

ACCION Y RACIONALIDAD  
ACTUALIDAD DE LA OBRA  
DE JOHN DEWEY

JUAN CARLOS MOUGÁN RIVERO



Servicio de Publicaciones  
Universidad de Cádiz  
2000

Mougán Rivero, Juan Carlos

Acción y racionalidad: actualidad de la obra de John Dewey  
/ Juan Carlos Mougán Rivero - Cádiz: Servicio de Publicaciones  
de la Universidad, 2000 - XVII, 227 p.

ISBN 84-7786-909-x

1. Dewey, John, 1859-1952 - Pensamiento filosófico. I Uni-  
versidad de Cádiz. Servicio de Publicaciones, ed. II. Título.

1 Dewey.

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

©Juan Carlos Mougán Rivero

Fotocomposición: Consegraf

Diseño: Creasur

I.S.B.N.: 84-7786-909-X

Depósito Legal: S. 1.395-2000

Imprime: Gráficas Varona

Polígono «El Montalvo», parcela 49. 37008 Salamanca

## ÍNDICE

CITAS Y ABREVIATURAS . . . . .	IX
PRESENTACIÓN . . . . .	XI

### PRIMERA PARTE: LOS ANTECEDENTES

1.- SITUANDO A DEWEY . . . . .	23
2.- EL PROBLEMA DE DEWEY. SU EXPRESIÓN FILOSÓFICA. . . . .	39
2.1.- El problema de Dewey. . . . .	39
2.2.- El sustancialismo de la filosofía occidental. . . . .	48
2.3.- La teoría espectral del conocimiento. . . . .	55
2.4.- Hacia una nueva interpretación del conocimiento . . . . .	59

### SEGUNDA PARTE:

#### LA RESPUESTA. LA TEORÍA DE LA ACCIÓN INTELIGENTE.

3.- UNA ANTROPOLOGÍA PARA LA ACCIÓN. . . . .	65
4.- LA LÓGICA COMO TEORÍA DE LA ACCIÓN INTELIGENTE . . . . .	81
4.1.- Lógica instrumental versus lógica epistemológica . . . . .	81
4.2.- La estructura de la investigación. . . . .	87
4.3.- Ciencia y sentido común . . . . .	94
5.- INSTRUMENTALISMO VERSUS REALISMO E IDEALISMO. . . . .	101
6.- EL LUGAR DE LOS VALORES EN LA INVESTIGACIÓN . . . . .	115

### TERCERA PARTE: LAS IMPLICACIONES

7.- UNA ONTOLOGÍA PARA LA ACCIÓN. . . . .	139
7.1.- ¿En qué sentido podemos hablar de metafísica en Dewey? . . . . .	139
1.1. Una nueva manera de entender el término. . . . .	139
1.2. Una metafísica naturalista. . . . .	142
1.3. Delimitación del ámbito de la metafísica. . . . .	146
1.4. El contenido de la metafísica: los rasgos de la existencia. . . . .	148
7.2.- Las bases de la nueva ontología. . . . .	150
2.1. La inmediatez cualitativa. . . . .	151
2.2. La temporalidad. . . . .	155
2.3. La crítica al concepto de causalidad. . . . .	158
2.4. La comunicación. . . . .	160
7.3.- Acción y racionalidad. . . . .	164
3.1. El nuevo concepto de acción: transacción . . . . .	164
3.2. El papel de la razón en la configuración de la realidad. . . . .	167
3.3. Naturaleza, experiencia y arte. . . . .	171
7.4.- Conclusión. . . . .	175
8.- TEORÍA DE LA INVESTIGACIÓN Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL . . . . .	179
8.1.- Experimentalismo frente a absolutismo en teoría política . . . . .	180

8.2.- La recuperación del liberalismo. . . . .	184
8.3.- Caracterización y evolución de lo público. . . . .	188
8.4.- La democracia como ideal moral. . . . .	193
8.5.- El papel de las ciencias sociales. . . . .	197
8.6.- Educación; ciencia y democracia. . . . .	201
9.- LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA. . . . .	207
BIBLIOGRAFÍA . . . . .	223

## CITAS Y ABREVIATURAS

De acuerdo con una norma que se ha hecho común entre los estudios sobre Dewey, se citan las obras de éste según la edición de las Obras Completas publicada por Southern Illinois University Press. Puesto que la misma ha sido dividida en tres partes Early Works, Middle Works y Later Works se indica, en cada caso, a cual de las partes pertenece y el tomo y la página correspondiente. Asimismo, se utilizarán abreviaturas para las obras más citadas de Dewey. De este modo:

<i>JON</i>	<i>Individualism Old and New</i>
<i>LAS</i>	<i>Liberalism and Social Action</i>
<i>NRP</i>	<i>The Need for a Recovery of Philosophie</i>
<i>PD</i>	<i>Philosophy and Democracy</i>
<i>PP</i>	<i>The Public and Its Problem</i>
<i>QC</i>	<i>Quest for Certainty</i>
<i>SLT</i>	<i>Studies in Logical Theory</i>

La formula SLT. MW 2:310 alude, por tanto, a los Studies in Logical Theory que se encuentran en el volumen segundo de los Middle Work en la página 310.

En los casos en que hay traducción española de la obra de Dewey hemos optado por transcribir la traducción castellana, citando de acuerdo con las siguientes abreviaturas: AE (*Arte como Experiencia*), EN (*La Experiencia y la Naturaleza*), LTI (*Lógica: Teoría de la Investigación*), NHC (*Naturaleza humana y Conducta*) y RP (*La Reconstrucción de la Filosofía*).

El resto de la bibliografía utilizada ha sido citada conforme al año de edición de cada obra, remitiendo al apartado final para su completa información.

## PRESENTACIÓN

¿Quién es John Dewey? ¿Es un autor que merece la pena ser leído hoy? ¿Qué aporta su obra a la situación actual de la filosofía? ¿No ha sido superado por los recientes desarrollos del movimiento filosófico del que él mismo formó parte en sus orígenes, esto es, el pragmatismo? En este sentido, ¿no es más relevante en la actualidad el trabajo de los "neopragmatistas"? ¿Qué hay de notable en su pensamiento para que debamos prestarle atención? En definitiva, ¿por qué leer a Dewey hoy?

El papel que la filosofía debe desempeñar en la sociedad actual es hoy, como en tantas otras épocas, motivo de un amplio debate. La reflexión sobre la naturaleza de la actividad filosófica y su función en una sociedad cada vez más abierta y plural pone en entredicho los ideales que la modernidad, basándose en su confianza en el poder de la razón, forjó. En este sentido, la discusión hoy sobre la actualidad y necesidad de la filosofía gira en torno a la oportunidad de continuar o no los ideales propuestos por la Ilustración. Entendida ésta como el intento de fundir los ideales de libertad y racionalidad, tal y como fueron formulados por esta tradición, podemos caracterizarla como la pretensión de proporcionar un concepto de razón compatible con una sociedad abierta y plural y que pueda, al mismo tiempo, generar certezas en nuestra descripción del conocimiento y del mundo. Esto es, el deseo de hacer conciliables la tolerancia y el pluralismo con la crítica al escepticismo y al relativismo. Así, el ideal ilustrado sería el de una descripción del mundo, de la realidad y del conocimiento humano que fundamente los valores propios de la democracia. Entendida la Ilustración de esta manera podríamos considerar modernos a aquellos que intentan conciliar los aspectos teóricos y prácticos de una razón que se pretende, ahora ya, lejana del ideal absolutista, omnicomprendivo e idealista que caracterizó aquella. De otro modo, el intento moderno es el de lograr una armonización entre las distintas esferas de valor que habría que conseguir hoy con unas premisas distintas de las que inspiró el proyecto ilustrado, en especial, en su manera de entender la razón. Si este es el reto que plantea la modernidad hoy, podemos considerar que el pragmatismo tendrá actualidad en cuanto pueda dar respuesta a dicha situación. Putnam lo ha reconocido así y ha señalado justamente en esto el interés por la obra de los primeros pragmatistas:

Los problemas generados por la Ilustración son todavía nuestros problemas; valoramos la tolerancia y el pluralismo, pero nos preocupa el escepticismo epistemológico que vino con la tolerancia y el pluralismo.

Es una cuestión abierta si una sociedad ilustrada puede evitar un escepticismo moral corrosivo sin caer en el autoritarismo moral. Y ésta es precisamente la cuestión que me ha llevado a mí, en los últimos años, de vuelta al pragmatismo de los escritos de Peirce, James, Dewey<sup>1</sup>,...

---

<sup>1</sup> Putnam, (1995) p 2.

Del mismo modo, podríamos citar a otros críticos que coinciden en señalar que el interés de la obra de los pragmatistas reside en su capacidad para proponer una alternativa que hace conciliables los ideales teóricos y prácticos sin tener que fundamentarlos en la razón entendida a la manera kantiana o hegeliana. Y es que, acabadas ya las respuestas trascendentales y teológicas que dotaban de fines a la acción humana, tampoco parece que sean satisfactorias las respuestas de los críticos del fin de los grandes relatos que niegan la posibilidad de construir orientaciones normativas para la acción humana. El reto es, pues, conciliar la finitud, falibilidad y contingencia de la experiencia humana con una filosofía renovada, no identificada con los proyectos trascendentales de la modernidad. En este sentido, Bernstein ha indicado que el problema de los pragmatistas "era cómo reconstruir la filosofía de una manera que fuera compatible con la orientación falibilista y con una apreciación de la pluralidad radical de la experiencia"<sup>2</sup>.

Situado así el pragmatismo, se ha distinguido entre las versiones que del mismo nos ofrece Rorty y la de los primeros pragmatistas, apreciándose más en ocasiones, como en el texto arriba citado de Putnam, la obra de los primeros como alternativa a la situación actual de la filosofía en el sentido de revitalizarla. Así, por ejemplo, McCarthy señala:

El verdadero Dewey está mucho más cerca de los hegelianos de izquierda que de los postmodernistas con los que quiere alinearlos Rorty. Lo que se pierde en esa visión que nos ofrece Rorty son precisamente aquellos elementos que nos podrían servir como apoyos para emprender una transformación dialéctica de esa tradición en la dirección no de la deconstrucción, sino de la reconstrucción del proyecto de la modernidad<sup>3</sup>.

Es éste el sentido en el que nos queremos acercar a la obra de Dewey. Si entendemos que Rorty es un filósofo postmoderno y que su descripción de cómo habría de ser una cultura postfilosófica es representativa de dicho movimiento, descripción que a juicio de Rorty compartirían autores como Heidegger, Derrida, Foucault, etc., entonces debemos preguntarnos si podemos entender la filosofía de Dewey como un paso más, como un peldaño más, en la escalera que nos lleva hacia el fin de la filosofía entendida en el sentido moderno de la palabra. Pero si no es así, si podemos entender que efectivamente Dewey proporciona las herramientas para una nueva descripción de la filosofía que la hace recuperar los valores de la tradición ilustrada y quedar a salvo de las grandes críticas de la modernidad, entonces podremos defender a Dewey y mostrarlo como un filósofo de actualidad que nos ayuda a ver nuevos caminos para el quehacer filosófico.

Si nuestra interpretación de la obra de Dewey resulta adecuada, si es cierto que, como Rorty señala, Dewey es junto con Heidegger y Wittgenstein, uno de los autores que más han aportado a la comprensión de una nueva manera de entender la filosofía, ¿cómo es posible que, sin embargo, haya pasado para nosotros desapercibido? En el primer capítulo pasaremos revista a las condiciones sociales, históricas e intelectuales por las que el pragmatismo, pero de modo singular la obra de Dewey, ha sido en el contexto europeo y, consecuentemente en España, relegada al olvido, cuando no radicalmente mal interpretada.

---

<sup>2</sup> Bernstein (1993) p. 3.

<sup>3</sup> McCarthy (1993) p. 149.

Por otra parte, Dewey entendió que el pensamiento siempre emerge de una situación que nos resulta problemática, que nuestras ideas son respuestas a problemas prácticos y que su valor reside no en la adecuación a una realidad previa o antecedente, sino en sus consecuencias, en su capacidad para transformar las situaciones. Visto así el conocimiento, y la filosofía con él, es respuesta a una situación práctica desde la que emerge y a la que en última instancia se debe. Tomando como válido dicho planteamiento hemos querido hacer una lectura deweyana sobre Dewey, un análisis de su obra y de su pensamiento tomando como punto de partida sus propios supuestos. Así, en la primera parte de nuestro trabajo intentaremos poner de relieve la situación que él estimó como problemática. De este modo, en el capítulo segundo mostraremos cómo Dewey entendió que los males de la civilización occidental provenían, en buena medida, de los distintos dualismos que la han configurado (naturaleza y cultura, ciencia y sentido común, mente y cuerpo, fines y medios, etc.) y que se reflejaban en la disparidad existente entre el desarrollo de la inteligencia en asuntos de orden material, el gran avance científico y técnico, y el atraso en la que se encontraban las cuestiones de índole social, moral y humana. Este no era un problema de orden estrictamente intelectual, en el sentido de alejado de las cuestiones prácticas, sino sobre todo un problema práctico que afecta a la vida del hombre común de nuestra civilización y cuyas huellas Dewey rastrea en numerosos hechos de la vida contemporánea. Estos dualismos encontraron sustento y reflejo en la filosofía, en la manera en que esta entendió su naturaleza y su función. Para Dewey los distintos dualismos encuentran su base conceptual en la teoría espectral del conocimiento, esto es, en la idea de que el conocimiento consiste en atrapar una realidad que, de algún modo, está constituida con anterioridad a la experiencia del conocimiento y en cuyo descubrimiento radica. Esta interpretación de la naturaleza epistemológica de la filosofía viene apoyada, a su vez, por una representación sustancialista de la realidad, esto es, por la convicción de que hay realidades superiores a las que son objeto de nuestra experiencia y que poseen los rasgos tradicionalmente atribuidos por la metafísica: permanencia, inmutabilidad, necesidad, etc. De este modo, Dewey vincula filosofía epistemológica y metafísica sustancialista indicando cómo ésta ha representado el mismo papel que tradicionalmente se ha atribuido a las religiones. Asimismo, Dewey pone de manifiesto cómo dicha interpretación del conocimiento y de la realidad ha entrado en contradicción con los resultados de la investigación científica contemporánea, cómo la inteligencia humana nos pone delante un mundo radicalmente distinto del que nos transmite la filosofía clásica. Dewey encuentra apoyo, por tanto, en la ciencia de la época para realizar su propuesta de una nueva manera de entender la inteligencia en la que ésta es interpretada como una teoría de la acción humana.

Es en la segunda parte de nuestro trabajo donde abordaremos el intento de Dewey de ofrecer una respuesta a los distintos dualismos, en especial a la interpretación del conocimiento basada en la imagen espectral que había presidido la historia intelectual de Occidente. El punto de partida de dicha superación lo ofrece la psicología funcional de W. James. En ella encuentra los fundamentos para una reinterpretación orgánica y funcional del mecanismo estímulo - respuesta que constituye la base sobre la que comienza a elaborar una concepción de la conciencia y de la inteligencia humana desde el punto de vista de una teoría de la acción (capítulo tercero). Como veremos, es el concepto de hábito el que enraíza práctica, social y moralmente la inteligencia. Ésta deja de ser, de la mano de Dewey, una entidad sustantiva e independiente para pasar a constituir una realidad adjeti-



va referida a la acción; esto es, la acción inteligente. De este modo, proporciona los fundamentos antropológicos de una manera diferente de interpretar el papel de la inteligencia en el seno de la experiencia humana.

Dewey trata de realzar el significado e importancia que la inteligencia tiene para la acción. De ahí que pretenda mostrar que su tarea no es el descubrimiento de la existencia de una naturaleza o realidad previamente constituida a la que debe acomodarse. No hay un orden de esencias fijas e intemporales dadas de una vez por todas que la inteligencia deba atrapar. Siendo esto así, Dewey debe mostrar la validez de este planteamiento en la ciencia que tradicionalmente se ha ocupado de las formas intemporales del conocimiento: la lógica. Es, pues, la lógica el terreno dónde, de manera principal, se juega el alcance y legitimidad de la posición de Dewey sobre el conocimiento. El "instrumentalismo", nombre con el que Dewey designa su propia filosofía, entiende la lógica no a la manera epistemológica como una disciplina que trata sobre las formas y requisitos de todo razonamiento correcto, sino como teoría de la investigación, es decir, como un instrumento que surge en medio de las investigaciones para colaborar en su desarrollo (capítulo cuatro). De ahí que una de las principales tareas de la lógica sea mostrar cuales son los puntos comunes a las distintas investigaciones, cuál es en definitiva la estructura de la investigación, su pauta o modelo. Dicha estructura no hace sino poner de relieve cuál es la forma de comportamiento inteligente, cuál es la mejor respuesta humana a los retos que cada situación plantea. Dewey pretende mostrar la continuidad entre los distintos campos de la experiencia humana al señalar que dicha estructura de la acción es válida no sólo para la ciencia, sino para cada situación ante la que nos coloquemos de manera reflexiva. Esta es la base para situar la relación ciencia y sentido común, central para entender el carácter práctico que, a juicio de Dewey, posee toda investigación.

