informada”

13

¹¹ Véase Bernstein, o.c., pp. 80-81

¹² Véase supra, Introducción

¹³ Bernstein, o.c., pp.68-69

De hecho, y como vimos en el capítulo segundo, la reconstrucción deweyana de la historia de las ciencias sitúa los mayores logros de éstas en la substitución de procedimientos normativos basados en la hipóstasis ontológica de estados, por procedimientos normativos basados en procesos: en la selección y control de variables en la experiencia. La experiencia cobra valor y significación cuando se convierte en un arte, en el arte de la experimentación. Dewey se propone mostrar que este arte es aplicable a todas las facetas de la vida humana. De ahí el título de este capítulo. El arte de vivir es el arte social de la experimentación. Pasamos así al segundo punto que en la introducción decidíamos abordar: ¿qué función puede cumplir la experimentación en la Ética y la Estética?

III. La Experimentación en los Valores

El uso de las metáforas artísticas en Ética comporta riesgos, reconozcámoslo. Conviene evitar desde ahora el riesgo que, en mi opinión, resulta más grave para la posición pragmatista. La metáfora del arte de vivir no es nueva. Hasta donde sé, es el autor francés André Maurois quien la acuña en su libro *Un Arte de Vivir*. Es significativo que la metáfora tenga su origen en un biógrafo. Hay quienes interpretan en esa metáfora una nueva exaltación romántica de la subjetividad libre, artísticamente informada, dentro de una tradición irracionalista que desembocaría en Nietzsche. Las versiones europeas del pragmatismo – las del inglés Schiller, el italiano Papini y el francés Sorel- mantuvieron esa autoimagen. Y un neopragmatista como Richard Rorty sin duda concibiría el arte de vivir como algo que tiene que ver con la creación de uno mismo con vistas a la perfección

privada. El escritor Richard McKenna comentaba que cada hombre vive una obra personal de arte y tiene cierta responsabilidad artística sobre el producto: su vida. Algo parecido sugiere Rorty al apelar a la autopoiesis. La autopoiesis rortiana, concebida como continua redescipción de la propia vida personal, depende del valor supremo que uno confiere a su propia subjetividad a la hora de moldear su propia vida, construyendo una narración de su propia historia personal en términos de afiliaciones: a quien se quiere uno parecer. Visto así, el arte de vivir sería el arte de convertir nuestra vida en perfección obra de arte en cuanto que perfección privada,. La tentación nietzschiana de la metafísica del artista, que dice romper las viejas tablas del valor y vivir en un universo heráldico de su propia creación, pervive en el esteticismo ontológico. El esteta narcisista sublimaría su vida en una pose, en una foto fija, digna de ser contemplada y admirada.

Esta vida estetizada, una vida cuyo valor el esteta sublima en su persona, es absolutamente ajena a lo que Dewey denominaba, en plural, artes de vivir. Recordando lo que en el capítulo segundo decíamos acerca del sentimiento de dependencia, podríamos aproximarnos a la siguiente definición: el arte de vivir sería el arte de actuar inteligentemente en los contextos contingentes de los que dependemos. Reconocer la dependencia de nuestra vida es el primer paso, un paso que algunos no dan. El esteticismo sublimador olvida las dos matrices en las que se generan los valores, dos matrices vinculadas a las condiciones materiales de la existencia humana de la que nuestra vida depende: la matriz social y la matriz ecológica. Que ambas matrices resulten negadas en la sublimación no puede sorprendernos. Parece que si el valor es exclusivamente de nuestra propia hechura individual, nada tendrá que ver con nuestra dependencia del medio viviente. Por otra parte, la matriz social queda omitida por cuanto la metafísica del artista es la del

individuo aislado y altanero, hecho a sí mismo, que firma con tinta indeleble cada uno de los capítulos de su vida, convertida en obra de arte. El arte pragmatista de vivir, por el contrario, es un arte corporal y socialmente encarnado.

Una reacción común en la historia de la filosofía es negar que la experiencia y la naturaleza humana sean fuentes de valor genuino, ya que llevan en sí las semillas de la inclinación egoísta, del amado “yo” del que, no sin cierta amargura, se quejaba Kant. Esta desconfianza hacia la experiencia como guía de la acción bien puede llevarnos a sublimar los bienes efectivamente experimentados, haciéndolos depender de una realidad no experimentable. La sublimación hace de esos bienes algo racional. El desdén hacia la experiencia como autoridad legítima para regular nuestra conducta suele hacer hipóstasis de la razón, haciendo de ésta algo independiente de la experiencia, algo que puede sujetarla (o reprimirla), imponiendo la universalidad del deber: el valor de una acción realizada dependería de que nuestra voluntad haya sido racionalmente determinada por leyes universales. El procedimiento de restar todo lo empírico, (esto es, todo lo que pudiera tener que ver con las inclinaciones propias de nuestra naturaleza humana), en nuestras acciones supuestamente mostraría su verdadero valor y nos permitiría identificar el hilo conductor de nuestras costumbres, aquello que da sentido a nuestra vida. Dewey insiste en que el carácter sublimatorio de esa concepción, más que mostrar ese hilo conductor, lo desmaterializa: lo desplaza y lo oculta. Pone demasiado alto el valor, lo hace inalcanzable. Y los valores son algo que tenemos con nosotros todos los días, no algo cuya ausencia tengamos que llorar. Nada más errado que la supuesta falta de valores de nuestro tiempo. Quienes así se pronuncian se arrojan el derecho de excluir de la significación del término “valor” todo aquello que no sean sus valores.

Pasemos ahora a ofrecer un bosquejo de una teoría pragmatista del arte de vivir, esto es, de la producción de valores en un sentido experimental. En cierta forma esta teoría acercaría Ética y Estética, pero por los motivos opuestos al esteticismo – y al misticismo del Wittgenstein del Tractatus. Para el primer Wittgenstein, Ética y Estética son una y la misma cosa¹⁴, dado que pertenecen a lo que no se puede decir: a ese sentido del mundo que permanece fuera del mundo. La teoría deweyana, por el contrario, trae a la Ética y Estética de vuelta a casa. El problema fundamental de una teoría del valor es, según Dewey, “restaurar la integración y la cooperación entre las creencias del hombre con respecto al mundo en que vive y sus creencias acerca de los valores y de los fines que deben dirigir su conducta” (LW4:204) Construimos ambas creencias socialmente, como disposiciones a la interacción con el entorno natural y el entorno social, entendiendo este último como parte inseparable del primero. Como Dewey aplica en sentido general el término “experiencia” a esas interacciones, bien podríamos decir que el arte de vivir se apoya en una teoría empírica del valor, si bien con algunas cualificaciones.

Como vimos en anteriores capítulos, la referencia del término “experiencia” no puede reducirse a los sense-data del empirismo clásico. Siguiendo las enseñanzas del sentido común, la psicología nos han enseñado que las emociones son parte integral de nuestras experiencias. En consecuencia, las experiencias no pueden ser afectivamente neutrales. Son vivencias y, como tales, llevan cierto valor puesto: el que deriva del goce o del desagrado experimentado. El agrado o el desagrado no es algo añadido después a la experiencia, como si la experiencia fuera puramente epistémica y el valor le fuera adscrito a

¹⁴ Véase L. Wittgenstein: Tractatus Lógico Philosophicus , 6.421 (Madrid: Alianza, 1979)

la experiencia desde fuera de ella, por así decirlo, según nuestras inclinaciones personales o por un conjunto de convenciones sociales aplicables a la experiencia. El goce o el desagrado es inseparable del supuesto contenido sensorial de la experiencia. El paseante no oye el contenido acústico de la interpretación musical del aprendiz de violinista y después decide que es un chirrido desagradable. El chirrido le molesta desde un principio.

La experiencia, en singular, no es sino el término que Dewey aplica al continuo proceso de reconstrucción temporal de nuestras experiencias, de acuerdo con pautas análogas a las que rigen la homeostasis o reequilibrio orgánico. La neutralidad de la experiencia es un mito: la experiencia es el continuo temporal donde podemos optar por ocasionar o inhibir determinados sucesos o futuras experiencias. La conducta inteligente reside en el control experimental de nuestras futuras experiencias. Volviendo a nuestro trivial ejemplo, nuestro paseante aprende a evitarse la experiencia del chirrido del violín en el futuro: cambiará el curso de su paseo vespertino para evitar la casa del molesto aprendiz de violinista. Por el contrario, intentará controlar las condiciones en las que experimentó algo gozoso para volver a experimentarlo: probablemente repita su itinerario para disfrutar de la puesta del sol.

El arte de vivir es el conjunto de disposiciones operacionales que nos permiten aprender de la experiencia, esto es, anticipar a partir de éstas situaciones deseables o indeseables. Convertimos la experiencia en arte cuando, después de experimentar un goce o una insatisfacción, inquirimos selectivamente en las condiciones que hicieron posible esa experiencia para intentar reproducirla o inhibirla. La teoría deweyana del valor es empírica por cuanto conecta los valores con experiencias concretas de satisfacción o insatisfacción.

Pero no es empirista al modo del utilitarismo hedonista, concepción que se atiene a los objetos previamente disfrutados, adscribiéndoles valor sólomente a ellos, con independencia de su modo de producción. “Lo objetable”, según Dewey, “es que esta teoría atribuye valor a objetos previamente disfrutados, con independencia de toda referencia al método mediante el cual se producen; considera que goces casuales, por lo mismo que no están regulados por operaciones inteligentes, son valores en y por sí mismos. Pero hay que aplicar también el pensamiento operacional al enjuiciamiento de los valores, del mismo que se ha aplicado, por fin, en nuestra concepción de los objetos físicos. Para salir al encuentro de las condiciones de la situación presente, es menester el empirismo experimental en el campo de las ideas de lo bueno y de lo malo”(LW4:206).

Donde mejor se plasma el experimentalismo ético de Dewey es en un artículo de madurez, “La Valoración y el Conocimiento Experimental”. Dewey insistía allí en la ambigüedad del los término “valor”, llegando a distinguir hasta seis sentidos distintos . (1) Bien gozado inmediata, aislada e individualmente. (2) Bien útil para alguna otra cosa. (3) Bien inmediato obtenido como consecuencia de un juicio. (4) Bien útil obtenido mediante el juicio. (5) Bien que dependía originalmente de un juicio y que integra característicamente los resultados de anteriores juicios e investigaciones; y (6) Bien útil que integra característicamente el bien inmediato que persigue. (LW 13:9)

Dewey no aborda individualmente todos estos sentidos, y tampoco nosotros lo haremos. Lo que nos interesa destacar es la diferencia entre el valor entendido como objeto gozado inmediatamente y el valor como un producto del juicio o de la investigación, el valor “asegurado”.

Quienes insisten en la dicotomía absoluta entre los enunciados fácticos y juicios de valor suelen mantener una concepción declarativa del lenguaje que, paradójicamente, acerca mucho unos y otros. Pero los juicios de valor no son declaraciones o “registros” de una propiedad empírica como el agrado o el desagrado. Así, por ejemplo, si al salir de ver *El Cielo sobre Berlín* exclamo a la amiga que me acompaña “¡Excelente película!”, tal exclamación sólo es un juicio de valor en un sentido muy débil (el sentido (1) de los enumerados por Dewey). Como acertadamente señala Ángel Faerna, para que un juicio exprese un valor ha de comprometer a la voluntad ¹⁵. Y ese compromiso de la voluntad sólo se alcanza mediante la intervención de la inteligencia o la investigación. En nuestro ejemplo, deberé en primer lugar inquirir el nombre del director, Wim Wenders, si es que quiero volver a disfrutar con una película suya. Para ello he de haberme formado previamente un juicio y saber qué es el cine de autor, cosa que la inmensa mayoría de consumidores de productos made in Hollywood, más allá de Spielberg, no sabe. Pero quizá me haya cautivado la interpretación final del protagonista, en el bello diálogo entre el ángel y la trapecista. En ese caso, tras identificar al actor como Bruno Ganz, la aparición de su nombre en el reparto de otra película me inclinará positivamente a ir a verla. También puede ocurrir que sea la metáfora de los ángeles la que me parezca fructífera. En ese caso, no dejaré de explorar esa metáfora posteriormente en alguna otra película, *El Ángel Exterminador* de Luis Buñuel, por ejemplo. O simplemente, la película me ha convencido de que la ciudad de Berlín es el escenario perfecto para el drama de la condición humana, y en ese caso no dejaré de ver la obra de Fassbinder *Berlin Alexanderplatz*, ni de leer la novela homónima del expresionista Alfred Döblin, en la que la película de Fassbinder está

¹⁵ Ángel Manuel Faerna: *Introducción a La Crítica Pragmatista del Conocimiento* (Madrid: Siglo XXI, 1996), p. 173.

basada. Esas y otras implicaciones son las hebras que constituyen la madeja que harían de mi exclamación “excelente película” un juicio de valor acerca de la película de Wenders *El Cielo sobre Berlín*.

Dewey reservó el término valoración para referirse a aquellos juicios de valor que no se limitan a registrar ex post facto la existencia antecedente de un valor, en el sentido de un material previamente gozado, sino que requieren el concurso de la estimación de valores que no existen para hacerlos efectivamente existentes o producirlos. En este sentido, sólo valoramos cuando un valor se hace problemático. Los juicios valorativos no se diferencian en este sentido del resto de juicios experimentales que implican investigación y control de una situación problemática para resolverla o transformarla: “Si se plantea la cuestión de si el objeto es digno de ser gozado directamente, es decir, la cuestión de la existencia de razones adecuadas para el goce, entonces tendremos una situación problemática, que supone investigación y juicio: En tales casos valorar significa sopesar, apreciar, estimar, y la valoración es una operación puramente intelectual. Hay que buscar y formular razones por un lado y por otro” (LW12:174)

La situación problemática que exige valoración es precisamente aquella en la que hemos dejado de saber lo que queremos, esto es, hemos cuestionado la conveniencia y el ajuste de un valor pasado para la nueva situación planteada. Ello implica, claro, que no existe un conjunto cerrado e inmóvil de valores, fines y objetivos inmodificables, para cuya consecución el juicio valorativo sea puramente instrumental. Tal posición excluye desde el principio la existencia de otros valores que los ya gozados en el pasado. Antes al contrario, la actividad valorativa supone la existencia de redes difusas de valores posibles pero

incierto que sólo pueden cobrar efectivamente existencia gracias al juicio. En mi opinión, esas redes de posibilidades tienen su asiento en lo que en nuestra introducción llamábamos la mente social.