La interpretación de Dewey de la lógica, y por ende de todo el conocimiento humano, se amplía y precisa a través de la polémica que mantuvo con las posiciones idealistas y realistas (capítulo cinco). Al principio, Dewey polemiza con el idealismo dada su cercanía inicial con Hegel. Con el paso del tiempo es, sin embargo, del realismo de lo que necesita distanciarse. Nuestra pretensión es mostrar que las críticas que realizó tanto a unos como a otros comparten un punto de partida que Dewey cree rechazado por ambas tradiciones. Dewey quiere recuperar frente a ellas el carácter genuinamente transformador y conformador de la inteligencia en el conocimiento. Ésta no puede, pues, interpretarse como una adaptación pasiva al medio ni es un órgano de descubrimiento de realidades que están ahí, con independencia de que estas sean captadas mediante los sentidos o la razón. Pero Dewey tampoco niega de manera absoluta ambas tradiciones. Quiere recuperar de ellas los elementos que son compatibles y apoyan la nueva interpretación instrumental que está ofreciendo: el carácter práctico o moral de determinadas formas de idealismo y la aceptación ingenua de la realidad de algunas formas de realismo.

Esto pone de manifiesto la necesidad de aclarar el lugar de los valores en el seno de la investigación (capítulo seis). La tesis central del pragmatismo es, desde luego, el carácter práctico de todos los juicios. Pues bien, sobre este carácter práctico es sobre el que se asegura la continuidad entre ciencia y moral. Ambos comparten así una misma estructura, la estructura de la acción inteligente, que permite rechazar a la vez la negación de la cognitividad de los valores morales y la presunta existencia de estos en un mundo diferente, lejano o extraño a las realidades naturales. Verdad y bondad se dan la mano en el propósi-

to de transformación práctica del mundo. Se trata de una nueva manera de fusión de ambos valores sobre unos presupuestos diferentes de los marcados por la tradición.

Por último, si lo que Dewey pretende es mostrar la continuidad entre las distintas esferas de la experiencia a través de un análisis de la inteligencia, éste quedaría incompleto si no incluyéramos en el mismo el fenómeno estético. Ciencia, arte y moral se funden como distintos aspectos del acto genuino de la inteligencia humana: el acto creador presente en toda experiencia propiamente dicha.

Si, como ya señalamos, el pensamiento emerge de situaciones que son problemáticas, que presentan aspectos inciertos, el valor de sus propuestas ha de medirse por la capacidad que demuestran para transformarlas y por las consecuencias que de las mismas se siguen. De acuerdo con este criterio pragmatista, en la tercera parte de nuestro trabajo habremos de juzgar la manera que Dewey tiene de entender la inteligencia por las implicaciones y consecuencias que se siguen de su teoría de la acción inteligente.

La teoría de la investigación mostrará que la inteligencia es siempre situacional, contextual, que el pensamiento se debe a una circunstancia siempre concreta y determinada y que éstos son caracteres generales de la experiencia humana. Pero si queremos hacer del pensamiento una dimensión objetiva y real, se ha de sostener que esos caracteres no son propiedad de la subjetividad humana, no son "sólo experiencias", sino que son rasgos de la realidad. Por ello, para Dewey, lo real tiene cualidades objetivas aunque siempre caracterizadas por su carácter relacional ("transaccional"), temporal, múltiple y cambiante. Es la mezcla de lo recurrente y lo azaroso lo que hace y define el verdadero papel de la inteligencia. Si la inteligencia tiene verdadera significación, si su poder moldeador y configurador de la realidad pretendía ser verdadero ello sólo es posible sobre una ontología emergentista y contingentista, una concepción dinámica y transformacional de la naturaleza (capítulo siete). De otro modo, cabría decir que la teoría de la acción inteligente exige una ontología que haga posible y real la creatividad. No se trata de proveer de fundamento metafísico a su concepción de la inteligencia sino de ser consecuente con su interpretación de la inteligencia humana puesta de relieve, como ya hemos mencionado, a través de la práctica y de la ciencia que los hombres han ido desplegando a lo largo de la historia. La metafísica de Dewey no es la respuesta que este da a los problemas que se había planteado, sino la consecuencia de haber adoptado determinada respuesta. En este sentido, es necesario y no accidental que situemos el capítulo dedicado a la metafísica en la tercera parte, y no en la segunda, pues de lo contrario habríamos caído en el mismo error que Dewey había estado intentando denunciar: la concepción de la metafísica como una explicación causal del orden del mundo. Al hacerlo así queremos poner de relieve que una descripción de la realidad en tanto que globalidad no es incompatible con la crítica a la metafísica que Dewey había realizado y que quedará trazado en el capítulo segundo de nuestro trabajo.

Al hablar de la inteligencia, del conocimiento o de la realidad iremos mostrando cómo Dewey elabora una filosofía que, frente a las anteriores, se sitúa en el terreno de la acción. Pero lo que singulariza en verdad la posición de Dewey es que su teoría de la investigación y de la inteligencia humana es ya en sí misma una teoría de la transformación social. No se trata de una prolongación de su teoría de las que extraemos sus consecuencias como si de un apéndice se tratara. La teoría de Dewey supone que todo conocimiento y todo juicio son intrínsecamente un modo de la acción y, en tanto que tal, social; que el criterio de verdad es un problema político, y que el crecimiento de la inteligencia, de la ciencia y de

la democracia no son sino distintas maneras de mirar un mismo proceso de enriquecimiento de la experiencia humana. Como en los otros ámbitos de su filosofía la posición de Dewey sobre teoría política es experimental. Ello significa el rechazo por parte de Dewey de toda teorización que pretenda tener la verdad sobre la experiencia con anterioridad o independencia de la misma. Dewey muestra (capítulo ocho) cómo todas las teorías anteriores han arrancado del mismo punto de partida intelectualista y racionalista de pretender guiar la acción social y política desde fundamentos o causas últimas. Pero el rechazo de las teorías anteriores no supone la invalidez de todas sus posiciones. Antes bien, Dewey quiere recuperar los elementos valiosos que cada una de ellas tiene, quiere recuperar el espíritu liberal, reinterpretando los valores de la libertad, del individualismo y de la inteligencia bajo una nueva dimensión exenta de las pesadas cargas metafísicas y ahistóricas con las que surgió. El nuevo liberalismo no ha de ser uno que oponga al individuo frente a la acción social. Por otra parte, aún cuando los avances científicos y técnicos parecen haber deshecho el sentido comunitario, Dewey ve en ellos también la posibilidad de la formación de un nuevo público, de una ciudadanía participativa, de una colectividad ilustrada y guiada por un espíritu y una mentalidad científica que conforme sus opiniones sobre la base del diálogo. El ideal en el que se funde el desarrollo del individuo y de la colectividad es el de la democracia. Para Dewey se trata no tanto de una forma de organización social, aunque ello lo implique, cuanto un ideal moral, una forma de vida, una manera de estar instalados en la realidad que supone el verdadero despliegue de las capacidades individuales, de los individuos en su singularidad, y es, al tiempo, la realización de una verdadera comunidad. El rasgo esencial de la democracia es la construcción colectiva y participativa de los significados en un régimen abierto y plural. Ello supone el rechazo de la cultura de expertos hecha posible para Dewey por la manera en que el avance de la ciencia, pero sobre todo el de las ciencias sociales, iban a incidir en el proceso de profundización en la democracia. Dewey establece una relación de realimentación mutua entre la existencia de un público democrático y el científico social. El eje de esta nueva cultura científica de la ciudadanía radica, según Dewey, en la educación, a la que considera la principal posibilitadora de la extensión de los nuevos hábitos, de las nuevas actitudes acordes con la democracia. La educación, transformada por las nuevas ciencias sociales, supone el elemento clave de la posibilidad de conciliación de lo individual y lo social. De este modo, Dewey ocupa una posición singular en teoría política al elaborar una síntesis superadora tanto de las teorías liberales como de las comunitaristas, adoptando lo mejor de cada una sin tener que suscribir los compromisos ontológicos que aquellas suponían. Lo verdaderamente novedoso de la posición de Dewey es que defiende que la democracia es el único régimen político coherente y compatible con una teoría de la realidad contingente, fragmentaria, con la convicción de que no hay normas ni principios externos.

Nuestro análisis de la obra de Dewey tiene, antes que nada, el propósito de mostrar cómo, a su entender, la crítica de las grandes teorías metafísicas, de las filosofías omnicomprensivas y sistemáticas, no supone la desaparición de la filosofía en el sentido tradicional de perspectiva globalizadora y totalizadora. Lo que tratamos de mostrar (capítulo nueve) no es sólo que Dewey entendió que era posible defender los valores de la Ilustración y ser al mismo tiempo un crítico de la metafísica, sino subrayar también que Dewey hizo ya filosofía de esta nueva manera. El mérito de Dewey es que el rechazo de la adopción de principios y de fundamentos no supone el abandono de la dimensión crítica. Falta de una

fundamentación trascendental, la justificación de la necesidad de la filosofía proviene de su capacidad, mediante el cultivo de la reflexión, de ser crítica denunciando el aislamiento de los saberes y de servir de mediación entre los distintos ámbitos de la experiencia humana, contribuyendo a la transformación social en el sentido de profundizar en la democracia. Acabada la tarea de la filosofía como epistemología, situar la filosofía en el ámbito de la acción supone definir su función como una propuesta pedagógica y de transformación social. De este modo, hace aparecer a la filosofía como una exigencia ineludible de una sociedad plural y democrática donde conviven distintas formas de vida.

PRIMERA PARTE:

LOS ANTECEDENTES

## CAPÍTULO 1. SITUANDO A DEWEY

La historia de filosofía sitúa en los orígenes del pragmatismo principalmente a Peirce, James y Dewey, y en menor medida a autores como G.H.Mead, Schiller, y otros. Este movimiento, que tuvo su momento de mayor esplendor en las dos primeras décadas del presente siglo en EEUU, permaneció interrumpido hasta los años setenta, encontrando hoy su desarrollo en un núcleo de autores americanos con distintas preocupaciones; así Quine, Davidson y de manera más llamativa, R. Rorty.

Thayer, en su acreditado análisis del desarrollo histórico del pragmatismo, y después de recordar que durante los años veinte en EEUU Dewey pasaba por ser el principal filósofo americano<sup>1</sup> y el pragmatismo el movimiento filosófico en boga en las universidades y el mundo intelectual americano, se pregunta:

¿Por qué en los años cuarenta el pragmatismo fue tan rápidamente eclipsado por los movimientos del positivismo lógico y de la filosofía analítica? El cambio fue tan radical que una década más tarde el pragmatismo no era siquiera una materia respetable ni de interés en la mayoría de los departamentos de filosofía<sup>2</sup>.

Sin pretender una respuesta completa a la cuestión planteada, sí parece de interés resaltar algunos de los factores que incidieron en el declive del pragmatismo y que nos ayudarán "a entender mejor tanto las razones de ese declive como las del escaso interés que entonces y aun hoy suscita en Europa la filosofía de J. Dewey".

El mismo Thayer apunta que una cierta atracción inicial y una serie de coincidencias entre pragmatismo y empirismo lógico terminaron por ser fatales para el decurso histórico de aquél. Ambos tenían en común el "reconocimiento del papel de la ciencia frente a otros modos de conocimiento y su papel en la transformación de las condiciones de la civilización moderna, así como lograr un mayor entendimiento de la unidad e interrelación entre las ciencias"<sup>3</sup>. Esta serie de coincidencias llevó a algunos a identificar el pragmatismo con lo que no era más que un elemento parcial del mismo formulado por Peirce, a la postre no de los más relevantes, y, además, malentendido. De este modo, pasó por pragmatismo un criterio de adjudicación de significados por el que una sentencia sólo tenía sentido si era posible responder a la pregunta por sus consecuencias verificables. Al mismo tiempo, las propuestas centrales de James o del propio Dewey, empezaron a pasar totalmente desapercibidas. Visto así, poco o nada nuevo tenía que añadir al positivismo lógico.

---

<sup>1</sup> Como detalle significativo de ello está el que en Diciembre de 1904 fue nombrado presidente de la Asociación Americana de Filosofía.

<sup>2</sup> Thayer (1968), p 559.

<sup>3</sup> Thayer (1968), p 561.

A lo largo de nuestro trabajo iremos mostrando la lejanía en numerosos puntos de ambos movimientos; pero, ya de entrada, mencionaremos como sintomática la doble relación, de afinidad puntual y de distancia real en cuanto al espíritu y los contenidos, de Dewey con el positivismo que se pone de manifiesto en su rechazo inicial y posteriormente matizada y condicionada participación en la Enciclopedia de la ciencia unificada. Dewey, invitado a colaborar en dicha Enciclopedia, se niega a tomar parte hasta tener garantías de que ello no suponía aceptar el atomismo y el fenomenalismo<sup>5</sup>.

En todo caso, el situar al pragmatismo en las cercanías del positivismo lógico ha lastrado de manera decisiva la recepción de la obra de los pragmatistas. Esta mala interpretación, y sus nefastas consecuencias para el devenir del movimiento, se acentuaron e hicieron especialmente notorias en el contexto europeo. H. Joas<sup>6</sup>, en un esclarecedor artículo sobre el tema, analiza la historia del malentendido que el pensamiento alemán generó sobre el pragmatismo americano. La errónea recepción del pragmatismo data del comienzo mismo, de la traducción al alemán de la obra de James en el año 1908. En ese mismo año se celebra el Congreso Internacional de Filosofía en Heidelberg, en el cual el pragmatismo se convierte en el centro del debate. Pero la polémica sobre el pragmatismo que allí se levantó fue muy limitada, tanto por referirse únicamente a W. James, como por la interpretación que se ofrece del mismo, identificando el pragmatismo con la teoría de la verdad entendida como utilidad. El Congreso puso de manifiesto, a juicio de Joas, cómo y hasta qué punto no se había leído a los autores pragmatistas de primera mano, como queda de manifiesto en el anecdótico, pero muy significativo hecho, de que el nombre de Peirce fue mal escrito una y otra vez<sup>7</sup>. Naturalmente, como el propio Joas señala, no toda la culpa de esta malinterpretación fue de los pensadores alemanes. También el propio James contribuyó a ello debido a ciertas expresiones desafortunadas, o cuando menos bastante ambiguas, con las que matizó su posición sobre la verdad.

Por lo demás, se terminó por remitir todas las posibles aportaciones de los pragmatistas a fuentes europeas, negándoles, por tanto, toda originalidad. El pragmatismo apa-

---

<sup>5</sup> El escrito con el que Dewey terminó por contribuir a la Enciclopedia TV aparece en LW 1. En la introducción a dicho volumen, S. Cahn nos explica cómo a pesar de la oposición de Dewey a los positivistas aceptó colaborar en la Enciclopedia de la Ciencia Unificada. La historia narrada por Nagel muestra que es la simpatía hacia Neurath y las dotes de persuasión de este la que le lleva a redactar TV.

"Acompañé a Neurath y Sidney Hook cuando ellos se reunieron con Dewey en su casa. Neurath tenía dificultades en conseguir la participación de Dewey en la Enciclopedia. Dewey tenía una objeción -había muchas otras, pero esta es la única que quiero mencionar aquí- a la invitación de Neurath. La objeción era que puesto que el Positivismo Lógico suscribía la creencia en los hechos o proposiciones atómicas, y puesto que Dewey no pensaba que hubiera tales cosas, él no podía contribuir abiertamente a la Enciclopedia.

Durante esta época Neurath hablaba un mal inglés, y sus intentos de explicar su versión del Positivismo Lógico no tuvieron mucho éxito. Cuando él tomó conciencia de que sus esfuerzos para explicarse no le conducían a ninguna parte, se levantó, elevó su mano derecha como si estuviera haciendo un juramento en un juicio, y solemnemente declaró: "prometo que no creemos en las proposiciones atómicas". Este pronunciamiento hizo que Neurath consiguiera sus propósitos. Dewey aceptó escribir la monografía y finalizó diciendo: "bien, debemos celebrarlo", y trayendo una bebida brindaron". (LW 13:x-xi)

<sup>6</sup> Joas, H. (1992).

<sup>7</sup> Ibidem. p 117.

receería, entonces, como un mal sincretismo de algunas posiciones previamente formuladas en Europa. De este modo, fue colocado junto a las corrientes vitalistas e irracionalistas; en especial, Nietzsche y Mach fueron vistos como sus predecesores. En resumidas cuentas, y siguiendo a Joas, antes de la Primera Guerra Mundial, la polémica sobre el pragmatismo no le hizo justicia, puesto que “fue ocultado y limitado a una burda interpretación como filosofía de la vida y de la verdad como utilidad”.

Pero es el trabajo de Scheler (*Conocimiento y Trabajo* de 1926) el más influyente en Alemania sobre el pragmatismo y del que dependen todas las interpretaciones posteriores del mismo como concepción instrumentalista de la verdad. En dicho libro Scheler distingue tres tipos de saberes: un “saber cultural” que sirve al devenir y desarrollo de la persona que sabe, un “saber de salvación” respecto de “el devenir del mundo y (tal vez) el devenir atemporal de su máxima razón de existencia y su misma forma de ser”, y por último, el “conocimiento de dominio o rendimiento”, el del dominio práctico hecho posible por el conocimiento que proporcionan las ciencias positivas. Pues bien, a juicio de Scheler “este último objetivo es el que constituye de forma singularmente unilateral, incluso excluyente, el objetivo de la teoría del pragmatismo”<sup>7</sup>. El pragmatismo, según su punto de vista, no tiene en cuenta y supone el descrédito del saber cultural y del de salvación. En aquellos casos en que sí parece ocuparse de esas dos formas de saber lo hace “invirtiendo los niveles de orden de los bienes intelectuales”<sup>8</sup>. Para Scheler el gran defecto de Occidente es haber dejado de lado la resolución de los problemas del mundo vital para centrarse en el dominio externo de la naturaleza:

Positivismo y pragmatismo sólo son las formulaciones filosóficas honestas y muy unilaterales de ese estado real de la cultura neoccidental. Sin percatarse de ello en la mayoría de los casos, ambos transforman la ciencia del trabajo en el único saber posible<sup>9</sup>.

El juicio de Scheler sobre pragmatismo contienen importantes errores de apreciación poniendo de relieve que se trata de una lectura superficial que ignora tanto las otras obras de James, en especial las dedicada a la religión, como las de J. Dewey quien se había ocupado de los problemas de educación durante años, y a la altura del libro de Scheler había ya publicado *Democracia y Educación* (1916).

En el mismo sendero de esta deformación del pragmatismo por medio de su identificación con el positivismo encontramos la lectura realizada por los autores de la Escuela de Frankfurt. En 1941, H. Marcuse realiza una crítica de la *Theory of Valuation* de Dewey como un medio para analizar la función social del positivismo. La acusación al positivismo, y con él a Dewey, es la de que refleja una teoría y una realidad que se ha rendido a la autoridad de los hechos, a la observación de los cuales habría subordinado la razón. El punto central de la crítica reside en que no hay posibilidad bajo la luz del positivismo de exami-

<sup>7</sup> Ibidem. p 124

<sup>8</sup> Scheler (1926), p 40.

<sup>9</sup> Ibidem. p 40.

<sup>10</sup> Ibidem. p 41.



nar, de verificar fines y deseos. La ausencia de un estándar de razón que esté más allá de lo dado implica que no hay forma de examinar qué fines y deseos son racionales y cuáles no. Según la perspectiva de Marcuse no hay, por consiguiente, forma de decidir si, por ejemplo, los objetivos fascistas son más o menos racionales. Para Marcuse los valores son buenos y razonables más allá de todo contexto. Si no se realizan, quien es refutado no son los valores, sino el mundo. Esto es, toda crítica de la realidad supone una razón normativa, en sus palabras, utópica, desde la que poder criticar el presente. Es necesario un elemento trascendental desde el que juzgar lo empíricamente dado.

La crítica de Marcuse a Dewey revela numerosos malentendidos sobre la posición de éste. De entrada, lo más sorprendente es la acusación de la imposibilidad de examinar los fines, como si estos estuvieran ya dados. La idea de que no existe lo “empíricamente dado”, y que, por tanto, no hay fines que se puedan presentar como deseos ya establecidos es una de las ideas centrales de Dewey. En especial en el escrito que Marcuse examina, *Theory of Valuation*, dicha idea es reiterada una y otra vez por Dewey debido, probablemente, a su interés en desmarcarse de las posiciones irracionalistas y emotivistas en el campo de los valores, dado el contexto en que aparece la obra: La *Enciclopedia de la ciencia unificada*. Por lo demás, la distancia con los frakfurtianos se hace patente en el artículo de Marcuse, puesto que frente a la necesidad de una razón utópica la tesis de Dewey es que no sólo no la necesitamos, sino que dicho modo de conceptualizar la razón resulta un obstáculo para realizar la labor crítica racional.

Con todo, la obra más relevante y que más influencia tuvo en la imagen del pragmatismo que se extendió por toda Europa fue la *Crítica de la Razón Instrumental*. En ella Horkheimer considera “al pragmatismo como una expresión genuina del movimiento positivista” al identificar “la filosofía con el cientifismo”<sup>11</sup>. En general, Horkheimer señala al positivismo y al pragmatismo como un escalón más en el proceso de progresiva subjetivización y formalización de la razón que conduce a abandonar las finalidades y propósitos de la acción humana a un decisionismo irracionalista. Se trataría, a su entender, de una teoría expresiva de la razón entendida como cálculo, como optimización de los medios para unos fines dados y determinados previamente:

La formalización de la razón tiene consecuencias teóricas y prácticas de vasto alcance. Si la concepción subjetivista es fundada y válida, entonces el pensar no sirve para determinar si algún objetivo es de por sí deseable. La aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestros actos y nuestras convicciones, los principios conductores de la ética y de la política, todas nuestras decisiones últimas, llegan a depender de otros factores que no son la razón<sup>12</sup>.

Ya señalamos, a propósito de la crítica de Marcuse, lo desatinado de esta interpretación, dada su distancia con la forma en que Dewey se manifestó sobre los fines de la acción humana. Tanto ésta, como la acusación de cientificismo que Horkheimer hace recaer sobre Dewey adjudicándole la pretensión de “convertir la física experimental en el

---

<sup>11</sup> M. Horkheimer (1973) p 55, nota 29.

<sup>12</sup> Ibidem. p. 19.

prototipo de toda ciencia"<sup>11</sup>, son producto de la superficial identificación del pragmatismo con el positivismo que revela que se hizo una lectura descuidada y cargada de prejuicios de los primeros pragmatistas.

Si bien la *Crítica de la Razón Instrumental* refleja errores de apreciación importantes en la lectura de las obras de Dewey, no todo en ella es producto de la parcialidad y falta de atención mencionadas. Algunas de las críticas a Dewey reflejan posiciones correctas acerca de él, al tiempo que revelan diferencias de fondo que hace que podamos afirmar que nos encontramos ante posiciones filosóficas bastante diferenciadas. Un punto de especial oposición es la postura que ambos autores tienen sobre la naturaleza del pensamiento y su conexión con la acción humana, aspecto central dentro de la obra de Dewey. Al respecto, Horkheimer señala:

...la propensión moderna a traducir todo pensamiento en acción o en una activa abstinencia de la acción constituye uno de los síntomas de la crisis cultural contemporánea. Vale decir: la acción por la acción no es de ningún modo superior al pensar por el pensar, sino que este más bien la supera. Tal y como se la entiende y practica en el ámbito de nuestra civilización, la racionalización progresiva tiende a aniquilar precisamente aquella substancia de la razón cuyo nombre se invoca en favor del progreso<sup>12</sup>.

Tanto el diagnóstico sobre los males de nuestra civilización como sus soluciones van por caminos contrapuestos. Mientras Horkheimer considera el desprestigio de la teoría y de la contemplación como expresión del triunfo de la actividad instrumental, de los medios sobre los fines, Dewey, como tendremos ocasión de ver más adelante, entenderá que la crisis de la civilización reside justamente en el residuo intelectualista y teoreticista que hace separar medios de fines, que considera el pensar por el pensar como algo intrínsecamente superior a la actividad. De ahí que lo que el progreso requiere, para Dewey, es superar el dualismo pensamiento - acción, superación que sólo podrá ser lograda mediante una nueva interpretación de la naturaleza del pensamiento que lo sitúe en el terreno de la acción.

No sólo el peso de la errónea asociación con el positivismo ha erosionado el interés por el pragmatismo, y en concreto por la obra de J. Dewey. Desde sus inicios recae sobre la misma no ya la obvia señalización de tratarse de una filosofía americana, pues en definitiva americanos son sus autores, sino de americanismo en el sentido peyorativo de la palabra. Se trataría, según esta versión, de una filosofía que adopta como criterio el éxito, que se rige por el predominio de lo práctico y que es expresión del comercialismo y del espíritu de competitividad que ha triunfado en USA. Esta interpretación ha tenido, cuando menos, un efecto tan dañino para el pragmatismo como su asociación con el positivismo debido a su amplia repercusión. Joas alude a la existencia de prejuicios antiamericanos, forjados en el espíritu nacionalista alemán de la primera Guerra Mundial, como uno de los factores que imposibilitó aún más una comprensión correcta del pragmatismo. La convicción de la superioridad de la mente alemana, unida a la idea de que EEUU era un país superfluo y

---

<sup>11</sup> Ibidem, p 61.

<sup>12</sup> Ibidem, p 19.

banal, un país de mercaderes entregados al éxito comercial y económico, no podía dar de sí otra cosa que una filosofía que exaltara el triunfo fácil y el éxito; se trataría entonces de una "filosofía del dolar". Joas nos transmite algunos de los juicios que resultan expresivos de este espíritu, de esta mentalidad:

Estamos ante una nueva moda filosófica, esta vez de más allá del océano, del país del dolar. que debe ser considerado ideal de esta filosofía. Ésta degrada la verdad a utilidad, en una orientación espiritual semejante a la degradación de la moralidad a utilidad que ya en tiempos pasados se nos importó del país de los mercaderes". (Gutberlet 1908, p. 437) En esta interpretación el pragmatismo representa típicamente a América, es decir, a un país en el que los hombres son "degradados a esclavos de la materia, de la industria, o sea del dolar" (ibid. P.445). El oportunismo mezquino, el relativismo y el irracionalismo son los rasgos típicos del pragmatismo<sup>15</sup>.

Es la opinión de Scheler la que por lo demás consagra este punto de vista. Así, en *Conocimiento y Trabajo* señala:

De los tres ideales del saber que hemos expuesto, la moderna historia de Occidente y su anexo cultural cada vez más independiente: América, sólo ha cultivado sistemáticamente uno. En forma cada vez más unilateral, se ha dedicado casi exclusivamente a explotar las posibilidades de un saber especializado, tendiente a lograr una explotación racional de las posibilidades prácticas del mundo, aplicando esos conceptos en la estructuración de la planificación del trabajo<sup>16</sup>.

El hecho de que una serie de intelectuales europeos simpatizantes del fascismo se reclamaran a sí mismos como pragmatistas hizo que este prejuicio antiamericano lejos de desaparecer se fuera incrementando. El caso más destacado es el de Baungarten, quien cree encontrar similitudes entre el espíritu pionero americano y la ascensión del nacionalsocialismo, y semejanzas entre la débil democracia alemana y la limitada tolerancia liberal americana. Esta vía de interpretación es adoptada por otros autores del momento: Gehlen, Schelski, Lipps, Leman.

Siguiendo la interpretación de Joas, los intelectuales emigrantes alemanes en EEUU no abandonaron los prejuicios de la recepción del pragmatismo y de su lectura nazi. Antes bien, toda la teoría crítica sigue el mismo sendero. Los supuestos con los que emigraron permanecieron, y vieron en EEUU el triunfo del capitalismo puro, de la reducción positivista, del instrumentalismo utilitarista, de la pérdida de lo trascendente<sup>17</sup>. Todo ello hacía aparecer a la sociedad americana como un totalitarismo emergente. Horkheimer sigue en esto el juicio que ya Scheler formulara cuarenta años atrás. En la *Crítica de la Razón Instrumental* encontramos dicha acusación al pragmatismo. Horkheimer señala:

<sup>15</sup> Joas (1992) pp 119-120.

<sup>16</sup> Scheler (1926) p 40.

<sup>17</sup> Joas (1992) desarrolla esta opinión en otro artículo del mismo libro: "Die unterschätze Alternative. Amerika und die Grenzen der Kritischen Theorie" (p 96-114)

El pragmatismo, al (...) modelar todas las esferas de la vida espiritual según las técnicas de laboratorio, forma pareja con el industrialismo moderno, para el que la fábrica es el prototipo del existir humano, y que modela todos los ámbitos culturales según el ejemplo de la producción en cadena sobre una cinta sin fin o según una organización oficinesca racionalizada<sup>18</sup>

Y algo más adelante, refiriéndose a la filosofía del pragmatismo, señala:

Su filosofía refleja -con sinceridad que casi nos desarma- el espíritu de la cultura mercantil, de esa actitud precisamente que recomendaba "ser práctico", respecto a la que la meditación filosófica como tal era considerada la fuerza adversa<sup>19</sup>

Esta crítica no ha sido exclusiva de los filósofos frankfurtianos. R. Wetsbrook ha puesto de relieve cómo dentro de los mismos Estados Unidos la polémica de hasta qué punto el pragmatismo es un reflejo del espíritu americano acompaña a aquél desde sus inicios. En primer lugar R. Bourne, en 1917 y en relación con la actitud de Dewey hacia la Primera Guerra Mundial, acusa al pragmatismo de defender un tipo de racionalidad meramente técnica que acepta acríticamente fines y valores<sup>20</sup> Pero es Lewis Mumford, quien, años más tarde, en un artículo titulado "The Pragmatic Acquiescence", retoma la crítica al pragmatismo como americanismo partiendo del caso de W. James. Según L. Mumford la filosofía de James era poco más que un retrato del espíritu de los pioneros americanos. Su valor era el de ser un "reportero", un reflejo de una época de los Estados Unidos, pero que carecía enteramente de una *Weltanschauung* que sirviera de reto o crítica a su cultura<sup>21</sup> En esta misma línea, L. Mumford ve en la filosofía de Dewey su aquiescencia al crudo utilitarismo de la cultura americana. Dewey habría hecho sucumbir los valores a expensa de los hechos, los fines a expensa de los medios, etc. El pragmatismo era, visto así, una manera de acomodarse a las circunstancias externas. Dewey respondió a Mumford en un artículo que tituló de la misma forma "The Pragmatic Acquiescence". En dicho artículo Dewey acusa a L. Mumford de aumentar y acrecentar un mito que, propagado en torno al pragmatismo y al instrumentalismo, encubre y no permite ver las ideas que estos pretendían defender (LW 3:145). A juicio de Dewey, toda verdadera filosofía es a la vez un reflejo y una crítica de su tiempo, y tanto en el pragmatismo en general, como en el instrumentalismo en particular, es posible encontrar ambas dimensiones. En el caso de W. James:

La atmósfera intelectual en la que se desarrollaba el trabajo de James llevó a tomar conciencia de que no sólo traía una *Welt- Anschauung*, sino una que era revolucionaria. (LW 3:149)

Si la filosofía de W. James reflejaba el espíritu pionero, Dewey entiende que el instrumentalismo es reflejo y crítica de la nueva era industrial y tecnológica, puesto que sin una comprensión de la ciencia y de la tecnología la crítica se vuelve externa y arbitraria. De ahí

<sup>18</sup> Ibidem, p 61.

<sup>19</sup> Ibidem, p 63.

<sup>20</sup> R. Westbrook (1991) pp 186-187.

<sup>21</sup> Ibidem p 381.

que el instrumentalismo justamente quiera señalar que ciencia y tecnología son instrumentos, si bien intrínsecos a los fines, no externos ni trascendentes a ellos.

Por lo demás, el debate sobre si el pragmatismo es la expresión filosófica de EEUU no es un debate carente de interés. Salvando posiciones extremas ya periclitadas que entienden la filosofía como mero reflejo social, sí cabe preguntarse qué conceptos filosóficos recogen mejor la posible novedad del espíritu americano frente al europeo. En todo caso, son diversos los autores que valoran de manera positiva la presencia de ese espíritu americano en la filosofía pragmatista, como por ejemplo, H.S. Thayer<sup>22</sup> o T.Z. Lavine<sup>23</sup>. En términos generales, y atendiendo a la observación ya mencionada del propio Dewey de que la filosofía es reflejo y crítica de la cultura, podemos decir que su americanismo radicaría en que, como otros intelectuales, como los fundadores, habiendo adoptado los ideales ilustrados heredaron asimismo un espíritu escéptico respecto de las soluciones colectivas y una especial sensibilidad a las características singulares que confluyen en la situación americana. Ello significa que, si bien el marco teórico europeo era el adecuado, las ideas requerían una especial adaptabilidad a cada situación específica. Así, las soluciones totalitarias no hicieron nunca su aparición dado el espíritu individualista con que se acometió la aventura americana. Esto explicaría su situacionalismo, su oposición a teorías omnicomprendivas y a las grandes soluciones colectivas. Pero Dewey es también, y ante todo, un crítico de la sociedad americana y del legado ilustrado. Es un crítico del individualismo a ultranza que, aunque hace imposible el avance de las soluciones totalitarias, tampoco facilita el avance hacia una sociedad más equilibrada.

Son posiblemente las palabras del propio Dewey las que mejor sirvan para situar la cuestión de manera acertada. Además del artículo ya mencionado, se ocupa de este problema en diversas ocasiones. Quizá sea en "The Development of American Pragmatism" donde mejor ha expresado su posición sobre este tema. De entrada, Dewey saca a la luz las raíces europeas de la filosofía americana. De la misma manera que la lengua, las leyes, las instituciones etc. han sido, desde su punto de vista, traídas de Europa y adaptadas a las nuevas condiciones de vida, también el pensamiento americano es fruto de una readaptación del pensamiento europeo que toma en cuenta los rasgos distintivos del medio en que se desarrolla la vida americana. Sin embargo, ello no significa adoptar los aspectos más negativos de la cultura americana. Por el contrario, ésta se traduce en una concepción del mundo y de la realidad que se hace patente en los caracteres de fondo de su filosofía y de la del pragmatismo en general:

El instrumentalismo mantiene, en oposición a tendencias contrarias en el medio americano, que la acción debería ser inteligente y reflexiva, y que el pensamiento debería ocupar una posición central en la vida..

Está más allá de toda duda que el carácter progresivo e inestable de la vida y la civilización americana, ha facilitado el nacimiento de una filosofía que considera que el mundo está en continua formación, donde todavía hay lugar para el indeterminismo, para lo nuevo y futuro. Pero esta idea no es exclusivamente americana, aunque las condiciones de la vida americana han ayudado a tomar conciencia de esta idea. (IW 2:19)

---

<sup>22</sup> Thayer (1968)p 446

<sup>23</sup> T.Z. Lavine (1985) p. 366.