Normalmente, los críticos más teoreticistas acusan al pragmatismo de mantener una teoría de la ciencia que reduce la teoría científica a la condición de instrumento para la obtención de fines extrínsecos a la investigación científica. Paradójicamente, es esa instrumentalización del conocimiento en favor de intereses privados la que Dewey quería a toda costa evitar. La acusación teoreticista omite un hecho importante dentro de la investigación científica que, por el contrario, la teoría deweyana sí logra explicar: la investigación no sólo consiste en establecer métodos para lograr objetivos. La relación entre medios y fines, métodos y objetivos, es bidireccional. Entre medios y fines existe una interacción. Como resultado de la propia práctica, podemos no sólo emplear mejores medios: también podemos modificar los objetivos.

“De gustibus non disputandum”. “Sobre gustos no hay nada escrito” es la variante hispana de una máxima que, por lo demás, parece radicalmente falsa *prima facie*: Aristóteles y Kant, Hume y Hegel, Kierkegaard y Ortega, dedicaron numerosas páginas a la cuestión. Además, lo cierto es que constantemente emitimos juicios sobre gustos. Antes de condenarlos a la irracionalidad, sería necesario indagar en el proceso que los produce como resultado. Uno no llega a formarse un gusto aleatoriamente, o al menos no siempre: “Hay casos en los que un hombre no sabe qué le gusta o qué es bueno para él, o que debe considerar bueno. Como una criatura no-racional, puede recurrir al ensayo y al error. Como criatura racional, intenta regular el ensayo mediante el juicio, esto es, hacer de éste un

experimento que arroje luz sobre el caso trayendo a la existencia nuevos datos que hagan posible un juicio más adecuado” (LW13:14). Este texto de Dewey, inusualmente diáfano, explica como pocos qué entendía nuestro pensador por Ética y Estética como experimentación: el ensayo inteligente y controlado frente a la variación ciega o el ensayo aleatorio.

Pero analicemos cuáles son los rasgos principales de los juicios prácticos. Los juicios prácticos son estructuras complejas que involucran series de juicios previos que decidimos mantener incuestionados. En primer lugar, juicios fácticos sobre objetos, relaciones y hechos, sin los cuales no hay propiamente ensayo controlado o elección valorada sino arranque aleatorio o sometimiento pasivo. En segundo lugar, juicios previos sobre valores ahora incuestionados pero que en su momento pudieron ser producto de una valoración. Veamos un ejemplo

Hace unos diez años, en un coloquio sobre el SIDA, el juez de vigilancia penitenciaria de la cárcel de hombres de Valencia ofreció un dato que me dio que pensar: más del 60% de la población reclusa era portador de VIH, el virus del SIDA, y cerca del 55% eran adictos a la heroína consumida por vía parenteral. Con todo, el uso de jeringas estaba prohibido en la cárcel. ¿Sería deseable que las autoridades permitiesen el uso de jeringas desechables en las cárceles? En la deliberación intervienen muchos factores. En primer lugar, hay juicios sobre valores previos incuestionados: (1) la vida y la salud son bienes a los que todo el mundo tiene derecho; (2) el heroinómano es ante todo un enfermo, no un criminal; (3) la función de una penitenciaría no es exterminar a la población de delincuentes de una ciudad; (4) la drogadicción es mala, pues envilece a las personas. En

segundo lugar, hay juicios fácticos: (5) el 60 % de los presos tiene el SIDA; (6) el 55% de la población reclusa es heroinómana; (7) la jeringa es un objeto prohibido en las cárceles; (8) en las cárceles existe tráfico de drogas; (9) en las cárceles hay funcionarios corruptos. En tercer lugar, tenemos juicios sobre relaciones: (10) sabemos que el SIDA se contagia principalmente por contacto sanguíneo o de mucosas; (11) sabemos que el uso compartido de jeringas es fuente principal de contagio; (12) sabemos que uno de los modos habituales de consumir heroína es por vía intravenosa; (13) sabemos que algunos funcionarios de prisiones se lucran vendiendo droga entre los presos; (14) sabemos que los presos comparten las pocas jeringas que hay, dado que se trata de un objeto que, legalmente, no pueden tener. (15) Pero tampoco pueden legalmente obtener heroína. Fijémonos en que la elección no es fácil, y no sólo porque alguien podría cuestionar alguno de nuestros valores (1)-(4): un ultraconservador, por ejemplo, fácilmente cuestionaría (1), (2) y (3), antes que transigir y aceptar el uso de un objeto tan diabólico como la jeringa del drogadicto, al igual que un ultrarreligioso no dudaría en recomendar la abstinencia sexual para controlar el SIDA, antes que transigir y aceptar el uso de preservativos. Aún aceptando estos juicios de valor comprendidos entre (1) y (4) y los juicios sobre hechos y relaciones entre (5) y (15), estas premisas no determinan unívocamente un juicio valorativo sobre la permisón o prohibición de jeringas en las cárceles. En términos ideales, habría que combatir la difusión del SIDA en las cárceles combatiendo la drogadicción, que en sí misma es su gran mal. Ello significaría seguir prohibiendo las jeringas y, sobre todo, luchar contra la corrupción de los funcionarios públicos que comercian con heroína entre los presos. Pero nuestro conocimiento de la naturaleza humana ha de recordarnos que esa lucha puede durar mucho tiempo para producir resultados, y lo que nos interesa es controlar la epidemia. También podríamos inducir el cambio de hábitos de consumo de heroína entre los presos, como ha

ocurrido en el resto de población heroínómana no carcelaria, pero también sabemos que la dependencia de la heroína entre la población reclusa tiene bastante que ver con la significación ritual de la inyección intravenosa. La decisión no es fácil, pero siendo realistas y aceptando que es bueno elegir el menor de los males, quizá la decisión con la que estemos más a gusto sea la permisión: el reparto gratuito de jeringas para evitar que se compartan y, por tanto, para reducir el riesgo de contagio.

Es fácil idear un ejemplo de juicio práctico donde resulte aún más claro la inexistencia de una conexión necesaria entre las premisas del juicio y la probable conclusión, pero el ejemplo señalado cumple bastante bien con la caracterización : “[los juicios previos] no determinan un juicio valorativo concluyente, es decir, no determinan lo bueno o lo útil, que es lo que andamos buscando [...] Algunos de los juicios nos indicarán una cosa, otros otra [...] Hechos análogos pueden hallarse en cualquier dificultad moral o prudencial no resuelta; se hallan en cada ejemplo de crítica Estética razonada- en cualquier intento de discriminar valores estéticos donde hay un conflicto de gustos”(LW 13:17)

Algunos críticos de Dewey ¹⁶ habían insistido en reducir todos los juicios de la práctica a agregados de juicios o registros empíricos sobre hechos y relaciones ya dadas. Pero la conclusión que extraería Dewey de nuestro ejemplo parece difícilmente apelable: los juicios prácticos o valorativos producen un nuevo valor al pondera el peso relativo de los juicios previos: “ El peso relativo que ha de adscribirse a los diferentes valores dados al hacer la nueva valoración se convierte en la cuestión decisiva. Con respecto a esta cuestión,

¹⁶ Véase, por ejemplo, D. Prall “Values, Likings and Thought” y R.Perry, “Dewey and Urban on Value Judgments”, en S. Morgenbesser (ed.) Dewey and his critics (The Journal of Philosophy: Lancaster, 1988), pp.128-137 y 169-181.

ninguna de los valores y de los hechos dados es decisiva. Parece claro que la cuestión es prospectiva, no retrospectiva y que el juicio es experimental y no constataivo” (LW 13:18)

Como el lector ya habrá adivinado, este ensayo controlado o juicio experimental es la versión pragmatista de la prudencia o *phrónesis* aristotélica, el principio rector de la praxis. Señalábamos en la introducción de este libro el sesgo aristotélico de la filosofía de Dewey. Es momento de profundizar algo más en el aristotelismo¹⁷ del pragmatismo, ahora en relación al juicio deliberativo o valorativo.

En Razón, Verdad e Historia¹⁸ H.Putnam lleva a cabo una seria crítica a la concepción positivista “dura” de la racionalidad, y en particular sobre el ideal algorítmico como modelo de razonamiento. Putnam cuestiona el ideal de la determinación unívoca y concluyente de todos los juicios científicos a partir de sus premisas y de un conjunto de reglas. Haciendo suyas las críticas al modelo nomológico-deductivo y a la lógica inductiva, Putnam emprende una particular defensa del juicio deliberativo como el rasgo primordial de

¹⁷ El interés de los pragmatistas por la filosofía práctica de Aristóteles viene de antiguo. R. Sleeper (*the Necessity of Pragmatism*, Yup: New Haven, 1986) habla de un giro aristotélico en la filosofía de Dewey. Éste situó los precedentes de su funcionalismo en el *De Anima* , y siempre prefirió el consecuencialismo aristotélico al deontologismo kantiano. Sobre el aristotelismo deweyano, véase Hoy, Terry. *Toward a Naturalistic Political Theory: Aristotle, Hume, Dewey, Evolutionary Biology, and Deep Ecology*. Westport, Conn.: Praeger, 2000; J. Gouinlock , “Justice, Virtue, and Collective Deliberation: The Heritage of Aristotle and Dewey.” In *On Justice: Plato's and Aristotle's Conception of Justice in Relation to Modern and Contemporary Theories of Justice*, editado por K. Boudouris (Athens: Greek Philosophical Society, 1989), pp. 195-201. Fahy, Gregory M. *A Comparison of the Ethical Thought of Aristotle and John Dewey*. Dissertation, Boston University, advisor Victor Kestenbaum (1986). El libro de Randall Aristotle (New York: Columbia University Press, 1960), es un buen ejemplo de la recepción del aristotelismo en el ambiente deweyano de Columbia. Amelie Rorty ha editado una colección de ensayos sobre la Ética Aristotélica (Berkeley U. Press:San Francisco 1980).

¹⁸ Véase H.Putnam: Razón, Verdad e Historia (Madrid: Tecnos, 1988)

lo que Ambrosio Velasco viene denominando “razón blanda”¹⁹. Y a la hora de caracterizar esa razón blanda, Putnam no duda en acudir a Aristóteles y al célebre prefacio metodológico de la *Ética a Nicómaco*” Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cuento aquí digamos: porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida que admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo, sería aprobar a un matemático que aprobara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro I, cap. 3) A esta concepción del razonamiento como un proceso “situado”, sensible al contexto, es habitual contraponer el monismo metodológico, por ejemplo, de Descartes. Curiosamente, como acertadamente señala Velasco, también en Descartes encontramos ejemplos de razón blanda, aunque sea para diferenciarla de la verdadera razón metodológica o algorítmica. Sobre todo en la tercera y olvidada parte del *Discurso del Método*, dedicada a la moral provisional. : “Y entre varias opiniones, igualmente admitidas, elegía las más moderadas, no sólo porque son siempre las más cómodas y, verosímilmente, las mejores, ya que todo exceso suele ser malo, sino también para alejarme menos del verdadero camino, en caso de error, si, habiendo elegido uno de los extremos, fuese el otro el que debiera seguirse [...] y así, puesto que muchas veces las acciones de la vida no admiten mayor demora, es verdad muy cierta que si no esta en nuestro poder discernir las mejores opiniones, debemos seguir las más probables. Y aunque no encontremos mayor probabilidad en unas que en otras,

¹⁹ “Razón Prudencial y Tradiciones Científicas”(I Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y de la Tecnología, Morelia, Sept. 2000.

debemos, no obstante, decidimos por algunas” (Descartes, parte III del Discurso del Método) “

Pese al innegable atractivo que para él tenía el método de las ciencias naturales, en su descripción del proceder científico Dewey reserva una función indispensable a la razón blanda o deliberativa. En primer lugar en su *Lógica*, Dewey identifica los juicios que involucran valoración con los juicios prácticos. Todos los juicios de la práctica constituyen según Dewey valoraciones, “puesto que les atañe juzgar sobre lo que hay que hacer a base de las ponderadas consecuencias de condiciones que, por ser existenciales, serán operantes en cualquier caso”(LW12:175). En segundo lugar, no hay investigación científica que no involucre estos juicios valorativos: “un punto aún más importante para la teoría lógica es que tales juicios valorativos llegan a formar parte de todos los juicios últimos. No hay investigación que no suponga juicios prácticos. El investigador científico tiene que ponderar constantemente la información recogida por sus propias observaciones y por los hallazgos de otros; tiene que sopesar su significación en cuanto a los problemas que habrá de abordar y a las actividades de observación, experimentación y cálculo” (LW12:175) Por último, la conclusión de Dewey nos devuelve a la relativización funcional de la dicotomía hechos y valores que, como señalábamos en la introducción de este capítulo, constituía el rasgo distintivo del pensamiento pragmatista. “La conclusión que se desprende es que las valoraciones, en su condición de juicios prácticos, no constituyen una clase separada de juicios en el sentido que pudieran enfrentarse a otras clases, sino que representan un fase inherente al juzgar mismo.(LW12: 179) Dicho de otra manera: todos los juicios racionalmente formados implican valoraciones. La diferencia es tan sólo una cuestión de grado. En ciertos casos, cuando la situación problemática que origina el juicio

urge una ponderación directa de sus elementos como medios o recursos u obstáculos, y también de las consecuencias posibles en cuanto fines a perseguir, el aspecto valorativo sería el dominante. En este caso tendríamos juicios que bien pudiéramos llamar de valor en un sentido relativo, esto es, a diferencia de otros juicios en los que el componente valorativo resulta subordinado. “Pero como en todo juzgar nos encontramos con la selección de existencias para que sirvan como datos del sujeto y de ideas para que sirvan como posibilidades de predicación (o fines en perspectiva) resulta que la operación de valorar es inherente al juzgar como tal: Cuanto más problemática sea la situación y más penetrante la investigación con que hay que abordarla, tanto más explícita resulta la etapa valorativa” (LW12:181).

Conviene insistir en que la producción de valores y sentidos orientadores es según Dewey el rasgo característico de todas las actividades del organismo humano. En el capítulo anterior, profundizando en una hipótesis de Larry Hickman, llamábamos tecnología a esa producción, ampliando el alcance del término para que abarcara todos los procedimientos de control experimental de la actividad humana, desde la fabricación de útiles a las bellas artes, desde la tarea doméstica a la investigación de laboratorio. El propósito de esa ampliación de alcance es principalmente salvar las dicotomías filosóficas y poner énfasis en la continuidad entre todas las áreas de la cultura. Pero, como ha demostrado Hickman, la imagen tecnológica tiene un profundo calado en la obra de Dewey. Valga como muestra el siguiente texto, donde quedan vinculados tecnología y producción de valor: “Un objeto conocido es un objeto antecedente en cuanto arreglado y ordenado deliberadamente. Un objeto eventual cuyo valor se prueba por la reconstrucción de sus efectos. Surge, como si dijéramos, de la llama del pensamiento experimental como un metal definido surge de las operaciones

llevadas a cabo sobre material bruto. Se trata del mismo objeto, pero que es el mismo con una diferencia, como un hombre que ha puesto a prueba su temple es el mismo hombre y un hombre diferente” (LW 4:236) Fijémonos como la imagen vincula los tres ámbitos que ya Aristóteles señala en la actividad del organismo humano: el conocer, el actuar y el producir. En los tres se da la producción de valores mediante lo que, en La Búsqueda de la Certeza, Dewey denomina arte de control, y en los tres se trabaja sobre cierta materia prima, tangible o no. Como en Aristóteles, el ámbito de la producción engloba tanto la producción cotidiana como la producción artística: ese era el significado de techné. Esta última noción nos lleva al último punto de este capítulo : la significación de la teoría del arte que John Dewey propuso en su obra El Arte como Experiencia.

IV. El arte de la experiencia y la experiencia del arte

Dewey abre El Arte como Experiencia con un sonoro rechazo a la concepción museística o reclusoria de las bellas artes. Dicha concepción se caracteriza por la reificación de la obra de arte como algo ajeno y externo, sea un libro, un edificio, un cuadro o una estatua. Tales cosas existirían como obras de arte independientemente de la experiencia humana. Para Dewey, por el contrario, la condición efectiva del arte está en función de lo que sus productos hacen con y en la experiencia. “Además, la misma perfección de algunos de estos productos, el prestigio que poseen a causa de una larga historia de admiración incuestionada, crea las convenciones que obstaculizan la entrada de aire fresco. Cuando un producto del arte ha obtenido el estatuto de clásico, queda de algún modo aislado de las

condiciones humanas en las que se produjo y de las consecuencias humanas que engendra en la experiencia efectiva de la vida. Cuando los objetos artísticos se separan de las condiciones de origen y de uso en la experiencia, se levanta un muro a partir de ellos que ensombrece su significación general, objeto de la teoría Estética. El arte se remite así a un reino separado, cortando sus vínculos y asociación con los materiales y los objetivos de los esfuerzos y los logros humanos. Una tarea primaria para quien escriba sobre la filosofía de las bellas artes es restaurar la continuidad entre las formas de experiencia refinada e intensificada que son las obras de arte y los acontecimientos, actividades y sufrimientos que, como se reconoce universalmente, constituyen la experiencia” (LW 10:9)

La crítica de arte Rosalind Krauss ha expuesto en *El Inconsciente Óptico*²⁰ un proceso de sublimación museística que quizá sea útil para entender lo que Dewey quiere decir aquí. Supongámonos ante las enormes paredes de un museo de Arte Contemporáneo, digamos el MoMa o el Guggenheim, sometiendo a crítico escrutinio uno de los cuadros del primer Jackson Pollock. Lo que vemos es algo absolutamente desligado de sus condiciones originarias de producción. Y no me refiero sólo al contexto psicosocial o socioeconómico, sino incluso a las condiciones físicas y ópticas en las que la obra fue generada y en las que arraiga su valor. En las llamadas *drop-paintings* (pinturas de goteo) Pollock escurría sus pinceles creando marañas cromáticas sobre grandes lienzos en el suelo. Al colocarlas verticalmente en la pared del museo, las pinturas de goteo pierden su relación originaria con la gravedad y la horizontalidad, al tiempo que ascienden al recinto de los valores consagrados. Pasan a formar parte de la tradición artística, pero al precio de haber perdido su fuerza original. Para convencernos de esta pérdida basta la observación de unos cuantos

²⁰ Véase R. Krauss *El Inconsciente Óptico* (Madrid:Tecnos, 1997), cap.6

fotogramas de la película que Hans Namuth realizara sobre Pollock, en la que el artista es filmado desde abajo, a través de un cristal situado en el suelo sobre el que lanza sus chorros de pintura.

Del ejemplo no se sigue, por supuesto, que no exista ninguna diferencia entre los procesos productivos de la vida cotidiana y los procesos artísticos. Hay diferencias, según Dewey, al igual que hay diferencias entre las cumbres de las montañas y sus laderas y bases. “Pero las montañas no flotan suspendidas, sin apoyo; no descansan simplemente sobre la tierra. Son la tierra un una de sus operaciones manifiestas. Es asunto de quienes se ocupan de la teoría de la tierra hacer este hecho evidente en sus múltiples implicaciones. El teórico que se ocupa filosóficamente de las bellas artes tiene una tarea semejante” (LW 10: 9) Así pues, podríamos decir que el teórico del arte ha de haber efectuado lo que Román de la Calle ha caracterizado como el tránsito del arte a la Estética generalizada²¹. No se trata tanto de eliminar las bellas artes, sino de recuperarlas para la vida: para lo que en este ensayo hemos llamado “arte de vivir”: “La educación en las bellas artes es algo más que transmitir información sobre ellas. Es un asunto de comunicación y participación en los valores de la vida por medio de la imaginación , y las obras de arte son los medios más cercanos y enérgicos para coadyuvar a los individuos en las artes de la vida”(LW10:339)

Para resaltar, quiero resaltar la aparición de los términos comunicación y participación en este texto, pues son el eje de la teoría de la acción social de John Dewey, a la que está dedicado el siguiente y último capítulo.

²¹ Véase Román de la Calle: “John Dewey: del arte a la estética generalizada, *Quederns de Filosofia i Ciència*, 26

Capítulo 4

Democracia y Participación: La Teoría de la Acción Social en John Dewey

I. Introducción

Como es sabido, la acepción política del término *liberal* es relativamente tardía. Voz de raíz latina, las Cortes de Cádiz le concedieron carta de naturaleza política en 1812, siendo posteriormente adoptada por casi todas las lenguas de occidente. El paso del tiempo ha ido mermando la significación ética y política de la expresión *liberalismo*. Nos guste o no, ese empobrecimiento goza de un consenso harto frecuente en ambas orillas del Atlántico, contando incluso con la celosa aquiescencia de sus detractores y de la práctica mayoría de sus adalides coetáneos. Nunca han faltado quienes invocan los mandatos del liberalismo clásico para justificar la identificación entre mundo y mercado. A los que así lucen el rubro de *liberal*, restringiendo su significación al principio del *laissez-faire* y la inevitable desregulación de la actividad económica (drástica cirugía estatal al fin y al cabo, si bien edulcorada con el léxico de la "liberalización económica", el "ajuste estructural" y la "convergencia monetaria"), la mera conjunción de términos como *liberalismo* y *acción social* ha de parecerles forzosamente contradictoria.

Idéntica consideración merecerá para las facciones más inmovilistas de la crítica ideológica, incluyendo algunos funcionarios académicos, sean caballeros o escuderos. Si además de liberal, un pensamiento ha germinado en América y se autodenomina *pragmatista* (término insuficientemente cacofónico para quedar a salvo de raptos, como hubiera querido Ch.S. Peirce, el pensador que lo acuñó para luego, sintiéndose traicionado, renegar de su paternidad) esas mismas facciones no dudarán en aplicarle duros anatemas, cuando no descalificaciones rayanas en lo soez. Pocos años atrás, una notable escritora española

contraponía la potencia crítica y emancipadora del marxismo con el desencanto acomodaticio del pragmatismo liberal americano, reduciendo éste a una "*esquemática aplicación de viejas teorías spencerianas y un darwinismo del Reader Digest, que recoge los planteamientos de Hobbes y piensa al mundo y a la sociedad como un remate de la ley de la selva o más bien como un sálvese el más fuerte. Los viejos principios del liberalismo pragmatista pasados por el tamiz de un ingenuo puritanismo bíblico han creado un cómodo esquema de comportamiento que ha pasado a Nietzsche por el rasero de John Wayne y que conjuga maravillosamente la simpleza del buen salvaje machista y demoleedor, que sabe batirse con los puños, con una ultravaloración del éxito personal basada desde luego -democracia habemus- en la libre competencia y en una cierta confianza en el trapicheo y en la moral del gángster, que resulta simpático, atractivo y triunfador siempre que sepa jugar con los guantes puestos y lleve colonia de hombre en la pechera*"¹ La lectura azarosa de unas cuantas páginas de *Liberalismo y Acción Social* nos hace sospechar que la autora de tan mordaz caricatura bien pudo dejarse llevar por un cómodo esquema de comportamiento *discursivo* que adscribe a los pragmatistas americanos las mismas tendencias que estos pensadores no vacilaron en combatir -a diferencia de algunos personajes públicos de la vida europea que, no sin cierto oportunismo, se complacen en llamar "pragmáticos" a sus comportamientos políticos. El pensamiento político de John Dewey -obligada referencia para toda crítica seria al *liberalismo pragmatista* de casi un siglo- no hunde sus raíces en el egoísmo racional de Hobbes, ni en el evolucionismo individualista de Spencer, ni en la voluntad de poder de Nietzsche, sino en la tradición de Thomas Paine, Thomas Jefferson y Ralph Waldo Emerson. Una tradición que, dicho sea de paso, y por muy norteamericana que sea, difícilmente puede medirse por el jocos "rasero" de John Wayne. A buen seguro, el lector de los ensayos de este volumen no encontrará en el

¹ Lourdes Ortiz, "Sospechosas teorías versus teorías de la sospecha" El País, 24 de marzo de 1987.

compromiso social de John Dewey nada parecido a la jerigonza del predicador, al nepotismo del gángster, a la brutalidad del pistolero o a la rapacidad del *broker* bursátil. Hallará, por el contrario, un liberal americano bastante más radical que la izquierda europea al denunciar la reducción del liberalismo a los aspectos ciertamente detestables del individualismo economicista estadounidense.

Dewey pudo ver reflejada esa reducción en la alarmante pérdida de contenido social del liberalismo de su tiempo. La conjunción de términos *liberalismo* y *acción social* no es en modo alguno casual, sino que revela un desafío reconstructivo. De hecho, el propio título del libro que abre la presente edición responde a una estrategia argumentativa que Dewey proyectará sobre una discutida obra de Jeremy Bentham, *Los Principios de la Moralidad y la Legislación: "En realidad"*, comenta Dewey, "*Bentham trata moral y legislación como si integrasen un único término. Bentham se ocupaba principalmente de la moral de la legislación, o, en términos generales, de la acción política*"² (LW 11:13) Interpretación esta que deseáramos reflejase la hipótesis que orienta nuestras notas introductorias: Dewey nos invita a leer *Liberalismo y Acción Social* tal y como él leía esta obra de Bentham. Una vez aceptada su propuesta, la acción social deja de aparecer como un elemento añadido, una concesión forzosa o una generosa dádiva de la política liberal. Análoga suerte corren otros mitos del liberalismo más rancio. Sus conceptos fundacionales no son *representación* de una realidad históricamente incondicionada, inmodificable, ajena a los intereses y a los esfuerzos del hombre. La lectura de

² Quizá convenga deshacer desde el principio cierto malentendido algo interesado: Dewey no es un apologeta de Bentham, al menos no del Bentham del panóptico, del defensor del supuesto derecho de la usura, ni tampoco del psicólogo del hedonismo mayoritarista. Otro contumaz heredero de la tradición pragmatista, Hilary Putnam, ha criticado con notable eficacia la rudimentaria psicología del principio utilitarista del mayor placer para el mayor número en *Razón, Verdad e Historia*, traducción de J. Miguel Esteban, Madrid: Tecnos, 1988, cap. 7.

Dewey redefine las ideas liberales como instrumentos de *intervención* en la realidad social, como *medios* articulados sobre una lógica no representativa: la lógica transformativa del pragmatismo.

Dewey piensa que la historia del pensamiento liberal ha estado fatalmente condicionada por el legado dualista del empirismo y racionalismo, principales valedores filosóficos del liberalismo ilustrado. La teoría política del antiguo liberalismo proyectaba sobre la esfera social toda una serie de dicotomías epistemológicas y ontológicas. Muchos son los rótulos que la historia de la filosofía ha ido colocando sobre cada uno de los polos de dichas dicotomías. Trátase de la verdad *versus* la opinión, lo necesario *versus* lo contingente, lo analítico *versus* lo sintético, o lo eterno *versus* lo temporal, tales dicotomías acababan traducéndose en una segregación de la realidad social. La necesidad incuestionablemente adscrita a esas divisiones cumplía una doble función social: encogía convenientemente el radio de la acción política y legitimaba el *statu quo*. No es difícil seguir los avatares políticos de tal legado dualista. El discurso del liberalismo clásico -el discurso del *laissez-faire*- se inscribe en un universo previamente escindido en un orden "natural", necesario e inmutable, y otro "convencional", contingente y sujeto a variación. Semejante liberalismo parte del supuesto de que, así como los cuerpos obedecen las leyes de Newton, el comportamiento individual y el orden social están gobernados por las leyes de la economía clásica: la ley de la oferta y la demanda, o la máxima universal de obtención del mayor beneficio al menor coste, pongamos por caso. Según esta explicación esquemática, las leyes económicas son (o pueden reducirse a) leyes naturales, y por lo tanto pertenecen al orden de la necesidad. Dada la naturaleza del mundo económico, prosigue el argumento, no hay más alternativas posibles que las "directrices" económicas del *laissez-faire*. Como si La Realidad Económica (o Macroeconómica, dando otra vuelta de tuerca

a esa hipóstasis ontológica) dictara por sí misma leyes o recetas asépticas, exquisitamente imparciales y ajenas a los intereses contrapuestos de un abigarrado mosaico de agentes sociales³.