La concepción pragmatista de un mundo plural, abierto, contingente, etc., bien puede ser tomada como expresión del singular carácter multicultural, emprendedor y abierto del origen de la cultura americana.

A los factores ya señalados, habría que añadir el prejuicio que sobre los autores pragmatistas puede haber caído por el uso peyorativo que el propio término tiene en determinados usos coloquiales vinculando el vocablo "pragmático" con el de "práctico" en el sentido utilitario y material de la palabra. El propio Dewey se hizo eco en diversas ocasiones de esta crítica:

Muchos críticos se han apresurado con la asociación obvia de las palabras práctico y pragmático. Ellos han asumido que la pretensión es limitar todo conocimiento, filosófico incluido, a promover la "acción" entendiendo por la acción o bien sólo algún movimiento corporal, o aquellos movimientos corporales que conducen a la preservación y mayor bienestar del cuerpo. (NRP, MW 10:43-44)

En cualquier caso Dewey pretendió diferenciar el significado filosófico de dicho término del que suele ser más común. En este sentido, y defendiendo el uso que W. James hizo del término pragmatismo, señaló:

Una de mis primeras impresiones es que M. Benda está usando el término "pragmático" de manera imprecisa para referirse a todo movimiento que tiende a poner toda oportunidad inmediata y de estrechas miras -en el sentido de beneficio, sea económico, político o personal- por encima de toda otra consideración. Puesto que el "pragmatismo" es un término filosófico específico teniendo un significado definido que no tiene nada en común con el uso ya mencionado, este uso impreciso indicaría también un impreciso sentido de responsabilidad intelectual. (LW 15:19)

El malentendido sobre el significado de lo práctico se extiende hasta el criterio de verdad pragmatista. De esta forma, a menudo se ha entendido que para el pragmatismo el criterio de verdad dependía de las consecuencias, que eran medidas en función de la satisfacción personal o del éxito individual. Aparecería así el pragmatismo como una suerte de utilitarismo individualista que sacrifica los conceptos y la razón en aras del individuo, sus intereses y placeres. Ya tuvimos ocasión de señalar, anteriormente, la presencia de esta interpretación desde el comienzo mismo de la recepción alemana del pragmatismo. Es también Horkheimer quien mejor expresa este punto de vista:

...los padres del pragmatismo convirtieron la satisfacción del sujeto en criterio de verdad<sup>24</sup>.

El propio Dewey consideró éste uno de los malentendidos más persistentes que han pesado sobre el pragmatismo. Tanta relevancia le concedió que en el año 1916 publicó una nota añadida a EEL en la que intentaba aclarar la confusión levantada por sus críticos respecto al término "práctico":

---

<sup>24</sup> Horkheimer (1973) p 62

Las habituales asociaciones levantadas por la palabra "pragmático" han sido más fuertes que la más explícita y enfática afirmación que cualquier pragmatista ha sido capaz de hacer. Pero yo de nuevo afirmo que el término "pragmático" significa solamente la regla de referir todo pensamiento, toda consideración reflexiva, a las consecuencias medidas en una evaluación final. Nada se dice acerca de la naturaleza de las consecuencias; ellas pueden ser estéticas, o morales, o políticas, o religiosas en cualidad -o cualquier cosa que se considere.(EEL, MW 10:366)

La crítica a los deseos dados o previamente establecidos, la naturaleza social del yo, el concepto así mismo social de inteligencia, son algunas de las tesis importantes que Dewey expresa profusamente y que esta crítica ignora.

A las dificultades ya mencionadas se añaden otras que provienen del estilo de escritura del propio Dewey que tampoco parecen haber favorecido el interés por su obra. Son diversos los argumentos y enfoques adoptados por los críticos sobre el "problema del estilo" de Dewey.

Para algunos se trata de un problema de contexto. En una coyuntura histórica en la que la filosofía se hace más académica, más técnica, Dewey opone su voluntad de hacer la filosofía clara y accesible. Ahora bien lo que se entiende por claro y riguroso difiere según el punto de vista que se adopte. Hay que tener en cuenta el hecho de que el lenguaje filosófico de la época era el lenguaje del empirismo británico, y el lenguaje de Dewey, fuertemente influenciado por el idealismo, no era familiar a los lectores del momento. Así Tiles indica:

Uno puede decir que la claridad y rigor empezaron a ser valores importantes -aunque los analistas lógicos y lingüísticos persiguieron a su vez una concepción bastante diferente de lo que contaba como claridad y rigor- y como consecuencia Dewey sufrió, puesto que éstas no eran sus virtudes<sup>25</sup>.

Lo que Dewey entiende por claridad y rigor dista mucho de los criterios formales impuestos por el positivismo. Bajo esta perspectiva hay que entender también su rechazo a realizar exposiciones apoyándose en el lenguaje formal, tal y como se hace patente en su lógica. S. Toulmin<sup>26</sup>, por su parte, está de acuerdo en resaltar que su estilo discursivo, en una época en la que predominaba la formalidad y el rigor lógico, operó en su contra. Más aún, Toulmin enfatiza que la profundidad de los planteamientos de Dewey no parece quedar reflejada en su lenguaje por lo accesible y coloquial del vocabulario que utiliza. La ausencia de un lenguaje oscuro o técnico, además del hecho de ser americano, explicaría según Toulmin, el que no se hubieran tomado más en serio sus ideas. Las categorías de "a la mano" de Heidegger, los "juegos de lenguaje" de Wittgenstein eran ideas ya presentes en la filosofía de Dewey que no han sido reconocidas. Thayer, en esta misma dirección, apunta también a la falta de adecuación entre el contenido de su filosofía y su modo de expresión. Así:

Una de las principales razones para explicar el difícil y tortuoso modo de expresar las ideas de Dewey en sus escritos, es su absoluto rechazo a explorar los problemas

---

<sup>25</sup> J.E. Tiles. "Introduction: Nature, Knowledge and Naturalism". *Critical Assessments*. Vol. 4, pág. 1

<sup>26</sup> S. Toulmin. LW 4:xi-xiii.

filosóficos en el lenguaje más familiar y usual del filosofar tradicional. Para Dewey ese lenguaje y esos procedimientos, a pesar de su aparente razonabilidad como los modos aceptados de expresión filosófica, son vehículos peligrosos: si se usan los choques metafísicos o epistemológicos llamados "problemas" son inevitables...

Este rechazo a usar el lenguaje filosófico usual ha tenido su coste: se ha incurrido, a menudo, en problemas al dificultar la comprensión allí donde se demanda más claridad. Sin embargo, él parece haber pensado que merecía la pena comparado con el precio que tenía que pagar por el otro vehículo tan sutilmente preparado para el desastre<sup>27</sup>.

En resumen, la pretensión de Dewey de llegar a diversos tipos de audiencia, su estilo coloquial para alejarse de la filosofía técnica y académica que no podía llegar al gran público, el carácter innovador de sus propuestas o, sencillamente, la ausencia de un buen estilo de escritura, son distintos argumentos que se han dado para justificar la incompreensión y malentendidos sobre su obra<sup>28</sup>.

La explicación del triunfo del empirismo lógico y el declive del pragmatismo tiene que ver no sólo con factores teóricos, sino sobre todo con situaciones históricas, sociales e intelectuales que condicionaron la evolución del pragmatismo. Ya hemos señalado cómo la errónea asociación de pragmatismo y nazismo en Europa, y no sólo en Alemania<sup>29</sup>, jugó un fuerte papel en contra del propio movimiento en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Por otro lado, y en lo que hace referencia a los Estados Unidos, esta misma situación de posguerra parece generar un clima verdaderamente pesimista sobre la dirección de la razón en los asuntos humanos, y fomentar la consideración de la filosofía como una disciplina altamente académica. De ahí los intentos de refundar la filosofía de manera autónoma, interna, desde sus propios cimientos. Ya lo indicamos a propósito del predominio del lenguaje y conceptos del positivismo, pero dicha consideración debe extenderse también a las relaciones entre filosofía y política. En este sentido, Westbrook<sup>30</sup> apunta al hecho de que las fuertes implicaciones de Dewey en movimientos sociales y políticos, la intrínseca vinculación que establece entre filosofía y política y, sobre todo, su insistencia en que la filosofía debía preocuparse de los problemas de los hombres hicieron decaer su reputación como filósofo debido al aislamiento y el tecnicismo en que cayó la filosofía americana. Jane Dewey<sup>31</sup> ha reconocido en su biografía la existencia desde muy temprano de esta preocupación en su padre:

Durante un tiempo la filosofía política de Dewey se desarrolló como una línea de pensamiento independiente de sus intereses filosóficos más técnicos. Fue inevitable que estas corrientes se fundieran gradualmente en la mente de un hombre que creyó

---

<sup>27</sup> Thayer (1980) pp 173-174.

<sup>28</sup> Una exposición de distintos argumentos respecto al estilo de Dewey se puede encontrar en L.Hickman(1990) p 5.

<sup>29</sup> Bastaría a este respecto mencionar que Mussolini citó, en 1926, a Sorel, pragmatista francés, y a W. James

<sup>30</sup> R. Westbrook (1991) cap 5.

<sup>31</sup> La biografía de Jane Dewey tiene el valor de haber sido guiada y aprobada por su padre, John. Jane Dewey (1939).



que la influencia de la escena social sobre la filosofía debería ser no solamente lo inconsciente inevitable, sino que debía suministrar el campo de prueba para averiguar la corrección de la teoría filosófica.<sup>52</sup>

Hasta aquí hemos tratado el pragmatismo como si de un movimiento uniforme se tratara. Algunas consideraciones parecen oportunas para matizar desde el principio la relación entre Dewey y el pragmatismo. En primer lugar, podemos considerar ciertamente a Dewey en el seno del movimiento pragmatista. Así lo han estimado no sólo los historiadores sino el mismo Dewey quien, explícitamente, acudió en defensa del movimiento en numerosas ocasiones en las que se consideró integrando parte del mismo<sup>53</sup>. Más aún, podemos considerar a Dewey el exponente más acabado de dicho movimiento puesto que sólo en él encontramos junto a las consideraciones lógicas, epistemológicas o metafísicas, un desarrollo de las implicaciones sociales, educativas y políticas que conllevaba dicha posición. Podemos justificar estas afirmaciones apelando a una doble perspectiva; la de los propios autores pragmatistas y la de quienes han estudiado y analizado la historia del pragmatismo. Empezando por éstos, para Thayer, si Peirce y el "Club Metafísico" suponen la formulación del pragmatismo y James le dio significado moral, es Dewey el que introduce y desarrolla la dimensión social e histórica y una interpretación global del conocimiento entendiéndolo como valoración, lo que a su juicio constituía el núcleo de la propuesta pragmatista<sup>54</sup>. Por su parte, C. West considera que si Peirce y James fueron los pioneros del pragmatismo americano, aunque sobre los hombros de Emerson, es con Dewey como alcanza "madurez intelectual, alcance histórico y compromiso político"<sup>55</sup>. Del mismo modo, W. Savery, al intentar situar a Dewey dentro del pragmatismo, ve a Peirce como el pionero, a James como el sucesor y el más completo y maduro desarrollo en Dewey. Sleeper, por último, se niega a ver a Dewey como complementario del trabajo desarrollado por los otros autores pragmatistas. Más bien entiende que Dewey rehace o reconstruye enteramente el pragmatismo. Sea como fuere, todos ellos coinciden en adjudicar a Dewey un papel prominente en el devenir del pragmatismo. Por otro lado, bastaría echar una mirada a los propios autores pragmatistas para cerciorarse de este punto de vista. Así Peirce, que estuvo básicamente preocupado por las cuestiones de índole lógica, se desligó bien pronto de los desarrollos que el pragmatismo adquirió en otros autores, hasta el punto de que para diferenciar su propia posición acuñó el término "pragmaticismo", un nombre, a su juicio, lo "bastante horrible como para que alguien se animara a raptarlo"<sup>56</sup>. James, por su parte, se centró en los desarrollos relativos a la epistemología, a la psicología y a la religión. A pesar de la diferencia de carácter y talante que le separaba de Dewey, ambos mantuvieron con él buenas

---

<sup>52</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>53</sup> Baste como ejemplos significativos: "What pragmatism means by practical" (1908, MW 4:98-115) o "The development of American pragmatism" (LW 2:3-22)

<sup>54</sup> Para estas ideas ver § 99 donde Thayer distingue dos fases en el desarrollo del pragmatismo, en la segunda de las cuales, la de desarrollo, estaría Dewey.

<sup>55</sup> C. West (1989), p. 6

<sup>56</sup> Extraído de R. B. Perry (1973) p. 285.

<sup>57</sup> El carácter y la personalidad de W. James es abordado extensamente por R. B. Perry en su obra ya citada *El pensamiento y la personalidad de W. James*.

relaciones intelectuales” y aceptaban formar parte de una misma corriente de pensamiento. Es el propio James quien en el Prefacio a *El significado de la verdad* y tras comparar los distintos enfoques que subyacen a su propia filosofía y las de Schiller y Dewey, reconoce que es la de éste último la que representa “el universo más amplio de los tres”, del que él se abstenía de dar explicación por la complejidad del mismo<sup>37</sup>. Por último, también G. H. Mead mantuvo estrechas relaciones personales e intelectuales con Dewey. Desde 1891 a 1894 impartió clases junto con Dewey en Michigan, y cuando se trasladó a Chicago se lo llevó con él. Dado que Mead se centró en áreas concretas del pensamiento y realizó un análisis riguroso de la socialidad, del proceso evolutivo, de la génesis del yo y sobre todo de la comunicación, cabe interpretar su obra como complementaria de la de Dewey, proporcionándole precisión a aquellos aspectos de la teoría que en Dewey permanecen demasiados genéricos. Aún cuando Dewey señaló a Mead como uno de los autores a los que debe su inspiración biológica, empírica y experimental, S. Ratner<sup>38</sup> ha mostrado que Dewey antes de conocer a Mead (en los *Outline*) ya había mostrado esta tendencia y aquél no habría venido sino a acentuarla. En todo caso, creemos que es Morris, profesor de Dewey, quien acertadamente expresa la relación entre ambas filosofías cuando declaró que “Dewey proporciona alcance y visión al pragmatismo, mientras que Mead le da profundidad y precisión científica”<sup>39</sup>.

Por otra parte pese a que Dewey siempre se sintió dentro del pragmatismo y a que nunca rehusó dicho término, siempre prefirió el término “instrumentalismo” en lo relativo a las cuestiones del conocimiento para definir lo que, sin duda, es su posición singular, queriendo mantener con ello la distancia con respecto a los otros autores pragmatistas. La adopción de este término ha extendido y ha acentuado sobre Dewey la imagen peyorativa del pragmatismo que vimos anteriormente, puesto que para los positivistas “instrumentalismo” señala un contraste entre lo conocido realmente y lo que es usado para obtener algo. De ahí que sus contemporáneos lo entendieran como servidumbre a las utilidades de carácter ordinario. Dewey protestó reiteradamente sobre el significado que se le solía atribuir al término. En concreto, en 1918, Dewey indica que se malentiende el significado del instrumentalismo cuando se confunde el plano formal de la función del juicio con el contenido del mismo:

Posiblemente el mismo término “instrumentalismo” sugiere que los juicios son acerca de instrumentos o medios; posiblemente llamar a un juicio de valor juicio práctico sugiere, en las implicaciones corrientes de la palabra práctico, la misma idea. Si es así, ambas sugerencias son bastante engañosas. La teoría instrumental del juicio no significa que el juicio es acerca de instrumentos; se refiere a la función de todo juicio en tanto que juicio, no al contenido de algunos juicios. (MW 11:7)

---

<sup>37</sup> El carácter y la personalidad de W. James es abordado extensamente por R. B. Perry en su obra ya citada *El pensamiento y la personalidad de W. James*. Para la relación de James con Dewey y la idea que hemos expuesto ver el Cap. XXXIII dedicado justamente a analizar dicha relación.

<sup>38</sup> W. James, *El significado de la verdad*, pp. 41-42.

<sup>39</sup> Ver la Introducción a LW 6 comentando el artículo de Dewey “G.H. Mead as I Knew Him”.

<sup>40</sup> Cita tomada de Sanchez de la Yncera (1994) p 54.

Esta confusión de planos sería la responsable de buena parte de la identificación del pragmatismo con el utilitarismo, con la filosofía del éxito, etc. Dicha consideración la hace Dewey extensible también al significado de la palabra "práctico". "Juicio práctico" no quiere decir juicio para la satisfacción de un fin dado, sino que se refiere al carácter que el juicio en tanto que tal cumple en la práctica, esto es, como mediación para la transformación de la práctica misma. De ahí que lo sucedido sea que se confunde práctico con técnico:

Pero yo intenté aclarar que por "práctico" quería decir lo que tiene que ser hecho, más bien que cómo completar algo ya dado como un fin satisfactorio. Los juicios acerca de medios, en tanto que no se introducen ellos mismos en el juicio acerca de la constitución de un fin o bien son, yo diría, técnicos más bien que prácticos; por lo cual yo quiero decir que nuestras investigaciones prácticas importantes conciernen a los fines y a los bienes. (MW 11:7).

Sin embargo, a pesar de todos los factores que hemos mencionado que han operado en contra del pragmatismo y que han contribuido a su declive, dicha tradición nunca desapareció del todo en EEUU. Seguidores del pensamiento de Dewey han continuado trabajando sobre su obra durante lo que podemos denominar "eclipse del pensamiento pragmático". Destacan las figuras de S. Hook o R. Bernstein (más conocido entre nosotros), además de otros filósofos que se han dedicado casi con exclusividad a la obra de Dewey como J. MacDermott o Boyd Bode.