Las leyes políticas, por el contrario, proceden de un orden inferior: son productos humanos y, dada su procedencia, son artificiosas, convencionales y arbitrarias. Cualquier intervención gubernativa tendente a regular los fenómenos económicos mediante el control de las condiciones sociales sería por tanto una infracción de las leyes naturales -una violación cuyas consecuencias, bromea Dewey, "*serían tan catastróficas como las de intentar anular o alterar cualquier ley física, como la ley de gravitación, por ejemplo*" (LW 12:449). Siguiendo estas premisas, la distribución fáctica de la riqueza, el funcionamiento y la estabilidad sociales resultaban de la feliz conjunción de efectos debidos a la libre actividad económica ejercida por individuos que, obedeciendo leyes naturales, buscan su propio lucro personal. Una suerte de "mano invisible" armoniza las trayectorias de los distintos átomos sociales. Esa "mano invisible" deja las "manos libres" a los agentes económicos y conmina a los agentes políticos a

³ Una ficción que siempre ha resultado hartamente insensata, y una insensatez que, no está de más recordar, era y es una de las acusaciones que el marxista se complace en verter sobre el pragmatista liberal, como si éste prefiriese ignorar "la incómoda existencia de intereses en conflicto. Pero por supuesto que existen intereses en conflicto, pues de lo contrario no habría problemas sociales". (LW 11: 67 ; LAS: 70) Dewey aduce un ejemplo que, desafortunadamente, aún conserva toda su vigencia: "Por ejemplo, existe un conflicto de intereses entre los fabricantes de armas y el resto de la población" (ibid.) Los casi cuatro millones de socios de la National Rifle Association -entre cuyos ilustres miembros se encuentra el ex-presidente y actor Ronald Reagan- siguen tutelando las "directrices" del laissez faire en un sector económico que genera enormes ingresos a los armeros y a la reserva federal de los Estados Unidos de América, pero que también genera las condiciones materiales para que se perpetre un asesinato cada cuarto de hora.

En la España de los futuros Estados Unidos de Europa, la ficción de la inevitabilidad o necesidad natural del laissez faire económico ha logrado adaptarse a nuestro idiosincrásico esperpento, máxime cuando todos sabemos que algunos de quienes han optado por esas directrices económicas mal llamadas "liberalizadoras" han gobernado bancos nacionales al tiempo que especulaban en bienes inmobiliarios, han adjudicado pingües contrataciones públicas a sociedades allegadas, se han embolsado fondos de instituciones beneméritas, o incluso han recibido el doctorado "honoris causa" por haber elevado la especulación improductiva al rango de "ingeniería financiera". Y lo peor de todo, al menos para el tema que nos ocupa, es que se ha identificado el "pragmatismo" con estas listezas, convirtiendo estos comportamientos anti-sociales en acciones irónicamente "universalizables": ¿quién no ha oído decir "si estuvieses en su lugar, también tú te aprovecharías"?

mantener sus "manos fuera" (*hands off*): la acción política jamás debe interferir en el libre ejercicio de la actividad económica del individuo. De este modo, el liberalismo del *laissez-faire* convertía el abstencionismo y la indolencia en virtudes políticas.

Pronto tales virtudes políticas devendrían vicios sociales. Las consecuencias humanas de esa inhibición han demostrado sobradamente que tan pernicioso era el liberalismo mercantilista que confinaba la libertad en el ámbito de lo económico como el liberalismo romántico que la alojaba en las profundidades morales del alma personal. Dicho sea con otras palabras: pensamos que tan peligroso resulta separar la economía de la ética y la política como separar la ética de la política y la economía o la política de la economía y la ética. Dewey intenta conjurar ese peligro ampliando el universo de su discurso liberal a todas las concreciones sociales de la libertad humana: la libertad política, económica y religiosa, la libertad de pensamiento, de expresión y de asociación, la libertad de prensa, la libertad educativa ...

El discurso liberal del pragmatismo intentará cerrar las fracturas que las dicotomías del liberalismo de viejo cuño producen en el mundo social e integrar orgánicamente esas distintas dimensiones de la praxis humana en una misma esfera pública. Para ello, argumenta Dewey, la noción básica del liberalismo, la idea de *libertad*, ha de articularse sobre la categoría de *relación*. Bajo un enfoque pragmático, las libertades no son potencialidades monádicas, propias del individuo "nacido libre", sino relaciones poliádicas dentro de un grupo social. Con la desindividuación de la libertad, las *prácticas sociales* cobran primacía sobre las dicotomías formales, estáticas y esencialistas del viejo liberalismo: individuo *versus* estado, libertad *versus* igualdad, libertad *versus* autoridad, iniciativa privada *versus* organización social. El *laissez-faire* esgrime en su defensa una metafísica absolutista y ahistórica, por la cual la libertad es un

derecho natural o una propiedad privada del individuo supuestamente independiente de cualquier forma de relación social. El pragmatismo, por el contrario, define la libertad como *poder de actuación*, dependiente pues de la distribución de poderes propia de cada contingencia socio-histórica. En realidad, intentar reducir toda libertad posible a las libertades económicas vigentes no es sino pretender enmascarar metafísicamente la voluntad de preservar una determinada forma de concentración de poder. Y la historia nos enseña que lo que una vez fue emancipación fácilmente puede convertirse en reacción.

La adhesión pragmatista a la idea de relatividad histórica permite desafiar toda concepción reductiva de la individualidad y la libertad humanas, proceda del *laissez-faire* o del marxismo: *"El liberalismo de viejo cuño, por ser absoluto, era también ahistórico. Estaba sustentado por una filosofía de la historia que establecía que, como el tiempo en el esquema newtoniano, la historia significaba sólo modificación de las condiciones externas. La historia era entendida en términos cuantitativos, no cualitativos o internos. Idéntica consideración puede aplicarse a cualquier teoría que, como la habitualmente atribuida a Marx, establezca que los cambios que la sociedad experimenta en el tiempo son inexorables, es decir, están gobernados por una ley que no está sujeta a la historia"* (LW 11: 292) Frente a esa doctrina absolutista, el liberalismo pragmático basa su poder de actuación en la apertura causal de los cambios históricos. La inteligencia sólo puede operar en la contingencia, transformando existencialmente realidades objetivamente indeterminadas. Para un verdadero liberal, afirma Dewey, lo importante es la relación entre los medios empleados y las consecuencias obtenidas en cada coyuntura histórica. De ahí que el discurso liberal del pragmatismo siga en Dewey una lógica experimental, meliorista y transformativa que, lejos de apoyarse en conceptos *a priori*, contempla las ideas políticas como hipótesis y planes de

acción, revisables a la luz de sus consecuencias en la vida humana. La bondad del ideario liberal no depende de su correspondencia con una realidad última, sea natural o sobrenatural, sino de las consecuencias sociales que las ideas de libertad, justicia e igualdad han tenido en cada período de la historia del hombre.

Prueba de la primacía de las consecuencias prácticas del credo liberal en la filosofía política de Dewey son los textos de esta selección, escritos entre 1934 y 1940. En esa década, pese a ser prácticamente un octogenario, Dewey desplegó una increíble actividad pública, intelectual y política. Tan es así que, en su retrato intelectual de John Dewey, Sidney Hook afirma que *Liberalismo y Acción Social* representa para el siglo veinte lo que el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels representó para el diecinueve. C.P. West respaldaría negativamente esta interpretación, calificando el pragmatismo como "la lógica del capitalismo". La lectura de *Liberalismo y Acción Social* hoy, ya a fines de siglo, no justifica ni el fervor de Hook ni el anatema de West. En términos históricos, tal vez sea más acertado interpretar la obra como una readaptación pragmatista del pensamiento político liberal, puesto a prueba en un contexto sociocultural marcado por el desmoronamiento de las democracias occidentales.

No es casual que el libro vea la luz el mismo año que Hitler denuncia el Tratado de Versalles y Mussolini invade Etiopía, sólo un año antes del golpe militar de Franco y de las purgas estalinistas. La recesión económica de 1929 estaba resquebrajando el discurso político del liberalismo, permitiendo ver tras la fachada formal y autocomplaciente de las democracias liberales una inquietante realidad social. Crisis financiera, desaparición del incentivo individual del ahorro, reducción de la demanda de bienes de consumo, cese de las inversiones motivado

por la rápida disminución de beneficios, aumento del desempleo, conflictividad laboral, agitación urbana, fragmentación del espectro social: la propia evolución de la economía de mercado se había encargado de desmentir los supuestos efectos redistributivos y cohesivos del régimen de absoluta libertad económica individual. Según Dewey, la aparición de regímenes totalitarios y colectivistas respondía al fracaso de las instituciones del liberalismo económico como factores de cohesión social. La ineficacia social de la "mano invisible" del *laissez-faire* había conducido a la "mano dura": *"Cabría ejemplificar la antigua idea de que la naturaleza aborrece el vacío, arguyendo que la aparición de las dictaduras obedece a la necesidad de cubrir el vacío social y moral, producto de un individualismo basado en la competencia económica y exento de todo control social. En numerosos países, la exigencia de directrices y plataformas colectivas y organizadas se ha hecho algo tan apremiante que la misma idea de libertad individual ha quedado desestimada. De ser un bien querido, ha pasado a ser algo desdeñable. El régimen de libertad económica individual viene siendo atacado por las dictaduras de ambos signos, sean de derechas o de izquierdas. Incluso en aquellos países donde no existe un régimen abiertamente dictatorial, las nociones de libertad e individualismo han perdido su poder arrebatador"* (LW 11: 139)

La "pérdida del poder arrebatador" de los ideales liberales diagnosticada por Dewey en estos ensayos redescubre una de las dimensiones del proceso de racionalización o "desencantamiento" relatado por Max Weber. La secularización y positivización de los ideales liberales, privados de su primitivo fundamento iusnaturalista e ilustrado, no había fraguado un ordenamiento institucional *materialmente* capaz de articular la sociedad sobre el eje de las libertades civiles. El proceso de racionalización había redundado en una instrumentalización del liberalismo democrático, legitimado en términos puramente burocráticos y gerenciales.

Sobre el transcurso de ese vacío axiológico, la democracia liberal aparecía como una mecánica institucional en la que la representación parlamentaria no era sino el resultado selectivo de la confrontación por el poder político y las ventajas materiales que éste comporta. Joseph Schumpeter, por ejemplo, define la democracia como "*aquel sistema institucional en el que, para tomar decisiones políticas, los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto del público*"⁴. Una vez perdido su contenido ético, la democracia representativa se revela como la cobertura formal de una racionalidad individualista y estratégica. Sin dejar de ser leal a las ideas liberales, Dewey denuncia las funestas consecuencias de una concepción ritualista de los procesos democráticos que resacraliza la libertad en el ídolo de la urna. Bien sabemos que la libre elección de representantes y cargos públicos no confiere automáticamente al individuo soberanía sobre su propia vida, ni le concede verdadero poder de decisión sobre los procesos que afectan directamente a su existencia cotidiana. Dewey advierte que la democracia civil no puede reducirse a los procesos electorales de la democracia política: "*reducir la libertad a la libertad política*", observa nuestro pensador, "*puede llegar a acarrear la pérdida de esa misma libertad política*" (LW 11: 248)

Una de las acusaciones más frecuentemente lanzadas contra la filosofía política del pragmatismo ha sido la de convertir el sistema político norteamericano, "caucus" y "lobbies" incluidos, en norma definitiva de toda democracia posible. Nada más falso. Como ha señalado

⁴ Joseph Schumpeter: *Capitalism, Socialism, Democracy*, p. 269, citado por Robert Loring Allen, *Joseph Schumpeter*, traducción de Carles Subiela (Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1995), p. 682.

Richard Rorty⁵, lejos de ser modelos definitivamente consolidados, las instituciones sociales de la democracia norteamericana eran para Dewey, como para Jefferson, experimentos de cooperación social. Dado su carácter experimental, dichas instituciones podían y debían ser revisadas a la luz de las complejas condiciones en que se desarrollaban las sociedades industriales, totalmente distintas de las comunidades rurales sobre las que Jefferson construyó su idea de democracia.

La expansión económica generada por los avances tecnológicos tuvo unas repercusiones sociales bien diferentes de las que obró la primera expansión colonizadora, cuya lógica distributiva respondía al pionerismo fronterizo y a lo que Thomas Paine había llamado "justicia agraria". La mecanización, la concentración fabril y el éxodo rural habían acentuado la división entre propietarios y no-propietarios, alterando el tejido social de la democracia rural jeffersoniana. El pragmatismo político de Dewey es una respuesta crítica ante la experiencia del desajuste entre las nuevas realidades sociales de la economía industrial y los ideales políticos tradicionales de la democracia americana. El teórico alemán Carl Schmitt describe acertadamente ese desfase: *"En la separación entre la política y la economía reside realmente la clave para una aclaración de las contradicciones en cuanto a presencia y ausencia en las que tiene que caer necesariamente un mundo que ya no es nuevo, pero que aún mantiene ideológicamente su vieja novedad, cuando trata de combinar la presencia económica con la ausencia política y de seguir desarrollando la ideología de la antigua libertad a pesar de que*

⁵ Véase Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy", en *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume 1*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 196.; del mismo autor, véase también "La Contingencia de una Comunidad Liberal", en *R. Rorty: Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Traducción de E. Sinnot (Barcelona: Paidós, 1991)

no existe ya ni su situación ni su suelo"⁶. Según Schmitt, el desajuste entre las nuevas formas de interacción socioeconómica, alejadas de la libertad de la toma de tierra, y la ideología del liberalismo clásico, se traducía en una "*virginidad artificialmente prolongada*". Dewey es perfectamente consciente de que, ante dicho desajuste, la única respuesta del liberalismo clásico había sido enrocarse. El discurso liberal de viejo cuño sonaba ya impostado, cuando no era *flatus vocis*. Ser liberal era poco más que mantener una *pose*. O algo aún peor: el obstinado enquistamiento de las instituciones del liberalismo clásico excluiría la presencia substantiva de los nuevos agentes sociales, reduciendo la democracia a un mero formalismo procedimental ajeno a la composición material de la comunidad. Lejos de ser un factor de vertebración, la formalización de la democracia favorecía el desarraigo, la desintegración y la consiguiente amenaza de reacción totalitaria. Frente a dicha amenaza, Dewey propone una reconstrucción crítica de la democracia: revisar los fundamentos del liberalismo, ubicar los valores de libertad, igualdad e individualidad en un nuevo contexto y provocar el debate en torno a la participación social.

En buena lógica deweyana, la validez de su propuesta no puede ser independiente de su historia, ni su análisis es independiente de su génesis. Convendrá pues reconstruir, aunque sea a grandes rasgos, cómo se gesta el liberalismo de Dewey. A esa tarea dedicaremos el próximo epígrafe.

⁶ Carl Schmitt, *El Nomos de la Tierra*, traducción de Dora Schilling, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979, p. 384). Dewey recibe los elogios de Schmitt, pensador poco sospechoso de complicidad ideológica con el demócrata americano: "[...] me parece merecer una mención especial un gran filósofo y pensador típico del pragmatismo norteamericano, JOHN DEWEY, por la razón de que tomó como punto de partida de su estudio sobre la situación social concreta de América este fin de los tiempos del frontier" (o.c., p. 382)

II. La Gestación del Pensamiento Político de John Dewey

Dewey nace en Burlington, Vermont, el mismo año que vió la luz *El Origen de las Especies* de Darwin, 1859, lugar y fecha que sugieren ya la *matriz cultural* (por usar un término de su *Lógica*) en la que va a gestarse su pensamiento social. Dos años después de su nacimiento, comienza la Guerra de Secesión norteamericana, conflicto que aglutinó a la sociedad puritana de Nueva Inglaterra en torno a una causa moral. El puritanismo religioso tal vez fuera el principal impulsor del abolicionismo en Nueva Inglaterra. Y uno de los foros abolicionistas particularmente activos era precisamente la Iglesia Congregacionista⁷, donde Dewey recibirá una educación religiosa y moral basada en el *evangelismo liberal* y en su sentido pietista de la justicia social. El evangelismo liberal, fundamentado en un intuicionismo de supuesta raigambre kantiana, inculcó en Dewey un dualismo cuyo rechazo resultará crucial para su posterior naturalismo: la absoluta separación entre lo que una persona *es* y el perfecto cristiano que *debe ser*. El joven Dewey sintió como una "laceración interior" ese dualismo, una herida más en una conciencia ya mortificada por las dualidades del maniqueísmo puritano de Nueva Inglaterra: la división entre lo social y lo natural, la sociedad y el individuo, el alma y el cuerpo, la vida superior del espíritu y la vida inferior de la carne, la nobleza de la teoría y la vileza de la práctica, los hechos y los valores, la escisión entre lo ideal y transmundano y lo real y mundano, la naturaleza y Dios. Retrospectivamente, en una autobiografía intelectual escrita pocos años antes de *Liberalismo y Acción Social*, Dewey reconocerá haber hallado una primera

⁷ Véase John L. Thomas (ed.), *The Abolitionist Crusade* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1965). Thomas recoge el llamamiento del pastor Theodore Parker, perteneciente a la Iglesia Congregacionista de Boston. Parker identifica las instituciones esclavistas con el poder económico, con las "oligarquías reaccionarias" del Sur, e incita al Norte a extender una revolución "progresista" y "democrática" contra las instituciones sureñas (véase T. Parker, *Prophesies a Revolution*, (1854) en J. Thomas, o.c., p. 148 y ss.)

vía para superar estos dualismos en la obra de T.H. Huxley, célebre naturalista e incondicional defensor de Darwin. La fisiología de Huxley marcó, si bien "subconscientemente", la orientación holista de su pensamiento, deparándole "*un sentido de interdependencia y de unidad interrelacionada*" y "*una especie de tipo o modelo de concepción de las cosas al que debía conformarse el material de todos los campos*". Dewey confiesa que, a partir de ese momento, empezó a desear "*un mundo y una vida que tuvieran las mismas propiedades que el organismo humano*" tal y como éste quedaba descrito en la *Fisiología* de Huxley (LW 5: 147).

No obstante, aunque el enfoque de Huxley influyó notablemente en la posterior concepción deweyana de la sociedad como una continuidad orgánica, lo cierto es que sería Hegel quien le imprimiría un giro casi definitivo -un giro que más tarde revertiría críticamente sobre las propias tesis evolucionistas de Huxley: nuestro autor desestimaré la versión huxleyana del darwinismo, cuyo determinismo equivalía, según palabras del mismo Huxley, a la más pura ortodoxia calvinista, explicitando así la conexión entre la ética del trabajo propia de la Reforma Protestante y el darwinismo social vulgarizado por capitalistas "filantrópicos" como Carnegie y Rockefeller⁸. El evolucionismo de Huxley, pese a confesarse alejado del individualismo hobbesiano de Spencer, aún contenía un dualismo que Dewey encontraba inaceptable: el universo o el cosmos como un proceso de conflictos y luchas en el que hombre y naturaleza se hallan absolutamente e irreductiblemente enfrentados. Mientras que Huxley establece un cisma insalvable entre procesos cósmicos naturales y procesos morales, Dewey defiende la radical *continuidad* entre ambos procesos. El conflicto entre el hombre y la naturaleza del que habla Huxley puede definirse, según Dewey, en términos de interacción y

⁸ Véase Larry Hickman, *John Dewey's Pragmatic Technology*, (Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1992) pp. 141, 182

transformación del entorno. Dewey redefine la adaptación evolutiva *dentro* de la condición social humana, de manera que, con el desarrollo de la civilización, las personas y las estructuras culturales "más aptas" son las que contribuyen al mantenimiento de la cohesión de la sociedad donde desarrollan sus respectivas actividades. Lo no-apto, comenta Dewey, es lo anti-social. Desde este punto de vista, el arbitraje institucional de los conflictos, la democracia y el igualitarismo sociales serían valores adaptativos⁹. Como sugiere H.S. Thayer, esta temprana lectura -en la que, de una manera un tanto *naïve*, Dewey interpreta los conflictos como fases dentro del *continuum* orgánico propio de una idealizada cosmología evolutiva¹⁰ - revela hasta qué punto nuestro autor interpreta a Darwin desde un enfoque hegeliano.

⁹ Véase "Evolution and Ethics", (EW 5: 34-53) En su prefacio a la edición española de *Consequences of Pragmatism*, Richard Rorty adscribe a Darwin, James y Dewey una visión parecida de la evolución cultural: "Darwin nos enseñó a vernos como una especie biológica entre otras muchas, sin que ello nos hiciese peores. Nos hizo ver cómo la evolución cultural - y, en particular, la evolución hacia sociedades tolerantes, igualitarias y democráticas - podía entenderse como un desarrollo de la evolución biológica. Desde el punto de vista darwiniano en el que James y Dewey concurrían, el paso de una cultura que cifra el objetivo de la investigación en aprehender cómo son las cosas en sí mismas a otra que lo hace en la consecución de mayores cotas de felicidad humana, constituye un ascenso evolutivo -al igual que el paso de una cultura esclavista a otra que aborrezca la esclavitud. En la utopía pragmática que se encuentra al final de esta secuencia evolutiva, nadie cree que la realidad tenga una naturaleza intrínseca -un ser en sí- ni tampoco que ciertas razas o ciertas naciones sean intrínsecamente superiores a otras. En semejante civilización utópica, la investigación, sea en física o en ética, se entendería en términos de proyectos participativos encaminados a desarrollar concepciones que fomenten la felicidad general (por medio de mejoras tecnológicas o de costumbres sociales más tolerantes y magnánimas)." (Richard Rorty, *Consecuencias del Pragmatismo*, traducción de J.Miguel Esteban, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 12-13)

¹⁰ Pensamos que es esta cosmología la que subyace al topos peirciano de la convergencia ideal o última, la realidad como causa final de la investigación científica: "La opinión que está destinada a ser el punto de convergencia de todos los que indagan es aquella a la que nos referimos al hablar de verdad, y el objeto representado en esta opinión es el real. Ésta es mi forma de representar la realidad" (Ch.S. Peirce, "Cómo dar claridad a nuestras ideas", en P. Kurtz (ed.): *Filosofía Norteamericana en el Siglo XX*, México: FCE, 1975 pp. 85-86.) Ralph Waldo Emerson expresó una cosmología con cierto parecido de familia, aunque en términos abiertamente poéticos: "El hombre es un centro para la naturaleza, que sirve para relacionar todo lo existente, fluído y sólido, material y elemental [...] la posibilidad de la interpretación reside en la identidad del observador con lo observado. Cada cosa material tiene su lado celestial: se traslada, a través de la humanidad, a la esfera espiritual y necesaria donde desempeña un papel tan indestructible como cualquier otro [...] el hombre, hecho del polvo del mundo, no olvida su origen, y todo lo que es todavía inanimado hablará y razonará algún día" (Ralph Waldo Emerson, *Hombres Representativos*, trad. de Luis Echávarri, Buenos Aires: Losada, 1943, pp. 11-13). Por lo que hace a la tríada Hegel-Darwin-Dewey, véase H.S. Thayer, *Meaning and Action*, Indianapolis: Hackett, 1968, pp. 461 y ss. El título del capítulo de Thayer ("Dewey: Continuity-Hegel, Darwin") es bastante significativo. También Richard Rorty ha empleado como herramienta teórica la complementariedad de las tesis de Hegel y Darwin dentro de la filosofía de Dewey. Podríamos sintetizar la interpretación rortiana en los siguientes términos: (1) Hegel-Darwin. Según Rorty, Darwin, al establecer la continuidad entre Espíritu y Naturaleza, completó el proceso de "historización" que Hegel iniciara (véase

Y de hecho es en Hegel donde Dewey reconoce haber encontrado un sistema unificador, coherente y verdaderamente capaz de restablecer una continuidad fracturada por las *divisiones y oposiciones* de la herencia cultural de Nueva Inglaterra: "*Mis estudios filosóficos anteriores habían sido una especie de gimnasia intelectual. La síntesis hegeliana entre sujeto y objeto, materia y espíritu, lo divino y lo humano, no era, sin embargo, una mera fórmula intelectual; era como un gran desahogo, una liberación. El tratamiento hegeliano de la cultura humana, de las artes y las instituciones, implicaba la misma eliminación de muros divisorios e inamovibles, y me resultaba particularmente atractivo*" (LW 5: 153). Aunque esa síntesis hegeliana bien pudo restañar el desgarramiento emocional de nuestro autor, cabe preguntarse cómo se tradujo dicho "desahogo" en la gestación filosófica del pensamiento político de Dewey. Dicho sea con otras palabras: ¿cuál es el nexo teórico entre el idealismo hegeliano y el liberalismo pragmatista?

La pregunta no es del todo ociosa, al menos si tenemos en cuenta que el liberalismo de Dewey es *prima facie* incompatible con el estatalismo de Hegel, de la izquierda hegeliana y del marxismo ¹¹. ¿Es posible articular una lectura pragmatista del legado de Hegel *dentro* del

Richard Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y Otros Pensadores Contemporáneos*, traducción de Jorge Vigil, Barcelona: Paidós, 1993); (2) Darwin-Dewey. La concepción experimentalista de la lógica y de la teoría "recontextualizadora" de la investigación que Rorty adscribe a Dewey, son, en su opinión, claramente darwinistas (véase Richard Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y Otros Pensadores Contemporáneos*, p.18 y ss.); (3) Hegel-Dewey. Rorty piensa que Hegel le enseñó a Dewey a tratar fenomenológicamente la historia y a describir psichistóricamente los "impases" filosóficos (véase Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 61); (4) Hegel/Darwin-Dewey. Para Rorty "el gran mérito de Dewey fue haber permanecido lo suficientemente hegeliano como para no pensar que la ciencia natural tenga un acceso interior a las esencias de las cosas, al tiempo que se mantenía lo suficientemente naturalista como para pensar en los seres humanos en términos darwinianos" (véase Richard Rorty, *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, traducción de Jesús Fernández, Madrid: Cátedra, 1989, p. 327)

¹¹ El siguiente texto de Habermas es, al menos, sincera expresión de una fagocitosis más corriente de lo que la tradición europea confiesa: "Desde el comienzo he visto en el pragmatismo americano la tercera respuesta productiva -junto a las de Marx y Kierkegaard- a Hegel, por así decirlo, la corriente democrático-radical de los jóvenes hegelianos. Desde entonces, me apoyo en esta variante americana de la filosofía cuando se trata de

liberalismo deweyano? Aunque el hegelianismo de Dewey viene siendo *casus belli* entre sus intérpretes, no reproduciremos aquí ni el guión ni los actores de este drama hermenéutico. Pero la primacía que cobra la praxis dentro del quehacer filosófico post-hegeliano invita a arriesgar una breve lectura, partiendo de la siguiente premisa: el pragmatismo americano retomaría de Hegel la imposibilidad de deslindar los elementos del proceso del conocimiento debidos exclusivamente al sujeto y los debidos al objeto. Recordemos que, para Hegel, la escisión entre un sujeto activo y una sustancia pasiva es desde un principio artificiosa. De ahí que, en términos filosóficos, la razón hegeliana sea *sujeto* noético y productivo (*episteme* y *poiesis*) pero también *sustancia* ontológica y ética (*ousía* y *ethos*), según la conocida afirmación de Hegel: "*El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu [...] Sólo lo espiritual es lo real*"¹². Dicha tesis se radicaliza en el célebre prólogo de la *Filosofía del Derecho*, donde Hegel adscribe racionalidad a toda realidad.