Es a partir de los setenta u ochenta cuando se produce una recuperación más generalizada del interés por el pragmatismo y por sus postulados iniciales que se van abriendo paso en medio del peso de la mala interpretación que sobre el pragmatismo ha caído y de la que todavía hoy encontramos numerosos reflejos<sup>41</sup>. En el caso de Dewey, y en los EEUU, en los últimos años han surgido estudios y monografías que pretenden rescatar y actualizar el valor de su pensamiento. En otros casos, este renovado interés por el pragmatismo no proviene de la lectura y análisis de la obra de los primeros pragmatistas. Una buena parte de los autores que hoy se reclaman como pragmatistas lo hacen como consecuencia de un desarrollo lógico, interno, del movimiento analítico. Hablamos así de un proceso de pragmatización del análisis<sup>42</sup>, que permanece en buena medida ajeno a los planteamientos de los primeros pragmatistas y, en nuestro caso, ajeno a la obra de J. Dewey. Esta vuelta al pragmatismo a través del análisis resulta tanto más paradójica cuanto que fue justamente en la confrontación con el análisis como se produjo el "eclipse" del pragmatismo. El condicionamiento práctico, histórico y social del conocimiento humano, las manifiestas implicaciones éticas y políticas del desarrollo científico-técnico, la caída de la distinción analítico-sintético y el rechazo a las soluciones decisionistas en el campo de los valores humanos son algunas de las cuestiones que han ido, con el paso del tiempo, acercando el positivismo a un campo más cercano al del pragmatismo.

---

<sup>41</sup> Así, en un libro tan significativo como *Tras la virtud* de A. MacIntyre, se considera al pragmatismo como proporcionando en Estados Unidos "la misma clase de *preparatio evangélica* para el emotivismo que en Gran Bretaña provee el intuicionismo". A. MacIntyre (1987) p 91.

<sup>42</sup> Hay una extensa bibliografía sobre este tema. Baste como botón de muestra J. Nubiola *La renovación pragmática de la filosofía*. EUNSA, Pamplona, 1994.

Junto con la evolución interna del positivismo, el resurgir del pragmatismo se pone de manifiesto y se ve acentuado con la publicación de las ediciones críticas de las obras de los primeros pragmatistas. En lo que a Dewey se refiere es fundamental hacer alusión a la edición crítica de su obra. Esta edición destaca por el rigor, exhaustividad y extensión de la misma: 37 tomos y más de veinte mil páginas que suponen a la vez un reto y un aliciente para acercarse a la obra de Dewey y que contribuirá, sin duda, a aclarar los malentendidos que pesan sobre la misma.

Especial atención merece, sin lugar a dudas, dentro de este resurgir del pragmatismo la obra de R. Rorty, tanto por la actualidad y alcance de sus planteamientos como por el hecho de que, en este caso, sí nos encontramos con un autor que se proclama a sí mismo heredero de la filosofía de Dewey. El neopragmatismo de Rorty y su interpretación de la obra de J. Dewey ha sido contestado por un buen número de críticos que pretenden defender el legado de su obra frente a dicha interpretación. R. Bernstein, R. Sleeper, R. Westbrook, etc., han puesto de manifiesto la actualidad del pensamiento de Dewey, actualidad que quedaría justamente soslayada en la versión que del mismo nos ofrece Rorty.

En Europa, la obra de Rorty ha sido extraordinariamente difundida, siendo sin duda el autor que más ha contribuido a llamar la atención sobre el pensamiento filosófico de J. Dewey. Este reciente interés por el neopragmatismo no ha ido acompañado de un interés por la obra de los precursores, antes bien, son los epígonos los que parecen haber alcanzado hoy mayor difusión, y sus obras son profusamente leídas y citadas. La obra de Dewey parece, dentro del contexto europeo, especialmente relegada al olvido. El escaso número de publicaciones y de referencias sobre ella así lo atestiguan. De ahí que H. Joas, tras señalar la gran acogida y atención que en Alemania se dispensa a la obra de algunos pragmatistas, y de manera singular a R. Rorty, se pregunte todavía, aunque de manera retórica en su escrito, quién es J. Dewey<sup>6</sup>. Desde su punto de vista, el malentendido de la interpretación alemana al que ya hemos referenciado, no comienza a solucionarse hasta las obras de Apel y Habermas, con las que lentamente empieza a producirse una rehabilitación del pragmatismo. Aún así, a juicio de H. Joas, lo más espectacular de dicha recuperación

...es la permanente ignorancia sobre la filosofía de J. Dewey en Alemania. Ningún pensador de su talla intelectual ha sido, me parece a mí, tan sistemáticamente ignorado y silenciado como él<sup>7</sup>.

Así, Apel se sirve de Peirce y Habermas de G.H. Mead. Sin embargo, quien desarrolla la filosofía social en el pragmatismo, y es verdaderamente estimulante en dicho campo, es Dewey, que permanece, no obstante, excluido de sus planteamientos.

Joas asocia el prestigio y la atención de la teoría crítica con el declive de la tradición pragmatista. De ahí que, a su juicio, la reivindicación de la teoría social del pragmatismo pase por la crítica del mito levantado en torno a la teoría crítica; y ello porque pone de relieve la manera prejuiciada, carente de rigor intelectual, con que los emigrantes alemanes se enfrentaron a lo americano y al pensamiento americano. El descrédito del pragmatismo en Europa habría sido en buena parte debido a ello.

---

<sup>6</sup> H. Joas (1992) p 114.

<sup>7</sup> Ibidem, p 139.

En lo que hace referencia a España estaríamos ante las mismas consideraciones que hemos señalado anteriormente: una interpretación prejuiciada y sesgada del pragmatismo en general, y una ausencia casi absoluta de referencias a la obra de Dewey. Respecto de lo primero, bastaría poner como ejemplo las consideraciones que sobre el pragmatismo podemos encontrar en Ortega y Gasset, a pesar de que, si atendemos a sus planteamientos generales, podría haber encontrado numerosas afinidades entre su filosofía y dicho movimiento<sup>45</sup>. Así en *¿Qué es filosofía?*, y aún reconociendo que hay algo de verdadero, de genuino, en el pragmatismo, señala:

Con el simpático cinismo propio de los "yankees", propio de todo pueblo nuevo - un pueblo nuevo, a poco bien que le vaya, es un enfant terrible-, el pragmatismo norteamericano se ha atrevido a sostener esta tesis: "No hay más verdad que el buen éxito en el trato de las cosas". Y con esta tesis, tan audaz como ingenua, tan ingenuamente audaz, ha hecho su ingreso en la historia milenaria de la filosofía el lóbulo norte del pensamiento americano.<sup>46</sup>

Naturalmente, éxito quiere significar aquí, como Ortega se ha encargado antes de aclarar, "utilidad práctica". El prejuicio antiamericano y la tergiversada interpretación positivista, materialista y utilitarista del pragmatismo persiste en la mayoría de los manuales escolares de filosofía o ética que podemos consultar. Así, por poner un ejemplo reciente, se juzga que para el pragmatismo "el único principio válido consiste en saber bandearse en la vida, en acertar a triunfar dentro del orden social"<sup>47</sup>. Esta visión del pragmatismo sólo explicable por la ausencia de lectura de los textos originales de los pragmatistas se repite una y otra vez en dichos manuales.

Por lo que a la obra de Dewey hace referencia, lo más destacado es su ausencia, de la que es indicativo la imposibilidad de acceder a sus principales obras filosóficas en castellano, exceptuando las relativas a educación<sup>48</sup>, y la prácticamente nula existencia de bibliografía sobre su pensamiento filosófico<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> El desconocimiento de la obra de Dewey, y del pragmatismo en general, en España lleva a que no haya ningún estudio que ponga de manifiesto la vertiente pragmatista de la filosofía de Ortega, como sin embargo sí ha sucedido con la de Wittgenstein o Heidegger. Consideramos que sería posible encontrar numerosos y profundos puntos de encuentro entre ambos.

<sup>46</sup> Ortega y Gasset, J.: *¿Qué es filosofía?*. O.C.7, pág. 297. 1957

<sup>47</sup> A. M. Lopez Molina y J.J. Abad Pascual: *Filosofía*, ed. MacGraw Hill, 1995.

<sup>48</sup> En este sentido han sido recientemente reeditadas *Cómo pensamos* (1989) Ed. Paidós, o *Democracia y Educación* (1995) ed. Morata.

Lo que podríamos considerar obras filosóficas centrales fueron publicadas alrededor de los años cincuenta en el F.C.E. Así, *La búsqueda de la certeza* (1952), *Lógica: Teoría de la investigación* (1950), *La experiencia y la naturaleza* (1948). Dichas publicaciones no son accesibles desde hace años por estar agotadas.

<sup>49</sup> Dos excepciones merecen destacarse. Por una lado el trabajo de M. Catalán (1994) sobre la ética de Dewey, y el más reciente de A. M. Faerna (1996) en relación con la teoría del conocimiento pragmatista en el que se incluye un capítulo sobre Dewey.

## CAPÍTULO 2: EL PROBLEMA DE DEWEY. SU EXPRESIÓN FILOSÓFICA.

### 2.1.- *El problema de Dewey*

¿Hay unidad temática o metodológica en el pensamiento de Dewey? ¿Podemos encasillar su obra en alguna de las distinciones usuales en las que se suele dividir la filosofía? ¿Podemos diferenciar en él etapas que correspondan con la evolución de su pensamiento o con distintas posiciones teóricas que hubiera mantenido?

En la obra de algunos filósofos podemos distinguir un problema, un núcleo alrededor del cual ha girado su trabajo y sobre cuyo trasfondo toda ella se hace inteligible. No se trata en estos casos de simplificar ni uniformar el pensamiento de un autor ofreciendo una imagen inamovible y pétreo del mismo, sino de mostrar la preocupación, la motivación a la que en última instancia responde. Tampoco se trata de entender que toda la obra de un autor está contenida en la respuesta a una única pregunta. En el caso de Dewey, al menos, dicha pretensión carecería de sentido puesto que su trabajo se extiende a lo largo de un período de 71 años, desde 1882 hasta 1953. Dada la extensión de su obra, obviamente, se han tenido que producir cambios de énfasis, de interés y de perspectivas. Podemos encontrar distintos grados de intensidad en su compromiso teórico y práctico con la educación y la democracia, distinguir períodos de mayor preocupación especulativa y de mayor implicación práctica y política, períodos centrados en los análisis formales y lógicos y otros centrados en torno a cuestiones ontológicas o existenciales. Asimismo, también podríamos adoptar un criterio puramente cronológico, señalando un punto de partida inicial cercano al idealismo hegeliano y su progresivo alejamiento del mismo. Pero todas estas posibles divisiones serían fallidas para la pretensión de lograr una comprensión global de la obra de J. Dewey<sup>9</sup>, puesto que se perdería una perspectiva central, ese trasfondo último que liga toda la obra de Dewey, proporcionándole unidad y coherencia.

Una mirada a las declaraciones que el propio Dewey hizo sobre el sentido y motivación de su propia obra nos proporcionan una primera y certera aproximación. En el primero de sus escritos con tono autobiográfico, "From Absolutism to experimentalism", Dewey

---

<sup>9</sup> De hecho han sido escasos los intentos de establecer divisiones dentro de su obra. Sleeper (1986, p 16), Bernstein al comienzo de su monografía o Thayer (1968, p 165) concuerdan con la afirmación que aquí estamos sosteniendo.

La división de sus obras completas en Early, Middle y Later, tampoco corresponden a distinciones de contenido filosófico, como la propia editora de la obra Jo Ann Boydston reconoce:

Por esto, aunque todos los volúmenes fueron planificados en detalle desde sus inicios, la división en periodos "temprano", "medio" y "posterior" proviene más de un criterio de oportunidad que de significación filosófica dentro de la obra de Dewey.(LW. 17, Foreword, pág. xii)

ya señala que su obra no puede entenderse por referencia a ninguna disputa de carácter intelectual, lógica o filosófica, por más que las distintas lecturas de autores le hubieran influido en su pensamiento. Su trayectoria intelectual, de acuerdo por lo demás con su propia posición filosófica, no ha seguido el camino de los vericuetos internos del pensamiento, de la disputa analítica o dialéctica sobre determinados conceptos o posiciones teóricas, que según él caracterizaban a los filósofos profesionales, sino el de enfrentarse a situaciones que él había experimentado como problemáticas en su tiempo:

Las fuerzas que me han influido han venido de personas y situaciones más que de libros –no es que yo no haya aprendido, eso espero, mucho de los escritos filosóficos, sino que lo que yo he aprendido de ellos ha sido técnico en comparación con lo que me ha forzado a pensar sobre y acerca de alguna experiencia en la que me he encontrado comprometido.(LW 5:155).

De nuevo, en la réplica que, con motivo de su 80 cumpleaños, dirige a sus críticos<sup>2</sup> Dewey hace un balance de los “problemas que han dirigido el curso de mi pensamiento filosófico” (LW 14:6). Allí pasa revista a los distintos autores y corrientes de pensamiento que han influido en su obra para, inmediatamente después, señalar que su problema no era el del enfrentamiento del “idealismo versus realismo” (LW 14:8), sino problemas que habían emergido en su época y de los que él había hecho el centro de sus preocupaciones. Su problema era con qué instrumentos, de qué manera la filosofía ayudaba a esclarecer y transformar los problemas que interesaban al hombre común de su tiempo.

En realidad, ambas declaraciones no hacen sino confirmar lo que es una convicción general y sostenida a lo largo de la obra de J. Dewey. Es una de las tesis centrales de una de las principales obras de Dewey, QC, y también la idea directriz de uno de los más significativos artículos de Dewey en torno a la filosofía, “The Need for a Recovery of Philosophy” (NRP):

La filosofía se recupera a sí misma cuando deja de ser un mecanismo para tratar con los problemas de los filósofos y empieza a ser un método cultivado por los filósofos para tratar con los problemas de los hombres.(MW 10:46)

Durante mucho tiempo la filosofía no se ha ocupado de los problemas prácticos de los seres humanos relegándolos a un lugar secundario y accesorio. La crítica a una filosofía encapsulada, encerrada en sí misma, en problemas que son técnicos, abstractos, formulados en una jerga propia y específica ajena a los cambios, es una constante en la obra de J. Dewey, como tendremos ocasión de demostrar. Pero, ¿cuáles son esos problemas de la época, de la cultura contemporánea a los que Dewey considera que la filosofía debe responder? ¿Cuáles son los motivos y las preocupaciones que vertebran su pensamiento?

---

<sup>2</sup> *The Philosophy of John Dewey*, (1ª ed. 1939) editado por A. Schilpp, pretendió ser un homenaje a Dewey con motivo de su 80 cumpleaños. El libro formaba parte de una colección que pretendía ocuparse de los principales filósofos vivos encarando a cada filósofo con un conjunto de críticas a los que el propio autor respondería. El primero de los volúmenes publicados fue precisamente el dedicado a Dewey.