Ahora bien, desde un punto de vista pragmático, la tesis hegeliana de la racionalidad de la realidad no implica necesariamente la justificación de toda orden social como imagen especular de la razón. Entendida dentro de la ontología transformativa del pragmatismo americano, esta tesis también supone la realidad de la racionalidad: lo racional es (inseparable de) lo real porque la razón crece endógenamente (*inmanentemente*) en el tejido de la realidad. Desde el momento en que interviene, la razón transforma existencialmente la realidad, imbricándose en ella. Según nuestra lectura, el pragmatismo americano recoge esta tesis y

compensar las debilidades de la teoría marxista de la democracia" (Jürgen Habermas, *Ensayos Políticos*, trad. de Ramón García Cotarello, Barcelona: Edicions 62, p. 185)

¹² G.W.F Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. de W. Roces, Madrid: FCE, 1952, p. 19

transforma la primacía hegeliana de la praxis en el carácter abiertamente práctico de la realidad. Para Dewey, la idea de que el conocimiento altera o transforma lo conocido no es en absoluto objetable: "*La realidad posee carácter práctico, perfectamente expresado en la función intelectual [...] El conocimiento es la realidad ejecutando determinadas transformaciones*" (MW 4: 128)

La tesis de Dewey parece hegeliana hasta la médula: para Hegel, el conocimiento no era sino el proceso mismo a través del cual la realidad se transforma de acuerdo con una lógica dialéctica. Si reemplazamos *lógica dialéctica* por *lógica experimental*, nos acercamos a un modelo transformativo de conocimiento como el que Dewey formula en su *Lógica*: "*La investigación es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra cuyas distinciones y relaciones constitutivas alcanzan tal determinación que convierten los elementos de la situación original en una totalidad unificada*" (LW 12: 108). Y podemos dar un paso más, reemplazando la *razón* hegeliana por la *inteligencia* deweyana, de modo que el liberalismo emerge como el nexo entre la lógica del conocimiento y la lógica de la acción social. La función del liberalismo es mediar las transiciones sociales aplicando la lógica transformativa de la inteligencia socialmente organizada: "*La labor que la inteligencia cumple en cualquier problema al que se enfrente una persona o una comunidad es efectuar una conexión operativa entre hábitos, costumbres, instituciones y creencias anteriores y las nuevas condiciones. Lo que yo llamo función mediadora del liberalismo coincide totalmente con la estructura operativa de la inteligencia [...] el liberalismo hace marcado hincapié en el papel de la libre inteligencia como método rector de la acción social*" (LW 11: 37). El

liberalismo político de Dewey resultaría así de la adaptación del *meliorismo idealista*¹³ al llamado *socialismo lógico* de Ch.S. Peirce, mediante una interpretación naturalista y funcional de la inteligencia.

Dewey irá perdiendo progresivamente su confianza en las categorías del sistema hegeliano como instrumentos de transformación social. Ya Engels había señalado que el *sistema* idealista de Hegel posibilitaba políticas conservadoras y reaccionarias, punto este que Dewey, como todo lector de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, pudo corroborar. Hegel parece justificar intelectualmente el orden establecido, consagrando el Estado Prusiano y la entronización del absolutismo burocrático (MW 12: 195). El marxismo se desembaraza del *sistema* hegeliano mientras conserva su *método* dialéctico. Dewey no abandona el enfoque

¹³ Si, como profetizara Hegel, el Weltgeist arribó a América, lo cierto es que llegó a Nueva Inglaterra desde la Inglaterra agitada por la revolución industrial. El meliorismo de Dewey sería una de las consecuencias del llamado "viraje práctico" que, bajo el influjo de Fichte y Hegel, el idealismo había cobrado en la obra del británico de T.H. Green. Como han señalado distintos autores, las convicciones sociales, liberales y democráticas de Green, así como sus actividades políticas, formaban parte inextricable de un mismo ideal ético. De hecho, sus Prolegomena to Ethics tuvieron amplias repercusiones en los reformadores sociales ingleses entre los siglos diecinueve y veinte: "Green gozó de una extraordinaria influencia en la modelación de la idead de una generación de líderes políticos ingleses, los que triunfaron en 1906 con el neoliberalismo de Henry Campbell-Bannerman y Herbert Asquith, incluyendo a Haldane, su máximo exponente en filosofía. Con todo, sus críticas sociales tuvieron amplias repercusiones sobre líderes de movimientos más radicales. Justo es decir que su pensamiento social dominó el partido laborista británico, en sus sectores no-marxistas, a través de G.D-H Cole y Harold Laski" (J. Randall, "T.H. Green and English Thought", pp. 217-218, citado por H.S. Thayer, Meaning and Action, Indianapolis: Hackett, 1968, p. 475). En su autobiografía, Collingwood incluye a Arnold Toynbee entre los pensadores de impronta greeniana (véase John Passmore, A Hundred Years of Philosophy, London: Penguin, 1968). Green tiene un lugar en la historia del liberalismo que Dewey traza en Liberalismo y Acción Social (pp. 22 y ss). Pero su impronta es ya visible en The Ethics of Democracy (1888), donde Dewey expone sus primeras críticas al liberalismo individualista del siglo dieciocho, y en particular a la idea de sociedad como un mero agregado de individuos externamente asociados, de acuerdo con los principios del empirismo atomista y asociacionista tan duramente criticados por Green. La sociedad es para el joven Dewey un organismo, en cuyo seno, los individuos, sus órganos, se hallan unidos por lazos como los propósitos y los ideales comunes. La causa final de la sociedad es la autorrealización de la personalidad individual a través del desarrollo de las potencialidades de cada persona para el enriquecimiento de la vida comunitaria. Este vocabulario optimista no esconde la existencia de los conflictos surgidos con los cambios sociales de la primera revolución industrial. En The Ethics of Democracy, Dewey reivindica una democracia industrial, en la que la industria sirva a los intereses, si no de todos, sí de la inmensa mayoría. Pero con ello no está apostando por un régimen colectivista. La democracia industrial, por el contrario, ha de subordinar todas las relaciones industriales a lo que Dewey, adoptando la terminología del neo-hegeliano A. Seth, llama "la ley de la personalidad". El vocabulario de la autorrealización individual, propio de un idealismo optimista con sesgos personalistas, habrá de desaparecer cuando, bajo en la influencia de William James, Dewey adopte una visión más naturalista.

histórico, pero sí el sistema idealista y el método dialéctico. La obra de William James aportó más de una razón para ese abandono, y no sólo porque James desconfiara seriamente de que una democracia pluralista pudiese sustentarse sobre el "monolitismo" hegeliano, o porque el autor de *Un Universo Pluralista* viese en el idealismo absoluto un trasunto filosófico del despotismo político, sino porque, según Dewey, la psicología de James contiene ya los instrumentos necesarios para una ética pragmática¹⁴. O dicho de otro modo: la psicología jamesiana posibilitaba una base naturalista y evolutiva para el meliorismo.

Para James, conocer es sólo un medio de interactuar, de entrar en relaciones *fructíferas* con la realidad. La validez del conocimiento depende de las consecuencias humanas de esa interacción. Resulta significativo que, como Dewey, James apele en sus *Principios de Psicología* a la *Fisiología* de T.H. Huxley, para acto seguido afirmar: "*Lo más importante en toda educación es convertir al sistema nervioso en nuestro aliado, en vez de nuestro enemigo*"¹⁵. La transformación de la vida social es posible gracias a la plasticidad de la vida orgánica. Es más, según Dewey "*las categorías sociales, como la comunicación y la participación*" (LW 5: 159) se asentarían sobre rasgos naturales de la vida, y no sobre las relaciones trascendentales en el ámbito del pensamiento incondicionado. Pese a las apariencias, estas últimas relaciones desnaturalizadas no sólo representaban un problema dentro de un inerte recinto académico: ante la manifiesta incapacidad de actuación social de las democracias

¹⁴ Tal y como Dewey sugiriera en un carta a James. Véase Ralph B. Perry, *The Thought and Character of William James* (Boston: Little Brown and Company, 1936) p. 525

¹⁵ William James, *Principles of Psychology*, New York: Henry Holt and Co., 1890, pp. 10. La soberbia edición de H.S. Thayer, *Pragmatism: The Classical Writings* (Indianapolis: Hackett, 1987) reproduce y comenta la mayoría de los fragmentos de los Principios de James que, según Dewey, inspiraron su virage hacia un naturalismo no reductivista.

liberales del primer tercio de siglo, dicho escapismo idealizante acarrea una creciente pérdida de credibilidad pública del ideario político liberal.

En 1921, dos años antes del directorio militar de Primo de Rivera, Ortega y Gasset denuncia en la publicación *El Sol* la maniobra transmudana propia del espíritu "liberal o democrático". En su opinión, el liberalismo es el trasunto político de una magia deontológica que suplanta la realidad social por idealizaciones abstractas: "*En vez de analizar lo que es, las condiciones ineludibles de cada realidad, se procede desde luego a dictaminar cómo deben ser las cosas*"¹⁶. Los imperativos formales de las democracias liberales han acabado por ser la expresión institucional de una actitud mental escapista y pueril, piensa Ortega. Lo cierto es que, aunque nada invita a pensar que Dewey leyese a Ortega, sus diagnósticos coinciden. Un año después, Dewey denuncia el carácter negativo y morboso de toda moral que, desarraigada de la naturaleza humana, desplaza su objeto a un reino ideal, *contra natura*. Ese desplazamiento comporta una promesa de redención que elude las "fatigosas responsabilidades" de la acción social mundana y alimenta el instinto gregario hacia la conformidad (MW 14:4)Y en cierto modo, la ética política de Dewey responde precisamente al reto naturalista lanzado por Ortega: insertar lo que *debe ser* en el ámbito de lo que *puede ser* y formular lo que *puede ser* analizando la condiciones de lo que efectivamente *es*. Lo que para otros es una falacia, para Dewey es una exigencia impuesta por la realidad sociopolítica de su tiempo: como Ortega, Dewey verá en la moral que dicta normas, olvidando la condición real del objeto que intenta perfeccionar, uno de los mayores obstáculos para la acción social.

¹⁶ José Ortega y Gasset, "La Magia del Deber Ser", en *España Invertebrada*, Madrid: Espasa-Calpe, 1972)

Ya Nietzsche había diagnosticado la proyección del Mundo Trascendente como un producto del resentimiento y la venganza del hombre contra el dolor infligido por el torrencial devenir de la vida terrena. Movido por propósitos enteramente distintos a los de Nietzsche, Dewey traduce ese diagnóstico en el hábito de negar significatividad y valor a los hechos, transfiriéndolos a la esfera de lo incondicionado, en busca de un remedio trascendental para los males y de la garantía eterna de los bienes. Ese hábito, prosigue Dewey, impedía el serio reconocimiento de los males que nos aquejan y de los bienes potenciales que los hechos presentan. En *La Influencia de Darwin sobre la Filosofía*, Dewey señala la futilidad y la indiferencia de lo trascendente frente a los problemas del hombre: "*Aunque se demostrase una y mil veces dialécticamente que la vida en su conjunto está regida por un principio trascendente que la destina a un fin último y abarcador, la verdad y el error, la salud y la enfermedad, el bien y el mal, la esperanza y el miedo en lo concreto, seguirían siendo lo que ahora son. Para mejorar nuestra educación y nuestros modos de comportamiento, para progresar en nuestra política, hemos de tener acceso a las condiciones específicas de generación*" (MW 4: 12).

Si, en términos nietzscheanos, la realidad trascendente era la venganza humana contra el mundo de la vida, será el proceder naturalista el que pueda obrar la reconciliación. Frente a las maniobras dialécticas de la razón en el ámbito de lo incondicionado, completo en sí mismo e indiferente a los esfuerzos humanos, la inteligencia natural actúa sobre lo condicionado y condicionable. La inteligencia no impone *ex-nihilo* una unidad trascendente sobre los hechos, sino que se integra en las condiciones fácticas para reconstruir su significación y su valor. La reconstrucción naturalista de la significatividad y del valor de los hechos puede traducirse en unas reformas que han de partir y han de revertir sobre las prácticas sociales existentes. Y quizá

así, piensa Dewey, la filosofía liberal podría recobrar la responsabilidad y la credibilidad perdidas: *"Finalmente, la nueva lógica introduce la responsabilidad en la vida intelectual. Después de todo, idealizar y racionalizar el universo en su conjunto es confesar nuestra incapacidad para enfrentarnos al curso de las cosas que nos afectan directamente. Mientras que la humanidad sufrió esta impotencia, desplazó la carga de la responsabilidad sobre los hombros más competentes de la causa trascendente. Pero si es posible penetrar en las condiciones específicas del valor y en las consecuencias específicas de las ideas, la filosofía debe convertirse en un método de localización y de interpretación de los serios conflictos que acontecen en la vida, y un método para proyectar formas para enfrentarse a éstos: un método de diagnosis y prognosis moral y política"* (MW 4: 13)

Por nuestra parte, pensamos que la elusión de responsabilidades sociales no sólo es propia de filosofías de corte trascendente. La historia de nuestro siglo proporciona abundantes ejemplos de intelectuales capaces de silenciar iniquidades enarbolando la bandera de la neutralidad axiológica o de levantar una inextricable alambrada epistemológica que supuestamente les paraliza o les enmudece. Tras los ejercicios analíticos de ingenio se esconde una pusilanimidad académica de la que el pensamiento debe sin duda protegerse. Nuestro tiempo, como el de Dewey, parece corroborar el *dictum* de Montaigne: *"La razón se ha burlado de nosotros, pues ya no mira a hacernos vivir y morir bien"* (*Ensayos*, XIX). Ahora bien, recuperar el sentido vital de la filosofía no implica para Dewey conferir un significado trascendental a la razón (ni siquiera en la esfera habermasiana de la acción comunicativa, dentro de una *situación ideal de habla* sagazmente parecida al Reino de los Cielos) sino revalorar su carácter hipotético. La filosofía cobra responsabilidad social cerrando el hiato entre sus tesis y las hipótesis de la ciencia: *"Una filosofía que rebaja humildemente sus*

pretensiones a la proyección de hipótesis para la educación y la conducta de la mente, individual y social, está por tanto sujeta a prueba por medio de la actuación de sus propuestas en la práctica. A fuerza de humildad, la filosofía adquiere también responsabilidad" (MW 4:

13) Al cobrar carácter hipotético y experimental, la filosofía se hace públicamente revisable. Ha de responder de su proceder.

Afirmábamos anteriormente que el *liberalismo político* de Dewey adaptaba el *meliorismo idealista* al *socialismo lógico* de Peirce¹⁷ mediante una interpretación naturalista y funcional de la inteligencia. Tras la naturalización darwiniana de la inteligencia meliorista, resta pues su socialización. El mundo es ciertamente susceptible de mejora, si bien no por la iniciativa individual, puramente personal y privada, ni por el inevitable autodespliegue del Espíritu Objetivo, sino por la intervención de la inteligencia cooperativa, encarnada en la ciencia y en la educación. Dewey vió correctamente cómo el hábito de considerar la inteligencia a guisa de dote natural que el individuo posee de antemano, y de una vez por todas, resultaba letal para la orientación social del liberalismo. La *diagnosis* deweyana puede resultar escandalosa para el liberalismo ortodoxo, empecinadamente individualista: los fines liberales sólo pueden alcanzarse mediante la socialización de la inteligencia. "*El liberalismo ha de asumir la*

¹⁷ Es K.O. Apel quien llama socialismo lógico a la teoría de la ciencia de Peirce. En su *Lógica*, Dewey cita las siguientes frases de Peirce: "Por otra parte, el método de la ciencia moderna es social con respecto a la solidaridad de sus esfuerzos. El mundo científico es como una colonia de insectos, en el sentido de que el individuo lucha por conseguir algo que sabe que no podrá disfrutar" (Dictionary of Philosophy and Psychology, Vol.2, p. 502, citado por John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, p. 484). No podemos demorarnos en un detallado análisis de las semejanzas entre las teorías de la ciencia de Peirce y Dewey. Nos conformaremos con destacar tres tesis peircianas cuya importancia señala el propio Dewey. (1) La máxima pragmática, según la cual el significado de un concepto reside en los efectos que su aplicación obra en la práctica. (2) La indeterminación objetiva de la situación que causa la investigación, entendida ésta como un proceso de determinación de una incertidumbre objetiva, y no meramente subjetiva o cartesiana. (3) El énfasis en la comunidad de investigación y en el factor social operante en la determinación de la evidencia. (Véase J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, pp. 7, 46-47, 484)

responsabilidad de explicar claramente que la inteligencia es un haber social cuya función es pública y cuyo origen se concreta en la cooperación interpersonal" (LW 11: 48; LAS: 60¹⁸).

El porvenir del liberalismo sigue dependiendo de una nueva concepción social de la inteligencia. Mucho antes que Jürgen Habermas, Dewey vió en los modos de acción de la ciencia el modelo normativo para una democracia participativa. En una democracia deweyana, los derechos y los deberes, la función y el desarrollo de la actividad del ciudadano en el seno de la sociedad seguirían un curso análogo al proceder del investigador dentro de una comunidad científica. En esta última, el principio de igualdad de oportunidades se plasmaría en el libre acceso de los investigadores a un *corpus* de conocimiento generado socialmente y en la libre difusión y discusión crítica de sus resultados. La libertad científica sería ajena al "*laissez-faire*" individualista, pues la libre creatividad personal se nutre en un acervo cognitivo socialmente acumulado y se valida por métodos no privados, en los que la acción pública es la prueba de fuego del pensamiento: la inteligencia es nuestra en la medida que aceptamos la responsabilidad social de sus consecuencias. Esta socialización de la inteligencia significa una redistribución más igualitaria del conocimiento, cosa que afecta, claro está, a la distribución del poder existente. "*La perpetuación de este concepto puramente individualista de inteligencia representa el último baluarte del clasismo oligárquico y anti-social. La credibilidad de liberalismo no depende de la pura abstracción de una aptitud innata a la que no afectan las relaciones sociales, sino del hecho de que tal aptitud innata capacita suficientemente al individuo medio para responder y hacer uso del conocimiento y de los recursos propios de las condiciones sociales en las que vive, se desenvuelve y cobra identidad"* (LW 11: 38; LAS: 48).

¹⁸ La abreviatura LAS corresponde a mi edición de John Dewey: Liberalismo y Acción social y otros ensayos (Valencia: Alfons el Magnanim, 1996)

Para nuestro autor, las consecuencias sociales del concepto individualista de inteligencia son tan nefastas como los efectos de la noción de intelecto puro o los de una teoría fundamentalista del conocimiento. Según Richard Rorty, la metáfora anti-fundamentalista puede proyectarse desde el ámbito del *conocimiento* al ámbito de la *praxis* - y en particular de la *política*: una teoría del conocimiento sin fundamentos o representaciones privilegiadas sería uno de los correlatos escritos de una cultura democráticamente vertebrada, donde no habría ni jerarquías ni privilegios. En este sentido, la metáforas del consenso y la reciprocidad propias de la epistemología pragmatista -el conocimiento como algo que se hace dentro de *comunidad de interpretación* y no como la imagen especular en la mente del pensador- adaptan el *zoon politikon* aristotélico a la utopía social de la democracia participativa, en la que la deliberación práctica no cuenta con una piedra de toque privilegiada, es decir, en la que las decisiones se alcancen con el esfuerzo dialógico de todos y no por el acatamiento de la "*superior racionalidad de una figura carismáticamente autorizada*"¹⁹.

III. Pragmatismo Consecuente

El entorno en que vivimos refleja un cúmulo de logros y fracasos, nuestro patrimonio común, el legado histórico de la inteligencia cooperativa y socialmente organizada. En la introducción de este libro hacíamos ya referencia al concepto de *mente social* que podía desprenderse de los argumentos de Ch.S.Peirce, John Dewey y Georg Herbert Mead. Insistamos ahora en que la socialización de la inteligencia y de la conciencia es uno de los

¹⁹ Véase Gabriel Bello, "Diálogo con Richard Rorty", Claves de Razón Práctica, nº 20, marzo 1992. Sobre el arraigado recelo de la democracia pragmática americana con respecto al "cesarismo y al burocratismo", véase Stefan Breuer, Burocracia y Carisma, trad. de Jorge Navarro, (Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1996), pp. 61 y ss.

requisitos para la materialización social de la democracia. La partitocracia aún refleja una concepción de la inteligencia como posesión privada que uno alcanza con la persuasión o la propaganda y que pierde hasta la siguiente convocatoria electoral. Según Dewey, con la reducción del ámbito de la acción social a las instituciones de la democracia representativa, el estado liberal se convierte en el gestor local de los grandes monopolios financieros. La libertad y la individualidad defendidas por el primer liberalismo han sucumbido ante la reducción de la creatividad a la esfera de la competitividad pecuniaria. *"Bajo un régimen financiero e industrial altamente centralizado, la mayoría de los individuos desempeña una función subordinada, tendiendo pues a convertirse en piezas de un enorme mecanismo cuyo funcionamiento escapa a su comprensión, y en cuya gestión no participan. Si la libertad universal ha de convertirse en realidad, debemos hallar métodos que permitan que la mayoría de las personas tomen parte en la dirección de los procesos industriales. Estos métodos han de posibilitar una participación directiva mucho mayor de la que tienen en la actualidad"* (LW 11: 252)

Habida cuenta de estas críticas de Dewey, nada más injusto que acusarle, como hace Apel, de sustentar la racionalidad burocrática de las sociedades modernas²⁰, o de mantener una razón sumisa y entregada a todo, como hizo Horkheimer²¹. Quizá sea ya hora de desenmascarar la equiparación interesada entre pragmatismo político y "maquiavelismo"

²⁰ Véase Karl Otto Apel, *la Transformación de la Filosofía*, II, trad. de A. Cortina et. al., (Madrid: Taurus, 1985), pp. 352-354. Véase también la discusión del tema que J.C. Geneyro practica en su excelente e iluminador ensayo sobre la filosofía política de Dewey, *La Democracia Inquieta*, Barcelona: Anthropos, 1991, pp. 187 y ss.

²¹ Véase Max Horkheimer, *Crítica de la Razón Instrumental*, (Buenos Aires: Sur, 1973). Sugieren los biógrafos de Dewey que durante la guerra fría, la crítica pro-soviética llegó incluso a ejemplificar el concepto deweyano de inteligencia socialmente organizada en la CIA y el pentágono.

palaciego (*pace* Maquiavelo): Dewey jamás mantuvo que el fin justifica los medios, sino que la escisión entre medios y fines imposibilita la acción social. El conformismo político resulta de la suplantación de los fines por los medios, reducción propia de la moral materialista del capitalismo. Éste se apropia de medios socialmente generados para invertir la relación entre medios y fines: un materialismo consumista de cortas miras que atrofia la creatividad y recorta el horizonte de lo deseable. El idealismo moral, cuando abriga fines sin atender a los medios, se traduce en un incorformismo sentimental y políticamente inoperante. El marxismo revolucionario, por último, propone medios heterogéneos con respecto a los fines que abraza, confiando en que dicha heterogeneidad no altera la naturaleza de esos fines. Más que naturaleza modificable, los fines tendrían una realidad metafísica independientemente de la naturaleza de los medios aplicados: un materialismo dialéctico que postula la violencia y la dictadura del proletariado como medios para la libertad humana. Frente a la estupidización consumista, el sentimentalismo impotente y la algarada violenta, el liberalismo deweyano apuesta por el libre uso de la inteligencia como medio para, una vez asegurada la existencia material, potenciar la creatividad humana en *direcciones no-económicas (sic)*. Ciertamente es que, como acertadamente han señalado algunos críticos neopragmatistas, apelar al uso de la inteligencia y la libre investigación no equivale a detallar un programa de actuación social. Pero no menos cierto es que la propia actividad pública de Dewey, su apuesta por la creación de movimientos ciudadanos y espacios intersubjetivos de acción social, traduce en la práctica un ideario demócrata radical.

Y en este sentido, Dewey fue sin duda el más coherente de todos los pragmatistas americanos. Su pensamiento unifica en la praxis las principales aportaciones de los otros tres grandes pragmatistas: la lógica de la investigación de Ch. S. Peirce, la psicología de W. James

y la teoría social de G.H. Mead²². Aunque siempre es difícil evaluar el pensamiento de un filósofo político divorciando su obra de su vida pública, en el caso de un pensador pragmatista esa evaluación es prácticamente imposible. Siguiendo su propia lógica de la investigación, el pensamiento político de Dewey renuncia a toda pretensión de neutralidad existencial. Con ello sólo seguía consecuentemente la máxima pragmatista. Una vez adoptada la máxima de Peirce, y dadas las diferencias que las tesis deweyanas obraron en la práctica, el liberalismo de Dewey bien puede calificarse como *pragmatismo consecuente*. El compromiso social de Dewey resulta tan legible en su vida como en su obra escrita. El retrato intelectual que nos ofrecen sus biógrafos no es precisamente el de un acomodado espectador de la jaula weberiana, ni el de un intelectual parapetado en la atalaya académica. El liderazgo intelectual y moral que un filósofo mantuvo sobre varias generaciones de norteamericanos puede parecer hoy sorprendente, al menos si atendemos al proverbial antiintelectualismo que nuestros sociólogos adscriben - algunos con conocimiento de causa, otros no tanto- a la presente ciudadanía estadounidense. No podemos demorarnos aquí en todos y cada uno de los proyectos sociales que Dewey dirigió o apoyó en sus noventa y tres años de vida, y menos aún en sus innumerables intervenciones

²² Véase I. Scheffler, *Four Pragmatists* (Londres y Nueva York: Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 187. Scheffler señala con acierto que el título de uno de los libros de Dewey, *El Hombre y sus Problemas*, refleja perfectamente su sensibilidad filosófica: la función de la filosofía no sería dar solución a los problemas de los filósofos académicos, sino abordar los problemas de los seres humanos en su contexto histórico, social y cultural. En 1948, volviendo sobre *La Reconstrucción de la Filosofía*, Dewey escribe: "La tarea característica, los problemas y la materia de la filosofía surgen de las presiones y reacciones que se originan en la vida de la comunidad misma en que surge una filosofía, surgen determinada y que, por tal razón, los problemas específicos de la filosofía varían en consonancia con los cambios que se producen en la vida humana [...]" (MW 12: 256; RF: 9-10). Por su lado, Richard Rorty ha señalado que una de las consecuencias del pragmatismo es la renuncia a formular un conjunto cerrado de problemas perennes, "un libro de texto titulado *Los Problemas de la Filosofía*" (*Consecuencias del Pragmatismo*, traducción de J.Miguel Esteban, Madrid: Tecnos, 1996, p. 29)

públicas. Pero mencionaremos algunos episodios de su biografía²³, con la abierta intención de ilustrar la naturaleza de su pragmatismo político.

La defensa deweyana de la democracia participativa se remonta a *The Ethics of Democracy* (1888). Por entonces, Dewey se había integrado en un círculo liberal, junto con Henry Carter Adams, economista político activamente involucrado en la abolición del trabajo infantil (o explotación de menores, eufemismos aparte). Dewey formula por vez primera sus tesis acerca de la socialización de la inteligencia en *Outlines for a Critical Theory of Ethics* (1891), obra que impactó a Franklin Ford, un empresario de la prensa que le propuso llevar a la práctica esas tesis en un nuevo periódico, *Thought News*. El proyecto no llegó a cuajar, pero sin duda alentó las posteriores colaboraciones de Dewey en la prensa escrita, algunas de las cuales aparecen en esta selección. Dewey entroncaba así con una larga tradición liberal de periodismo de opinión que quizá se remonte a Thomas Paine en Estados Unidos y que en España cobra elaborada expresión en la prosa de Mariano José de Larra.