Ya vimos como en "Experience, Knowledge and Value" Dewey se proponía hacer un recorrido por su obra. En él señala dos motivaciones básicas:

Una de ellas es la consideración general y básica de que yo considero la filosofía de cualquier período como un reflejo de sus mayores logros, necesidades, conflictos y problemas. El otro (...) es un conflicto central para la comprensión de toda la filosofía occidental. Es la lucha entre la fuerza del poder científico técnico y la fuerza de la inercia de hábitos y creencias institucionalizados. (LW 14:8)

En realidad las dos preocupaciones manifestadas están estrechamente vinculadas de manera que podemos ver la segunda como una concreción de la declaración general que supone la primera. Si de lo que se trata es de que la filosofía debe expresar y dar respuesta a los problemas y luchas del presente, debemos determinar cuáles son esos problemas, cuáles son esas cuestiones a las que la filosofía debe responder y que encontramos expresadas en la segunda de las motivaciones que señala en el texto. ¿En qué consiste esa lucha a la que hace referencia Dewey? En "Science and Society (Philosophy and Civilization)" Dewey aborda de manera expresa lo que denomina "contradicciones de nuestra civilización". El desarrollo científico y técnico auspiciado por el industrialismo, ha puesto en manos del hombre, como nunca antes, el control y dominio de la naturaleza. En primer lugar hay que reparar en el hecho de que Dewey rechaza que podamos distinguir entre lo científico y lo técnico, que podamos hablar de un saber desligado y no condicionado a propósitos útiles. Cada fase de desarrollo de la industria y el comercio tiene en su base un descubrimiento hecho en un laboratorio, laboratorios a su vez hechos posibles por la inversión financiera procedente de los negocios. Ciencia, técnica y desarrollo industrial forman un engranaje en el que se retroalimentan sin que podamos distinguir las fronteras entre lo uno y lo otro. Pues bien, este complejo científico y tecnológico está transformando el mundo muy deprisa y con mucha profundidad. De ahí que Dewey llegue a considerar que "el hecho central en la vida contemporánea es la creciente influencia de la ciencia natural y la aplicación tecnológica de sus descubrimientos" (LW 3:118). Pero esto es sólo una parte de la cuestión, puesto que si bien el avance es manifiesto en el control del medio material, no lo es en el de la convivencia humana y social, en el de las costumbres, creencias, tradiciones, etc:

Por esto la afirmación con la que yo comencé, esto es, que nosotros vivimos en un mundo de extraordinarios cambios tanto en alcance como en rapidez, es sólo una verdad a medias. Es válido para las aplicaciones externas de la ciencia pero no para nuestras actitudes intelectuales y morales. Acerca de las condiciones y energías físicas nosotros pensamos científicamente; al menos algunos hombres lo hacen, y el resultado de su pensamiento se introduce en la experiencia de todos nosotros. Pero las tenaces y atrincheradas instituciones del pasado permanecen inalterables en nuestros modos de pensar acerca de las relaciones humanas y las cuestiones sociales. Nuestros hábitos mentales están, en este respecto, dominados por instituciones como la familia, el estado, la iglesia y los negocios que fueron formados bastante tiempo antes de que los seres humanos tuvieran una técnica efectiva de investigación y validación. Es esta contradicción la que nosotros sufrimos hoy. (LW 6:61-62)



Esta disparidad que, a juicio de Dewey, se produce entre el desarrollo del control del medio externo y la evolución en valores se pone gráficamente de manifiesto a través de la comparación que establece entre el desarrollo de la humanidad y el de un niño (LW 2:344). A través de la misma expresa con claridad la idea de que la evolución de las pautas de desarrollo de la moralidad, de la formación del yo, de la conformación de la identidad personal no corren parejas con el avance en el dominio del medio externo. Mientras el control de las energías físicas ha aumentado considerablemente, el hombre es cada vez más incapaz de dominarse él mismo y sus propios asuntos. Es decir, se produce un desajuste entre un mundo transformado materialmente y un conjunto de convicciones y creencias forjadas en etapas previas al surgimiento de la revolución científica que hizo posible dicho desarrollo científico. Esas convicciones se elaboraron en una época en que el hombre estaba esclavizado respecto de las condiciones naturales. La liberación de la sujeción a estas condiciones lejos de haber aumentado el control sobre los propósitos humanos ha supuesto una nueva atadura ya que han permanecido los mismos deseos siendo las posibilidades radicalmente diferentes. Así, la máquina no habría liberado al hombre sino que le ha traído su esclavización. Dewey comparte el diagnóstico sobre la situación con quienes creen que los males de nuestra civilización son debidos intrínsecamente al desarrollo, a la naturaleza misma de lo que podemos denominar como "la máquina":

Sólo un ciego negaría que los rasgos característicos de la vida actual son una estúpida lucha por las comodidades materiales, una dedicación a la consecución de poder externo y una insensata búsqueda de placeres. (LW 3:125-126)

Pero el acuerdo acaba ahí, puesto que pensar que esos males son debidos al propio desarrollo científico técnico es no querer mirar, según Dewey, lo que hay detrás de la máquina, las instituciones e intereses que subyacen a dicho desarrollo y que hunden sus raíces en convicciones procedentes del comienzo del mismo. El mal, cabría decir, no está en el progreso científico técnico ni en la máquina sino en el desajuste de los planos moral y científico, en la falta de adecuación de lo primero a lo segundo:

Hay algunos que consideran el materialismo y el dominio del comercialismo de la vida moderna como frutos de una desmedida dedicación a la ciencia física, no viendo que la división entre hombre y naturaleza, artificialmente hecha por una tradición que se originó antes de que hubiera un entendimiento de las condiciones físicas que son el medio de las actividades humanas, es el factor paralizante. (LW 2:313)

Independientemente de los factores que puedan explicarlo, el hecho es que, en cualquier caso según Dewey, los deseos, propósitos, valores que guían nuestra civilización se formaron en una época distinta, anterior. De ahí que proclame la necesidad de generar nuevos criterios y valores acordes con la época que estamos viviendo.

Cabe resumir diciendo que para Dewey hay un gran contraste entre la inteligencia con la que los humanos nos conducimos a la hora de manejarnos en los asuntos que hacen referencia a cuestiones calificadas tradicionalmente como de índole material, en donde obramos con eficacia, y con racionalidad, y las de índole social, mental, moral, etc., que siendo paradójicamente las que más nos interesan son dejadas al arbitrio de las costumbres, tradiciones y prejuicios encarnados en instituciones. Los temas relacionados con los valores apa-

recen como incapaces de ser tratados racionalmente, transformándose en cuestión de gusto, en algo que pertenece exclusivamente al ámbito de la privacidad o de la subjetividad.

Elaborar una filosofía que responda al reto que supone esta descompensación entre el desarrollo científico-técnico y el estancamiento moral y estético de nuestra civilización, permanece como una constante a lo largo de la obra de Dewey. Tenerla siempre a la vista nos permitirá abordar de manera coherente el conjunto de su pensamiento. Thayer también ha reconocido esta motivación básica de la filosofía de Dewey al señalar:

A pesar de la diversidad de importantes cambios, una preocupación singularmente aguda y fija recorrió los setenta años de actividad filosófica productiva: la relación entre ciencia y valores humanos<sup>16</sup>.

Se trataba, a juicio de Dewey, de buscar una filosofía que, al mismo tiempo que evitara los defectos de la tradición filosófica, se pudiera enfrentar con la situación real, con el estado de resquebrajamiento de nuestra civilización, y arrojara luz sobre la misma. Habrá de ser una filosofía que de respuestas al presente y que abra perspectivas de futuro, una filosofía que se asiente sobre un suelo, al menos parcialmente, distinto del que lo había hecho una tradición filosófica estéril para el nuevo estado de nuestra civilización. Si la característica de los tiempos es, según Dewey, justamente la disgregación de ámbitos, la separación entre distintas esferas de la experiencia humana, la ruptura entre nuestras posibilidades abiertas por el desarrollo científico - técnicos y nuestra realidad empobrecida desde el punto de vista humano, moral y artístico, entre nuestros propósitos y los medios con los que contamos, una filosofía a la altura de los tiempos es una filosofía que sea capaz de reconciliar lo material y lo ideal, lo teórico y lo práctico, la ciencia y la moral. Con el tiempo, dicha reconciliación sólo será posible sobre la base de una nueva interpretación de cada una de esas dicotomías, pero ya desde el comienzo el joven Dewey se siente atraído por esa visión armónica y unificadora de la realidad que supone la filosofía de Hegel, y que hace que podamos calificarle, en sus inicios al menos, como un hegeliano de izquierdas. Es una visión que está emocionalmente enraizada en él, y que entendemos perdura a lo largo de su vida:

Hubo también razones subjetivas para el atractivo que el pensamiento de Hegel tenía sobre mí: proporcionaba una demanda de unificación que era, sin duda, un intenso deseo emocional.. Pero la sensibilidad hacia las divisiones y separaciones había nacido en mí como consecuencia de la tradición cultural de Nueva Inglaterra, divisiones producto del aislamiento del yo del mundo, del alma del cuerpo, de la naturaleza de Dios, que traían una penosa opresión.. La síntesis de Hegel de sujeto y objeto, materia y espíritu, lo divino y lo humano, no fue, sin embargo, una mera fórmula intelectual; operó como un inmenso alivio, una liberación. El tratamiento de Hegel de la cultura

---

<sup>16</sup> Thayer, 1968, p 165. En realidad Thayer extiende dicho diagnóstico a todo el pragmatismo considerándolo la clave para su interpretación:

La historia y filosofía del pragmatismo, son mejor entendidos, yo creo, cuando son vistos fundamentalmente como un intento de desarrollar en un marco que los incluya una interpretación fiable del conocimiento científico y el juicio ético. (xvii)

humana, de las instituciones y las artes, envolvía la misma disolución de los rígidos muros aisladores, y tuvo un especial atractivo para mí. (LW 5:13)

Desde sus inicios hegelianos, que encontramos mencionados en este texto, en las postrimerías del siglo XIX, hasta la Introducción a *Problems of Men*, escrita en 1946, Dewey sigue reiterando esa necesidad de una filosofía integradora.

Esta manera de entender la filosofía, esa búsqueda de una interpretación conciliatoria de la realidad se produce no sólo cronológicamente, a lo largo de toda su obra, sino también temáticamente, puesto que alcanza a múltiples áreas del saber y del quehacer humanos. La separación entre el desarrollo científico técnico y el saber social y moral está ligada con otras múltiples divisiones y dualismos que en el mundo moderno se presentan en los diversos ámbitos de la experiencia y del saber humano. En "Nature in Experience" (1940), Dewey vincula de manera expresa el problema de la continuidad entre naturaleza y experiencia con la relación entre teoría y fines prácticos, entre física y moral, para señalar que está realizando una nueva filosofía que "debe tomar en consideración el continuo experiencial entre lo científico y lo moral" (LW 14:146). En realidad, se trata de una posición que años antes, en 1925, ya había mantenido en una de sus obras más importantes, EN, y de la que había hecho una de sus tesis centrales. En la misma, Dewey está intentando ofrecer una manera de entender la experiencia humana en la que ésta no esté situada frente a la naturaleza, como si de su opuesto se tratara, en la que ambas no aparezcan como realidades distintas, inconexas. En 1949, Dewey se propone elaborar una nueva introducción para EN, en la que proyecta una interpretación de la historia del hombre occidental. Refiriéndose a la expresión "experiencia y naturaleza" indica que:

el problema permanente de la filosofía Occidental a través de toda su historia ha sido la conexión y distinción de lo que por un lado ha sido considerado como lo humano y por el otro como lo natural. (LW 1:331)

Por otro lado, la escisión entre ciencia-técnica y moral se traduce en la separación entre ciencias naturales y ciencias sociales. De ahí que la cuestión planteada sea la necesidad de desenmascarar la pretendida diferencia de naturaleza, procedimientos y temática entre ciencias naturales y sociales. Dewey entiende que se debe operar la misma transformación en ciencias sociales que se había producido ya con la revolución científica en el ámbito de las naturales, adoptando la misma clase de crítica sistemática de los hábitos establecidos, elaboración de hipótesis, etc., esto es apostando por la continuidad metodológica entre unas y otras. Su enfoque será el de ofrecer una interpretación que medie entre ambas posiciones, de mostrar que social y natural no son dos realidades distintas teniendo una que ver con lo cualitativo y la otra con lo cuantitativo. Se trataría, en todo caso, de estrategias distintas para la resolución de un mismo problema. Las diferencias no serían intrínsecas a la materia misma, sino funcionales. Dewey denuncia a lo largo de toda su obra los supuestos que provocan el estancamiento en que permanecen las ciencias sociales en comparación con el extraordinario avance de las ciencias empírico naturales.

Esta misma idea de entender que cuantitativo y cualitativo no son distinciones intrínsecas sino funcionales reaparece en otro de los dualismos que Dewey revela y que está estrechamente ligado con el anterior: el que separa ciencia y sentido común. El sentido

común hace ciertamente relación a los objetos de "uso y disfrute" y, por tanto, sus preocupaciones son prácticas, mientras que el conocimiento científico trata de liberarse mediante la abstracción de la inmediatez de la aplicación. De ahí la imagen de distanciamiento que se ha dado entre ambas y por la que el sentido común ha aparecido como meramente emotivo al tiempo que se ha considerado a la ciencia como un saber exclusivamente contemplativo. Esta separación no obedece a una cuestión lógica, sino que hunde sus raíces en condiciones culturales y sociales. De ahí que frente, a ello, Dewey se proponga elaborar una versión del conocimiento que sea una crítica de la escisión entre ambos, que muestre que no estamos ante dos realidades desunidas y encerradas en sí mismas. Se tratará de poner de relieve la continuidad entre uno y otro saber, de insertarlos dentro de un mismo marco del conocimiento humano que nos muestre que no tienen distinta naturaleza, que nos hallamos ante la misma lógica que se reitera en uno y otro sólo que desempeñando distintas funciones:

Por esta razón afirmamos nosotros que el problema básico de la cultura y de la vida social del presente es lograr la integración allí donde existe la división. El problema no puede ser resuelto con independencia de un método lógico unificado de investigación. Esto significa que hay que reconocer la unidad fundamental de la estructura de la investigación de sentido común y de la científica, pues la diferencia no pasa de los problemas con los que tienen que ver directamente y no afecta para nada a sus lógicas respectivas. (LTI. 96).

Los dualismos puestos de manifiesto no son, en cualquier caso, un problema exclusivamente filosófico, si por esto entendiéramos un tipo de problemas meramente teóricos o técnicos alejados de las preocupaciones del hombre común. Si así fuera carecería de importancia desde un punto de vista cultural. Pero Dewey entiende que nos hallamos en el caso opuesto. La manifestación más radical de este punto de vista la podemos encontrar quizás en "Dualism and the Split Atom" (1945). En este artículo, Dewey expone que la explosión de la bomba atómica saca a flote el conflicto entre ciencia natural y valores que se habría venido generando desde tiempo atrás, poniéndose de manifiesto que "la ciencia física y la tecnología industrial de nuestro tiempo se encuentran al margen de los objetivos y valores morales heredados bajo los que declaramos vivir" (LW 16:200). La división entre lo humano, por un lado, y lo científico y técnico, por otro, operará siempre de manera inhumana. De ahí que considerar que la división entre lo material y lo espiritual es una división intrínseca de las cosas sea mucho más que un problema filosófico, técnico o abstracto. Es "expresión y justificación de un orden social determinado". Dewey sostiene que la relación del trabajador con el trabajo que realiza, en el que ignora los conocimientos que están en la base de su trabajo y las condiciones institucionales que lo acompañan, da apoyo práctico a la separación filosófica entre materia y mente, naturaleza y hombre, ciencia y moral, separaciones que se ponen de manifiesto justamente con la explosión de la bomba atómica.

Los dualismos que Dewey denuncia a lo largo de su obra, además de ser expresión de una situación social (reflejado en la división de clases), tienen una expresa traducción en el ámbito de la teoría política. De un lado, la separación de ciencia y moral lleva a la identificación de lo económico con lo material, y de este a su vez con lo científico, liberándolo del mundo de la valoración moral y política. Con ello, llega a la conclusión de que son los dualismos los responsables del surgimiento del liberalismo individualista económico, en el

que la racionalidad es relegada a un supuesto orden natural que desprovee de sentido normativo a la vida política.

Es en PP dónde la vinculación entre los dualismos y el análisis social y político se hace especialmente clara. La aplicación tecnológica del complejo aparato que es la ciencia ha revolucionado las condiciones bajo las cuales discurre la vida en comunidad. El avance científico y tecnológico ha ido mucho más rápido que el avance en la mentalidad colectiva. Se produce así el hecho de que los hombres no entienden el "cómo" de lo que usan, no entienden cómo las máquinas operan ni cómo influyen en su conducta. De este modo se origina un problema del control del flujo, del curso de las transformaciones y de los acontecimientos. Los hombres se ven afectados por cambios que de ningún modo controlan, que no han creado ni comprenden. Dewey trata de poner de manifiesto aquí que estamos ante la necesidad de aprender del avance científico para adueñarnos socialmente del curso de los acontecimientos. Esto significaría la extensión de los conocimientos y del método científico, abriendo con ello la posibilidad de su control y dominio, atacando al mismo tiempo la separación entre el grupo de expertos y el gran público. En la medida en que el saber permanece restringido a unos pocos, los resultados científicos se hacen remotos, técnicos, comunicables únicamente a especialistas. Aplicarlo significa algo más que una disponibilidad material del conocimiento, un medio de "común entendimiento y completa comunicación que es la condición de que exista un efectivo y genuino público" (LW 15:168). De este modo, la crítica a la escisión entre grupo de expertos y opinión pública no es sino una aplicación más del principio deweyano que rechaza la distinción entre una esfera pura de conocimientos y otra de aplicación práctica, el mismo principio que, como veíamos más arriba, le permitía considerar ciencia y tecnología como enlazadas entre sí. En este contexto, la anulación de dichas oposiciones adquiere un significado político.

La necesidad de la existencia de un público informado sitúa en primer plano el problema de la educación. También este ámbito lo considera Dewey atravesado por los mismos dualismos que recorren el resto de nuestra cultura. En la esfera educativa encontramos la misma falta de integración entre método científico y orden social. El problema no es que la ciencia no se encuentre presente en la educación sino de qué manera lo está. Mientras los contenidos enseñados en la escuela son científicos la manera en que es transmitida dicha información es producto de la costumbre, del hábito formado bajo una mentalidad precientífica. En este sentido, la ciencia está divorciada de la experiencia diaria del alumno. Esta restricción en la aplicación de la ciencia conlleva una división desastrosa entre la educación técnica orientada hacia el trabajo físico o material y la considerada humanística. Por ello, Dewey pretende también aquí conseguir elaborar una filosofía que acabe con dichas distinciones, que acabe con la creencia de que la educación profesional está reñida con el cultivo de lo humano (LW 5:168)

En este intento de fundir los distintos elementos o ámbitos que se han ido disgregando históricamente no podía faltar el momento estético, uno de los que suele aparecer más apartados de las otras esferas o, mejor aún, cuya separación ha solido ser vista con mayor naturalidad, como perteneciente al orden mismo de las cosas. El esfuerzo en mostrar esa continuidad entre las distintas esferas de la experiencia humana comienza por reintegrar arte y naturaleza. Mostrar su conexión intrínseca supondrá rechazar otras concepciones que indican que el origen del arte está en algo más elevado, espiritual, emergiendo de un mundo que no es el natural. Por el contrario, el arte, llega a decir Dewey, "está prefigurado en

cada proceso de la vida" (AE, 24). Arranca y emerge de la naturaleza. De ahí que desde el comienzo mismo de AE, Dewey señale con claridad la motivación de esta obra y donde se encuentra, a su juicio, el problema a resolver: "recobrar la continuidad de la experiencia estética con los procesos normales de la vida"(AE, 11). Para empezar, esto significa la crítica del tradicional alejamiento, del divorcio entre el criterio de utilidad y los valores humanos morales o espirituales. En el campo del arte dicha separación se ha solido concretar en la distinción entre lo bello y lo útil. Contra esta distinción argumenta profusamente Dewey en AE. Señala que estamos ante una distinción que ha sido generada históricamente y que ajena a la relación entre lo hermoso y lo útil en cuanto tales termina resultando empobrecedora y mutiladora de la propia experiencia humana, puesto que aísla lo que es un momento esencial de la misma. La crítica a la separación entre lo bello y lo útil supone también, al mismo tiempo, la crítica a la separación entre ciencia y arte. La visión más común suele oponer ciencia y arte como si se tratara de dos realidades que se encuentran en mundos radicalmente distintos. Dewey pretende mostrar que se ha dado una imagen empobrecida y recortada de la ciencia, a la vez que una imagen esotérica del arte. Se trataría, entonces, de construir una teoría de la inteligencia que muestre que la manera en que los seres humanos investigan, piensan y, en definitiva, crean, es la misma en uno y otro caso. Se trata de construir una teoría que ponga de manifiesto la continuidad entre ciencia y arte, que muestre cómo los mecanismos que la ciencia ha puesto al alcance de nuestras manos son medios para el arte, y que los propósitos artísticos dan alcance y significado al logro científico.

Pero si Dewey intenta salvar la separación entre ciencia y arte e insertar el arte en la corriente de la vida cotidiana, otro tanto hace con la separación entre arte y moral. Se tratará entonces de elaborar una concepción de la ética que nos permita conectar una y otra, que permita mostrar que el crecimiento estético supone una mejora y una transformación cualitativa hacia la consecución del bien, que el arte es moral, o que como el propio Dewey señala aludiendo a una frase de Shelley "la imaginación es el principal instrumento del bien" (AE,307).

La separación entre ciencia, arte y moral se hace patente en uno de los dualismos más expresivos y característicos de la civilización Occidental. La separación entre mente y cuerpo, siendo un reflejo de los otros dualismos, es juzgada por Dewey como uno de los más dañinos y perjudiciales en nuestra cultura<sup>1</sup>, pues, como ya señalamos antes, no estamos ante un problema meramente "intelectual", sino de extraordinaria repercusión en lo social, cultural económico, religioso, etc. La falta de control sobre lo mental, la ausencia de dirección del control del medio físico, el "materialismo sin alma y descorazonador" o el "idealismo estéril y antinatural" (LW 3:30), el fundamentalismo religioso o el economicismo materialista son consecuencias de dicha separación:

Yo no conozco de nada tan desastrosamente afectado por la tradición de separación y aislamiento como este particular tema de la relación cuerpo-mente. En su discusión están reflejadas las separaciones entre sí de la religión, la moral y las ciencias; el divorcio de la filosofía de las ciencias y de ambos de las artes de la conduc-

---

<sup>1</sup> La idea de que la separación entre cuerpo y mente ha sido especialmente perjudicial para nuestra civilización la podemos encontrar de manera expresa en el capítulo 7 de EN, particularmente pp 205 - 209, y el artículo "Body - mind", 1928, LW 3:25-41

ta. Los males que nosotros sufrimos en educación, en religión –por ejemplo el ataque fundamentalista acerca de la evolución de los hombres descansa sobre la idea de la completa separación de mente y cuerpo –en el materialismo de los negocios y la separación de los “intelectuales” de la vida, la total separación de conocimiento y práctica: –todo testifica la necesidad de ver mente-cuerpo como un todo integral. (LW 3:27)

Aquí también, el reto es elaborar una teoría que se oponga a las que entienden que la mente es insertada desde fuera en el cuerpo, así como a aquellas que reducen la existencia al plano de lo físico o biológico. Psíquico y físico, cuerpo y mente, se nos presentan así como dos realidades independientes con características diferentes cada una de ellas. Dewey quiere oponerse a toda teoría que piense que estamos ante sustancias distintas con orígenes diversos. La tarea será la de transformar los supuestos que subyacen a estas divisiones para hacernos ver que lo cualitativo y lo cuantitativo, lo físico y lo psíquico, lo corporal y lo mental, son componentes diversos que cooperan en el seno de una misma realidad, de mostrar que las relaciones existente entre ellas es de continuidad, que unos y otros tienen un mismo origen.

## *2.2. El sustancialismo de la filosofía occidental*

En el apartado anterior intentamos mostrar cómo el hilo conductor que recorre la obra de Dewey es el propósito de elaborar una filosofía que diera respuesta a los distintos dualismos que conforman la cultura occidental, una filosofía integradora, una filosofía de la continuidad. Como hemos visto, Dewey entendía que la filosofía debía responder a las cuestiones y problemas que cada época planteaba, y el de nuestra civilización es el de la división o fragmentación de la experiencia. Ahora bien, ¿qué reflejo han tenido estas divisiones en la filosofía? ¿Cuándo surgen y por qué? ¿Ha colaborado la filosofía en su mantenimiento? Si es así, ¿en qué debe apoyarse la filosofía para contribuir a su superación?

Dewey aborda, principalmente, en dos libros la tarea de explicar el origen y el devenir del pensamiento filosófico; QC y RP. En QC, en concreto, trata de explicar la génesis de los rasgos con los que se ha caracterizado al conocimiento humano, así como su relación con la acción. Dewey comienza por destacar que existe una fuerte conexión entre la exaltación del intelecto puro y la búsqueda de certeza. Por el contrario, lo que distingue a la actividad práctica es que en ella la incertidumbre no puede ser eliminada, que no es posible conseguir más que una probabilidad precaria. De ahí que la seguridad absoluta no sea posible, puesto que siempre hay cambio y transformación. La actividad práctica trata siempre con situaciones únicas e individualizadas, que no se repiten exactamente nunca. En nuestras actividades prácticas el azar parece ser tan determinante, cuando menos, como nuestros propósitos e intenciones. Los proyectos fracasados, los ideales frustrados, la precariedad, en general, de nuestra situación marcada por los accidentes, la muerte, las desapariciones, son características comunes de la existencia humana.

Por el otro lado, en la actividad teórica, el pensamiento parece proporcionar a los hombres un escape a los peligros de la incertidumbre. El intelecto puede atrapar realidades a salvo de las contingencias humanas, puede atrapar lo fijo, lo inmutable:

La búsqueda de certeza es la búsqueda de una paz segura, una búsqueda de un objeto ensombrecido por los riesgos y el temor que la acción proyecta sobre él... El deseo de una completa certeza sólo puede ser conseguida en el conocimiento puro. Tal es el veredicto de nuestra tradición filosófica más permanente. (QC LW 4:7)

Se generó así, históricamente, el dualismo entre lo teórico y lo práctico, entre el reino de lo estable, de lo fijo, de la certeza, y el de la práctica, el de lo azaroso, inestable, contingente e incierto. Éste último, el de nuestra experiencia diaria, fue inmediatamente considerado como un mundo de meras apariencias, más irreal, en definitiva, inferior. El otro, donde se hacían presentes las fuerzas, poderes y realidades que estaban más allá de lo mundano, el mundo del Ser y de la verdadera realidad, era un mundo trascendente, superior. La división entre conocimiento y práctica, entre lo que los seres humanos hacen mediante su actividad práctica y el mundo de los objetos verdaderos, fijos e inmutables, entre las utilidades prácticas y los más altos ideales y propósitos humanos, se consagró antes del inicio de la filosofía.

La tradición filosófica en torno al conocimiento y a la práctica, a lo inmaterial o espiritual y lo material, no es algo original y primitivo. Esa tradición se convirtió en una atmósfera social en que la división de lo ordinario y lo extraordinario fue domesticada. La filosofía reflexionó sobre ella y la formuló y legitimó racionalmente. (QC LW 4:11)

De ahí que, para Dewey, la filosofía viniera a ocupar el papel reservado hasta entonces a las costumbres, a la tradición y a la religión. Así, llega a decir Dewey, la "filosofía griega comenzó cuando los hombres empezaron a dudar de la autoridad de la costumbre como reguladora de la vida" (MW 11:51-52). De este modo fue un sustituto de "las costumbres en el papel de fuente y garantía de los más altos valores sociales y morales" (RP, 54). En RP Dewey señala que, producto de ello, son los rasgos que caracterizan a la filosofía en su nacimiento. En primer lugar, "le correspondió la tarea de justificar desde el punto de vista racional, el espíritu, ya que no la forma, de las creencias aceptadas y de las costumbres tradicionales" (RP, 55). En segundo lugar, tenía que proveerse de un gran artilugio lógico y formal; terminología, razonamientos, etc. (RP, 56). Por último, buscó una realidad absoluta, última, suprema, una verdad única para los problemas empíricos (RP, 58). En lo que respecta a la religión, Dewey entiende que con el surgimiento de la filosofía cambian las formas, pero no los contenidos. Ciertamente, se había sustituido el estilo emocional e imaginativo por el discurso lógico y racional, pero las características atribuidas a Dios pasan ahora idénticas al Ser (LW 4:12). De otro modo, para Dewey las filosofías de Platón y Aristóteles fueron sistematizaciones conceptuales y racionales de las creencias artísticas y religiosas griegas. Así, la "Filosofía Primera" de Aristóteles es identificada con la teología. Necesidad, inmutabilidad, verdad, realidad, autosubsistencia, aparecen ahora revestidos de un ropaje lógico y racional, pero guardan la misma función de proveer de la certeza de la que carece nuestra vida práctica. Donde había mitos y superstición ahora se erige el ideal de una vida conforme a la razón. Son estas filosofías las que consagran racionalmente, proporcionando justificaciones y argumentos, la división entre lo intelectual y lo práctico, entre el conocimiento y la acción, con la consiguiente depreciación, empobrecimiento y recorte de los últimos. Lo corporal, siguiendo este mismo esquema, formó parte de estos, del reino de



las cosas físicas, originando las necesidades y servidumbres temporales, mientras que la razón se ligaba a valores eternos e ideales. El reproche de Dewey en este sentido a la filosofía griega es el de que ha hecho a la experiencia incapaz de incorporar control racional dentro de ella misma. El hueco que se abrió entre la experiencia y lo racional, y el consiguiente desprecio por lo práctico, permaneció desde entonces y ha llegado hasta nuestros días:

En forma diferente seguimos manteniendo la división de la actividad en dos géneros de valor diferente. El resultado no es otro sino la opinión desdeñosa que acompaña a toda idea de lo práctico y de lo útil. El sentido de la palabra "práctico", en vez de abarcar todas las formas de acción en cuya virtud se extienden y se hacen más seguros todos los valores de la vida, incluyendo la difusión de las bellas artes y el cultivo del gusto, los procesos educativos y todas las actividades que tratan de realzar el sentido y el valor de las relaciones humanas, se ha restringido a materias de comodidad, confort, riquezas, seguridad corporal y orden policíaco, asuntos sanitarios, etc., cosas que, aisladas de otros bienes, no pueden pretender, efectivamente, más que un valor menor. (LW 4:25-26)

Pero estas consideraciones no pueden tampoco hacer olvidar que, en algunos aspectos, Dewey es un admirador de los filósofos griegos. En especial, le parece digno de ser subrayado el hecho de que sus filosofías fueron fieles reflejos de la sociedad y del estado del conocimiento de la época en la que surgieron. Aristóteles y Platón fueron la expresión del mundo griego que habrían logrado expresar y ordenar en el ámbito conceptual. De ahí que, para comprender la cultura y la sociedad griega, Dewey señale que la lectura de Platón o Aristóteles puede resultar tanto o más útil que la de cualquier dramaturgo o artista.

En esto la filosofía antigua se diferencia de la moderna. El problema de la filosofía moderna es que no refleja el estado de los conocimientos de la época, es decir, que mientras la filosofía de Aristóteles recoge y expresa la ciencia del momento, la filosofía moderna se ha divorciado de la ciencia marginándola a una de las esferas en que se ha dividido la experiencia humana. El problema de la filosofía es que no ha sabido sacar las consecuencias de lo que supone la revolución científica. Pero, ¿qué es lo que ha ocurrido para que se produzca dicho divorcio? ¿qué cambios ha introducido la ciencia moderna para provocar esa división de la experiencia humana?

Durante mucho tiempo, mientras los hombres fueron incapaces de un mínimo control del medio, la necesidad de confiar en otras fuerzas parece una consecuencia necesaria de la situación de precariedad, de la falta de previsibilidad que regulaba la acción humana. Los hombres necesitaban aferrarse a algo que les proporcionara certezas sobre el mundo que les rodeaba. La situación, en lo que hace referencia al control del medio cambia en la época moderna con la revolución científica. Con ella la relación del hombre respecto de la naturaleza se modifica radicalmente. Con el trastocamiento de la práctica llevado a cabo por Galileo se inicia un cambio en la imagen de la naturaleza, de la ciencia y, en general, del conocimiento.

En este cambio, la naturaleza deja de ser entendida como empírica para pasar a ser considerada como "experimental". Si, en el mundo griego, la experiencia se entendía como el resultado de la mera acumulación, del almacenaje de la memoria, sin que se ejerciera nin-

gún control sobre ella, con la revolución científica comenzó a analizarse sus condiciones y consecuencias. En la concepción antigua el conocimiento lo es de lo inmutable y, por ello, la experiencia, en tanto que inmersa en el mundo de lo cambiante, supone un verdadero límite al conocimiento. El nuevo método supone que ya no se acepta el material que ofrecen los sentidos tal cómo estos nos lo muestran, que no son finalidades completas, cerradas, acabadas, con las que, por lo tanto, lo único que se podía hacer era clasificarlas u ordenarlas, que ya no estamos ante "objetos", sino ante "datos". El nuevo método de la investigación física no está interesado en el descubrimiento de sustancias, de realidades ya fijas y acabadas, sino en el descubrimiento de interrelaciones, de relaciones entre los distintos cambios. Por ello, las ideas representan un nuevo papel: no el descubrir una realidad antecedente, sino el de dirigir, inventar y construir, y su valor reside en las consecuencias que se siguen de la adopción de las mismas. Por tanto, el método científico no es el desvelamiento de "la realidad", sino el descubrimiento de relaciones que se adecuan a nuestros propósitos. El método científico es uno de los modos en que los seres humanos podemos establecer relaciones. "Su valor depende de los propósitos a los que sirve"(LW 4:109).

Esta interpretación, conforme con las descripciones usuales que se hacen de la revolución científica, se distancia de ellas en cuanto a la valoración que Dewey hace de la ciencia moderna con relación a la naturaleza. En la medida en que Dewey se opone a una concepción dualista de la relación hombre naturaleza, dicha relación deja de ser vista como si la nueva ciencia nos viniera a liberar de las ataduras naturales, y el hombre desde fuera le impusiera sus leyes. La ciencia no nos libera de la naturaleza, sino del propio pasado del hombre, de la servidumbre de la costumbre. No ve la naturaleza como el obstáculo a nuestras posibilidades de conocer y actuar, sino el medio a través del cual el hombre construye y realiza sus propios deseos, fines y proyectos. Frente a una concepción de la naturaleza estrictamente instrumentalizadora, no en el significado que Dewey le da al término, él interpreta que la naturaleza no es un medio extrínseco a la formación de valores y proyectos, sino intrínseco. La ciencia, por tanto, nos libera del pasado mediante una nueva relación con la naturaleza.

El método científico abre así un nuevo modo de entender el conocimiento que debe suponer una reformulación de los viejos conceptos asociados con él. Con la eliminación de la existencia de sustancias permanentes e inmutables deja de tener sentido la idea de que la certeza puede ser conseguida en el ámbito cognoscitivo mediante la aprehensión de objetos con caracteres fijos. De este modo, se debería abrir paso la idea de que la única certeza que podemos adquirir es la que nos consigamos los humanos mediante el control de las situaciones, certeza, por tanto, en el ámbito de la acción, de la transformación práctica.