Dewey llega a Chicago en 1894, el año de la gran huelga ferroviaria. El desarrollo industrial había transformado la ciudad de Chicago en vanguardia de experimentación social, una *polis* magmática en la que confluían todas las tendencias políticas radicales. Además de dirigir su célebre laboratorio pedagógico y agrupar en torno suyo a la Escuela Pragmatista de Chicago, Dewey se unió a un foro de discusión política al que, entre otros, también pertenecían G. H. Mead, Thornstein Veblen y E. Bemis. El radicalismo liberal de este último disgustó al

²³ El material biográfico procede de las siguientes fuentes: Jane M. Dewey, "Biography of John Dewey", en P. Schilpp (ed.), *The Library of Living Philosophers*, (Evanston: Northwestern University Press, 1939), Sidney Hook, *John Dewey: An Intellectual Portrait*, (New York: The John Day Co., 1939) y George Dykhuizen, *The Mind and the Life of John Dewey*, (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1973)

magnate Rockefeller, "mecenas" de la Universidad de Chicago, además de presidente de la *Standard Oil*. Bemis tuvo que renunciar a su plaza universitaria, pese al apoyo prestado por Dewey, quien publicó un artículo en *Educational Review* en su defensa. No sería la última vez que Dewey defendiese públicamente la libertad de cátedra: Scott Nearing y Bertrand Russell contaron con su apoyo.

Dignos de consideración son sus vínculos con la Unión Cívica de Chicago y la *Hull House*, fundada por la activista radical Jane Addams, a cuya memoria Dewey dedicó *Liberalismo y Acción Social*. Addams siempre agradeció el apoyo de Dewey a la función social de los sindicatos y su dedicación a la causa de la democracia industrial. El radicalismo de Dewey residía en su apuesta por reformas socioeconómicas de carácter global y en su oposición a los "lavados de cara" coyunturales. Pero, como el lector podrá comprobar, Dewey contaba con poderosas razones para condenar el conflicto violento como medio de cambio social: si la violencia engendra violencia es porque la naturaleza de los fines obtenidos depende de la de los medios que se empleen. La democracia no puede lograrse suprimiendo la democracia (LW 11: 60).

El compromiso social de Dewey cobró nueva fuerza tras 1905, en Nueva York. Allí fundó el sindicato de enseñanza *Teachers League* y propuso la integración de la formación profesional en el sistema educativo. Como en Ann Arbor y en Chicago, Dewey fue un activo miembro del círculo liberal de Nueva York, centrado por entonces en el *Henry Street Settlement*, donde, según cuentan, pudo conocer a Tagore y a Kropotkin. Con su mujer, Alice Dewey, prestó apoyo público al movimiento en favor del sufragio femenino. Un episodio acontecido en 1906 ilustra perfectamente el talante de Dewey: acogió al escritor revolucionario

Gorky y a su acompañante en su propia casa, cuando la presión de la prensa había instado a los hoteles a negarle alojamiento. Con ello estuvo a punto de perder su puesto en la Universidad de Columbia. Poco después lucharía contra el control ideológico de los camaradas de Gorky en el seno del sindicato de enseñanza.

Su postura ante la intervención norteamericana en la Primera Guerra Mundial fue modificándose con el paso de los meses. Pese a acabar aceptando la necesidad de la intervención, defendió el derecho de conciencia ante los embates del pseudo-patriotismo: "*No creo que para derrotar al prusianismo fuera sea necesario establecerlo dentro*"²⁴. Más tarde, Dewey rechazaría el Tratado de Versalles y la Liga de Naciones tal y como éste la conformaba, abogando públicamente por la democratización de una diplomacia internacional aristocrática y militarizada. Y trabó amistad con Salmon Levinson, impulsor del movimiento por la abolición del estatuto legal de la guerra, garantizado por protocolos y actas internacionales. Dewey escribió numerosos artículos en favor de este movimiento, algunos de los cuales fueron fundidos en un programa del que se llegaron a distribuir veinte mil copias. Este movimiento pacifista fructificó en el Pacto de París, firmado el 27 de octubre de 1927 por quince naciones, Alemania incluida. Poco duró la inicial confianza de Dewey en el pacto: papel mojado, admitió amargamente mucho antes de la Segunda Guerra mundial.

Entre los años 1919 y 1921 Dewey fue profesor en Japón y en China. En China trabaría estrecha amistad con Bertrand Russell, a quien pudo confortar en horas aciagas, cuando los periódicos británicos habían anunciado prematuramente su muerte por neumonía. En Japón

²⁴ Citado por George Dykhuizen, *The Mind and the Life of John Dewey*, p. 160

impulsó profundas reformas educativas y prestó su apoyo a un liberalismo político apenas incipiente.

Nuestro autor fue un activo defensor de las libertades civiles durante los años veinte, gozando de amplio influjo en la *American Civic Liberties Organization*. A él se debe buena parte de la repercusión internacional de la ejecución de Sacco y Vanzetti, dos anarquistas condenados pese a la total ausencia de pruebas. En "Psychology and Justice", publicado en *New Republic*, Dewey denunció la manifiesta parcialidad del jurado y se avergonzó públicamente de pertenecer a un país cuyo aparato judicial había demostrado ser un disfraz del mecanismo primitivo del chivo expiatorio. Pero su más notoria intervención pública en este ámbito fue la presidencia de la comisión de investigación del caso Trotsky. El revolucionario ruso y su hijo habían sido condenados en los célebres juicios estalinistas de Moscú. Exiliado en México, Trotsky pidió ser juzgado por una comisión independiente. Tras un largo proceso, celebrado en la residencia del pintor mexicano Diego Rivera, la comisión Dewey dictaminó la inocencia de Trotsky²⁵.

El compromiso de Dewey con la democracia social se intensificaría desde finales de los veinte hasta principios de la Segunda Guerra Mundial. Además de *Liberalismo y Acción Social*, otros tres libros de carácter social y político vieron la luz en esos años: *El Público y sus Problemas*, *Individualismo: Antiguo y Nuevo y Libertad y Cultura*. Sus intervenciones públicas tras la crisis de 1929 son tan frecuentes como decisivas. Preside el *People's Lobby*,

²⁵ Véase John Dewey et al. *The Case of Leon Trotsky: Report of Hearings on the Charges Made against Him in the Moscow Trials by the Preliminary Commission of Inquiry* (New York: Harper & Bros., 1937). Ralph Sleeper hace un interesante análisis del posterior debate entre Dewey y Trotsky sobre la relación medios-fines en "Meliorism as Transformational", *The Necessity of Pragmatism*, New Haven: Yale University Press, 1986.

una agrupación que pretendía defender el interés general contrarrestando el influjo de *lobbies* y monopolios privados. Desde la tribuna del *People's Lobby Bulletin*, Dewey defenderá toda una serie de medidas sociales para paliar los efectos sociales de la recesión: desde seguros de desempleo a gravámenes fiscales para las rentas más altas, destinados a combatir la indigencia. También accedió a presidir la *League for Independent Political Action*, suelo nutricio de un proyecto político más ambicioso: un tercer partido político de carácter liberal, frente a demócratas y republicanos, liderado por el senador George W. Norris de Nebraska. Dewey escribió varios artículos en los que establecía la necesidad de ese tercer partido, dado que, en su opinión, la crisis del 29 había demostrado la inviabilidad socioeconómica del capitalismo *laissez-faire*. Ninguno de los dos grandes partidos políticos americanos había percibido adecuadamente este hecho, por lo que ya no podían representar los intereses de grandes sectores del pueblo americano. Ni la abierta oposición de la clase política ni el consiguiente fracaso del proyecto le hicieron enmudecer. Baste mencionar dos desafiantes titulares deweyanos en el *People's Lobby Bulletin*: "Estómagos vacíos y almacenes llenos" o "Las medidas presidenciales favorecen principalmente a los propietarios". Frente a la tibieza de las reformas sociales del *New Deal* de Roosevelt, Dewey seguiría defendiendo la necesidad de un tercer partido político radical durante los años treinta. De hecho, jamás renunció por completo a esta idea. Un mes antes de su muerte, el mismo año que Estados Unidos hizo explotar su primera bomba de hidrógeno, Dewey fue nombrado vicepresidente del comité estatal del Partido Liberal de Nueva York.

IV. Más allá de la honestidad

La experiencia pública de las últimas décadas, sobre todo en los países de la Europa mediterránea, ha desnudado la salmodia electoral que pretendía acreditar la voluntad de cambio social en la honestidad ética de los agentes políticos. No faltan ensayistas políticos españoles que aplauden este proceso como síntoma de madurez democrática. Podemos leer, por ejemplo, que la pérdida de contenido ético en la política significa librarse de un "anacronismo premoderno" de la "filosofía cutre" del progresismo español. O que la *redefinición* de la política como juego racional de intereses contrincantes es consecuencia necesaria del proceso de modernización iniciado con la muerte del general Franco. O que, tras más de una década de cautiverio nepotista -convenientemente disfrazado de emancipación izquierdista- la política española ha entrado por fin en un proceso de *pragmatismo* y racionalidad que quizá posibilite la restauración de la precaria tradición *liberal* española. Patético y flaco favor, pensamos, el que esta dessubstanciación ética estaría prestando al liberalismo y al pragmatismo, al menos en la *redefinición* democrática que Dewey practica.

Una redefinición que, sin lugar a dudas, no pretende relanzar una ética de la intención. Hablando en términos weberianos, y como Larry Hickman ha expuesto con sumo acierto, la ética de Dewey es una ética de la responsabilidad²⁶. No es la intención lo que cuenta para el pragmatismo deweyano, sino las consecuencias: mientras que un puñado de ínclitos santos contemplan ensimismados la pulcritud y la pureza de sus intenciones, crecientes hordas de

²⁶ Véase Larry Hickman, "Responsible Technology", epílogo de su libro *John Dewey's Pragmatic Technology*

osados pecadores diseñan los próximos escenarios del Gran Teatro del Mundo. De ahí que la reintegración de la ética en la política no pueda agotarse en la exigencia de honestidad e imparcialidad (LW 11: 50; LAS: 65). Si nos conformamos con demandar estas virtudes, no queremos sino engrasar un viejo mecanismo -el mejor de los posibles, barruntamos satisfechos- para ahogar sus corruptos chirridos. Como el público americano al que Dewey se dirigía en 1939, seguimos actuando *"como si nuestra democracia fuera algo que se perpetuara automáticamente; como si nuestros antecesores hubieran logrado montar una máquina que resolviera el problema del movimiento perpetuo en política"* (LW 14: 225)

¿Democracia inerte o democracia participativa? Quizá las complicadas estructuras burocráticas de los partidos políticos sean alforjas demasiado pesadas para el viaje hacia una democracia participativa y responsable. *"Sólo existe plena educación cuando existe una participación responsable por parte de cada persona, en proporción a su capacidad, en la tarea de dar forma a las finalidades y a las tácticas de los grupos sociales a que el individuo pertenece. Este hecho fija el significado de la democracia. Ésta no puede concebirse como una cosa sectaria y racial, ni como consagración de alguna forma de gobierno que ha obtenido ya la sanción constitucional. Democracia es tan sólo un nombre que se da al hecho de que la naturaleza humana únicamente se desarrolla cuando sus elementos participan en la dirección de las cosas que son comunes, de las cosas por las que los hombres y mujeres forman grupos, es decir, familias, compañías industriales, gobiernos, iglesias, asociaciones científicas, etc. [...] la identificación de la democracia con la democracia política, que es la responsable de la mayor parte de sus fracasos, está basada en las ideas tradicionales que consideran al individuo y al Estado como entes listos y acabados en sí mismos"* (MW 14: 199-200) Valga esta última cita como testimonio del legado liberal de Dewey. Como en su tiempo, *nuestro* cometido sigue siendo *participar* en la democracia, forjando agrupaciones de seres humanos

que, frente a la actual exuberancia de sectarismos y particularismos, disfruten de una mayor permeabilidad axiológica. Comunidades desde las cuales, sin diluir la responsabilidad de *nuestras* actuaciones, construyamos un *étnos* más abigarrado²⁷, ampliando cada vez más la referencia diacrónica y sincrónica del pronombre "*nosotros*".

Un pronombre del que, suene como suene, el autor de estas líneas querría hacer partícipe a los lectores, y en particular a todos los lectores latinoamericanos en general y a mis amigos costarricenses, los entrañables *ticos*.

²⁷ Véase R. Rorty: Contingencia, Ironía y Solidaridad, pp. 214-216. En nuestra opinión, éste es uno de los mayores aciertos de la controvertida interpretación rortiana de Dewey. Véase al respecto el artículo de John Campbell, "Rorty's Uses of Dewey", Southern Journal of Philosophy, vol. 22, n°2 (1984)

José Miguel Esteban

José Miguel Esteban Cloquell (Valencia, 1962) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia. Amplió estudios en la Universidades de Harvard y Birmingham. Es autor de varios estudios sobre pensadores pragmatistas y neopragmatistas, entre los que cabe destacar "Nelson Goodman y la Relatividad Epistemológica (1989)", "Empirismo sin Dogmas y Realismo: W.V.Quine y H. Putnam (1990)", "Argumentos Wittgensteinianos en la Filosofía de H.Putnam" (1993) y "Pragmatismo Consecuente" (1996). Es editor y traductor de John Dewey: Liberalismo y Acción Social y Otros Ensayos (1996) y traductor de Hilary Putnam (1988) y Richard Rorty (1996,1998). Ha publicado además sendas entrevistas con W.V Quine (1990) y Richard Rorty (1998).

En la actualidad es profesor titular de filosofía de la ciencia en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México) y dirige un Proyecto de Investigación financiado por Conacyt, "Sentido y Vigencia del Pragmatismo en la Filosofía Contemporánea", en el que participan destacados especialistas en la filosofía del pragmatismo como Larry Hickman (The Center for Dewey Studies, South Ill. University), Christopher Hookway (University of Sheffield), Jaime Nubiola (Grupo de Estudios Peircianos, Universidad de Navarra) y Gregory Pappas (Texas A&M University).