El problema surge, según Dewey, como consecuencia de que las nuevas prácticas, los nuevos modos de acción que surgen con la revolución científica no han supuesto un nuevo modo de entender el conocimiento y la realidad:

El hecho central es que al cambio en el método de conocer debido a la revolución científica que comenzó en los siglos diecisiete y dieciocho le acompañó una revol-

---

<sup>5</sup> Para el nuevo papel que juegan las ideas en la ciencia tras la revolución científica los capítulos cinco y seis de QC, "Ideas at Work" y "The Play of ideas".

ción en la actitud del hombre frente a los acontecimientos naturales y sus interacciones. Esta transformación, como ya indicamos, significa una inversión total de la relación tradicional entre conocimiento y acción... El hecho sorprendente es que, frente a ese cambio ocurrido en la civilización, persisten, sin embargo, las mismas ideas acerca del intelecto y de sus órganos de conocimiento y la misma subestimación de la práctica que en la Antigüedad se desarrollaron como reflejo fiel de una situación bien diferente. (LW 4:68-69)

Más aún, la filosofía moderna permanece presa, en general, del modo de ver la naturaleza y su conocimiento propios del mundo antiguo. Si en este había quedado establecido que sólo en lo fijo e inmutable puede encontrarse certeza y seguridad, que el conocimiento es el único medio para conseguirlo y que frente a él la actividad práctica es de tipo inferior, el mundo moderno no hizo sino ensanchar, agrandar esa distinción. De hecho, Dewey encuentra que todos los filósofos modernos comparten este dualismo por el que se ha separado el mundo de los valores que rigen nuestra conducta, del ámbito del conocimiento científico y natural. Descartes, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Spencer, así como los "realistas" y positivistas, le parecen distintos intentos de solución, de armonización de ambas esferas. Pero, ¿por qué han resultado fallidos o inadecuados?, ¿por qué ha contribuido la filosofía tan poco a una comprensión más correcta del mundo y de una dirección inteligente de nuestros problemas? Y es que, a pesar de la disparidad existente entre aquellos filósofos, todos ellos tienen un mismo punto de partida que vicia de raíz sus planteamientos. Parten de un desprecio por la actividad práctica asentado en prejuicios de carácter teórico:

El menosprecio se apoya en dos premisas: en primer lugar, que el objeto del conocimiento lo constituya alguna forma de Ser último que antecede a la investigación reflexiva y es independiente de ella; en segundo lugar, que este Ser antecedente posee, entre las características que lo definen, las propiedades que pueden ejercer autoridad en la formación de nuestros juicios de valor -es decir sobre los fines y propósitos que han de guiar nuestra conducta en todos los campos-, sean intelectuales, sociales, morales, religiosos o estéticos. Sólo dadas esas premisas se sigue que la filosofía tenga como misión única el conocimiento de ese Ser y de sus propiedades esenciales. (QC, LW 4:56)

Toda la filosofía moderna ha entendido el conocimiento como adecuación con una realidad previa, precedente que es justamente el que proporciona el criterio de normatividad. Para el racionalismo el pensamiento es una propiedad del intelecto o de la mente que, de algún modo, corresponde a rasgos previos del Ser. Se trata de categorías a priori que se imponen a los sentidos para hacer posible y dotar a la experiencia de significado. El empirismo, aunque se ha enfrentado al carácter a priori de la teoría, también ha relacionado el origen y validez de las ideas con una existencia antecedente. Los conceptos no son más que elaboraciones de objetos ya dados y terminados, por lo que son una mera recopilación de lo suministrado por las impresiones sensoriales. Ni unos ni otros han atendido al significado experimental de las ideas y de los sentidos. Mientras el racionalismo ha ignorado el verdadero papel de las ideas, el empirismo ha hecho otro tanto con el de los sentidos. Ideas y sentidos no son realidades fijas, cerradas, absolutas. La investigación experimental ha mostrado que se trata de realidades contingentes, funcionales, en definitiva, instrumentalidades

del proceso mismo de investigación. Al no tomar en consideración esta nueva perspectiva las teorías tradicionales han relegado al pensamiento reflexivo a un papel secundario, puesto que lo han circunscrito al del mero reconocimiento, negando así su papel creativo.

El problema de la filosofía moderna es, por tanto, que acepta las conclusiones de la ciencia moderna sin modificar, sin rehacer las creencias, las convicciones que sobre el conocimiento, la mente y los objetos del conocimiento se formularon en una etapa precedente. Mas aún si lo que Dewey lamenta del mundo griego es que forjara un concepto de experiencia que era incapaz de generar desde sí misma los criterios normativos con los que regularse, el reproche a la filosofía moderna es que esta autorregulación y autocreación de la experiencia se limita al plano científico y tecnológico, y no al humano o artístico, que quedan aún encorsetados por las viejas concepciones. La limitación en la aplicación del nuevo método es reflejo, a su juicio, no de una limitación de la experiencia misma sino de la voluntad de los seres humanos.

El contraste entre la filosofía antigua y la moderna se encuentra también reflejada con nuevos matices en "The Objectivism - Subjectivism of Modern Philosophy" (1941). En él, Dewey señala el avance que la filosofía moderna supone sobre la antigua, en el sentido de que aquella al haber incorporado lo subjetivo ha introducido un factor de cambio o transformación ausente en el mundo griego. La filosofía griega nunca se aventuró más allá de "lo que ha sido", mientras la moderna se caracteriza por su preocupación con "lo que puede ser", por las posibilidades o potencialidades de la experiencia no realizadas. Por ejemplo, en Aristóteles el concepto de potencia estaba fuertemente limitado por una concepción cerrada, clausurada de la naturaleza que no permitía la aparición de nuevas posibilidades. La posibilidad lo era de algo ya previamente establecido por la naturaleza. El mundo moderno supone, al introducir el elemento subjetivo, la eliminación de esta idea. Chambliss al comentar este mismo artículo señala:

Para el objetivismo griego, las posibilidades están restringidas a la actualización de potencialidades en un mundo existente. Por el contrario, de acuerdo con Dewey, el objetivismo moderno crea y trabaja con posibilidades que no están ahora actualizadas. Tales posibilidades requieren que condiciones diferentes de las existentes sean creadas experimentalmente; crear tales condiciones es hacer un mundo<sup>6</sup>

Pero, en la contraposición entre filosofía antigua y moderna no siempre valora Dewey la segunda sobre la primera. El avance de "lo que ha sido" a "lo que es posible hacer" se produce en la filosofía moderna a costa de separar mente y mundo, de considerar que los valores y las cualidades inmediatas son subjetivas. Por el contrario, en la cosmología antigua tanto los valores como las cualidades eran objetivos, rasgos del mundo natural al que pertenecían. En rigor, no es lícito hablar de "lo objetivo" en el mundo antiguo, puesto que este concepto sólo es posible en virtud de diferenciaciones realizadas posteriormente. La distinción entre lo que Dewey llama lo cosmológico y lo psicológico o, en otra terminología, entre lo objetivo y lo subjetivo, no había sido conscientemente

---

<sup>6</sup> Chambliss (1990) p 35.

hecha por los griegos. El individuo y lo individual no existían, en el sentido moderno del término, como siendo aparte del mundo. Para el antiguo el conocimiento, o el esfuerzo por conocer, no hacía referencia a algo externo sino a una parte de nuestra naturaleza. En este sentido, Dewey se refiere positivamente al mundo griego cuando lo califica de ingenuo al no distinguir entre sujeto y objeto, entre la actitud hacia las personas y la actitud hacia las cosas. De ahí que, por poner un ejemplo, pudiera Aristóteles ver el mundo no humano como exhibiendo cualidades y propósitos. Podemos decir que su interés por la cosmología era un interés moral más que científico en el sentido moderno del término. De esto participa también la posición de Platón para quien el conocimiento sólo lo es en la medida en que incluye lo valorativo o, de otro modo, el conocimiento sólo lo es en cuanto lo es del bien. Este "objetivismo" de la filosofía griega es el que hace que la experiencia humana sea cualitativa. La admiración de Dewey por el mundo antiguo, especialmente en este sentido por la filosofía de Platón, reside en la manera en que los filósofos griegos hacen posible la unidad de la experiencia. En ellos observa Dewey que la experiencia moral y estética no está separada del conocimiento del mundo. El conocimiento de la realidad tiene un significado moral por cuanto la experiencia es cualitativa. Es el mundo moderno el que distingue entre nuestro conocimiento del mundo y la experiencia moral, el que establece la fragmentación de la experiencia. La ciencia moderna surge al realizar esa distinción.

Dewey lo que pretende justamente es restaurar la unidad de la experiencia y, en este aspecto, rescatar elementos del filosofar antiguo. Junto a ello, Dewey proclama la superioridad del método y la actitud de la ciencia moderna como expresión de las mejores posibilidades de lo que es la inteligencia humana. Para Dewey, la ciencia moderna supone descubrir que el conocimiento es poder, poder de transformación de un mundo que es moldeable. El error estará en considerar que nuestro conocimiento del mundo y la determinación de fines son dos ámbitos distintos, que nuestro conocimiento del mundo lo es de lo cuantitativo y que lo cualitativo proviene de lo individual y subjetivo. Se trataría entonces, según Dewey, de extraer lo positivo del objetivismo antiguo corregido por el factor de cambio y transformación que aporta la subjetividad moderna. Las limitaciones de las filosofías de Platón y Aristóteles proceden de considerar que las ideas se limitan al mundo en que se encuentran, de su incapacidad para concebir la experiencia como posible, para concebir un mundo hipotético. Tal y como lo plantea Dewey en "The Objectivism-Subjectivism of Modern Philosophy", la experiencia cualitativa del mundo se nos ofrece en la investigación de sentido común, en la experiencia ordinaria. En ella, ciertamente, el mundo se nos ofrece con cualidades que le son intrínsecas, no subjetivas. Por ello, la propuesta de Dewey de reintegrar medios y fines, de volver a la experiencia griega de la unidad de la experiencia del mundo, se traduce necesariamente en la reintegración de la ciencia en el mundo de la experiencia ordinaria, en realzar el carácter inicial y final de dicha experiencia para toda investigación, proceso en el que la propia experiencia quede transformada.

Esta valoración positiva de la filosofía griega no puede hacernos perder de vista que Dewey ve en Platón y Aristóteles filósofos que han contribuido a mantener y propiciar el dualismo entre conocimiento y acción. En ellos hay una sobrevaloración de la actividad teórica frente a la práctica. El problema, por tanto, con los griegos no reside en su objetivismo sino en su sustancialismo y la consiguiente concepción teoreticista del conocimiento, en la

tesis de que hay realidades permanentes, estables, etc., en cuyo descubrimiento consiste la ciencia y el verdadero conocimiento. Si bien dicha interpretación del conocimiento es manifiesta tanto en Platón como en Aristóteles, es necesario destacar que existen coincidencias entre la interpretación general del conocimiento de Dewey y el concepto de sabiduría práctica en Aristóteles<sup>7</sup>.

### 2.3. *La teoría espectral del conocimiento.*

Estas últimas consideraciones realizadas en torno a la metafísica sustancialista y la concepción del conocimiento que lleva aparejada se extiende, más allá de la filosofía griega, por encima de las diferencias observadas entre antiguos y modernos. Lo más notable de la posición de Dewey se encuentra en esa matriz común que cree encontrar a lo largo de toda la historia de la filosofía. Más allá de realismos, idealismos, empirismos o racionalismos, hay una concepción común acerca de la naturaleza y función de la filosofía que recorre toda la historia y que tiene en su base dos suposiciones:

Una es que la filosofía tiene el rango de una ciencia, que su tarea es con un cierto campo de hechos y principios fijados y cerrados. La filosofía es vista, no como su etimología nos señala, como una forma de amor o deseo, sino como una forma de conocimiento, de aprehensión y reconocimiento de un sistema de verdades comparable, en su independencia del deseo y el esfuerzo humanos, con las verdades de la física. El segundo es que, puesto para que la filosofía sea una forma distintiva de conocimiento las realidades o verdades que ha de conocer han de estar separadas de las de la física y las matemáticas conoce, entonces, de algún modo una realidad más última que la de las otras ciencias. (MW 11:41-42)

El juicio de Dewey sobre la filosofía occidental es que toda ella ha estado presa del mismo esquema, interpretando que la tarea del pensamiento es el descubrimiento de un conjunto de realidades superiores que existe de manera antecedente al ser humano. Ciertamente esto se ha entendido a lo largo de la historia de diversas maneras: datos sensoriales, espíritu, categorías subjetivas o trascendentales, etc., pero en todo caso siempre sobre la misma base, que la misión de la filosofía consiste en el conocimiento, la revelación o el desvelamiento de algo que está, de algún modo, ahí.

La filosofía, la metafísica occidental, se encontraría así intrínsecamente vinculada con una determinada manera de entender el conocimiento, que encontramos reflejada en lo

---

<sup>7</sup> Esta comparación ha sido resaltada por diversos autores. Así Sleeper (1986, p. 7) llega a hablar en Dewey de un "giro aristotélico" en torno al año 1904, a su llegada a Columbia. Dicho giro habría sido consecuencia, parcial al menos, de la influencia del neoaristotélico Woodbridge.

Por su parte S. Toulmin señala que Dewey retoma en la *Lógica* el camino abandonado por Frege y otros. Sería el camino abierto por Aristóteles en los "Tópicos". Frente a los "Analíticos" que tiene que ver con la estructura formal del razonamiento, la parte tópica no puede dejar ser empírica, atender al caso, puesto que es funcional, práctica, concreta, en terminología de Dewey, empírica. Ver LW 4:xxi-xxii.

Pero ha sido Chambliss (1990) quien ha analizado más detenidamente esta cuestión reconociendo acertadamente que las ideas de Aristóteles estaban más cerca de las de Dewey de lo que él mismo había sido consciente.

que podemos denominar como "teoría espectral del conocimiento"<sup>8</sup>. Es la metáfora por la que el conocimiento se entiende como visión, como espectáculo<sup>9</sup>. En el acto de ver el objeto refracta la luz sobre el ojo. Puede modificarse la visión como producto de cambios en el aparato óptico, pero el objeto permanece idéntico, fijo, inmutable. No hay interacción alguna entre lo visto y el órgano de visión. El objeto percibido está en un mundo aparte, ajeno por completo al sujeto que lo percibe que se limita, por su parte, a ser un espectador pasivo, puesto que no interviene más que en lo que podríamos llamar apariencia de la cosa, pero sin que esto afecte a la cosa misma. Pues bien, en el conocimiento ocurriría otro tanto. Kulp lo ha identificado de esta manera:

Conocer es una relación entre un sujeto S y un objeto O, que puede ser caracterizada como un pasivo contemplador u observador de O por S.<sup>10</sup>

Las maneras en que se pueden interpretar O y S pueden variar. De hecho, las diferentes filosofías no son sino distintos modos de interpretación de ambos términos, pero todas ellas tendrían en común compartir ese esquema básico. Una implicación que se deriva de lo anterior y que lo matiza es que para que se produzca conocimiento el sujeto no debe modificar, necesita no cambiar, en expresión de Kulp, el objeto.

Dewey muestra cómo el esquema, que tiene su acta fundacional en el libro VI de la República<sup>11</sup> de Platón, se extiende a lo largo de toda la filosofía Occidental. Aristóteles, Descartes, Hume, Kant no son sino distintas modificaciones sobre la misma idea. También en los filósofos contemporáneos, con los que debate, encuentra Dewey el mismo defecto de suponer una realidad antecedente, inmodificable, y en cuyo apresamiento consiste el conocimiento, en suma, la tesis del espectador pasivo, la teoría espectral del conocimiento. Así ocurre, por ejemplo, en sus discusiones con Russell, con los positivistas, con los realistas e idealistas, y en otro ámbito con los liberales y con los marxistas, algunas de las cuales tendremos ocasión de poner de relieve más adelante.

El mérito de la denuncia de la historia de la filosofía que hace Dewey radica en que pone de manifiesto la relación que existe entre cómo se ha hecho filosofía en Occidente y la forma en que en esta civilización se han ido desgajando y separando ámbitos de la experiencia humana; en haber mostrado que la afirmación de una metafísica sustancialista y la identificación de la filosofía con la epistemología es la expresión intelectual de la división entre lo ideal y lo material, lo espiritual y lo corporal, lo moral y lo científico. Esto es, a jui-

---

<sup>8</sup> La expresión "spectator theory of knowledge" aparece literalmente en Dewey (QC, LW 4:19). En la traducción de E. Imaz de este libro para el F.C.E., dicha expresión se traduce por "teoría especular del conocimiento" (p. 21). Pero en castellano "especulación", aunque pudiera tener una raíz común con "espectador", tiene un significado muy diferente del de éste. También el inglés, del mismo modo que el castellano, distingue entre el término "specular" y "spectatorial". De hecho Kulp en su monografía sobre la "Spectator Theory of Knowledge", distingue también entre los dos términos. De ahí que, aunque violentando algo el idioma, hayamos optado por la expresión "teoría espectral del conocimiento".

<sup>9</sup> La asociación que Dewey establece entre la visión y el conocimiento se encuentra principalmente en QC, LW 4:18-19, RP:141 y LTI LW 12:93. En especial lo que sigue hace referencia a QC.

<sup>10</sup> Kulp, 1992, p. 11.

<sup>11</sup> Kulp también realiza un breve recorrido por la historia mostrando cómo efectivamente los filósofos antiguos y modernos habrían compartido por igual la teoría espectral del conocimiento.

cio de Dewey, el defecto de la filosofía occidental ha sido identificar la tarea de la filosofía con su dimensión teórica y aislarla de la experiencia humana. Es el dualismo inherente a la tradición filosófica occidental el que ha provocado la identificación de la filosofía con lo teórico, con lo cognoscitivo, relegando lo práctico, lo material, a un plano inferior. Su mérito es que muestra que la pretensión de hacer de la filosofía una ciencia, un saber, un conocimiento, de haberla interpretado como epistemología, ha expresado y contribuido a mantener las divisiones y rupturas que caracterizan la vida humana moderna.

Ahora bien, cabe preguntarse si la vinculación de la filosofía con la teoría espectral del conocimiento ha sido algo contingente, accidental, de modo que no hay ninguna necesidad de entender que el conocimiento consista en apresar una realidad que posca las características de permanencia, subsistencia, etc.. o si, por el contrario, la metáfora ocular y con ello el consiguiente supuesto metafísico de que hay una realidad permanente y estable, dispuesta para ser conocida, está estrechamente vinculada con nuestra estructura humana y su pretensión de abandono es inútil<sup>12</sup>. ¿Cuál es la posición de Dewey?

De entrada hay que resaltar que Dewey no aborda esta cuestión de manera explícita. La explicación ofrecida a comienzos de este apartado identificando la búsqueda de certeza con la búsqueda de un conocimiento intelectual puro, teórico, parece situarnos ante un enfoque genético, podríamos decir incluso genealógico, en cuanto nos recuerda a la perspectiva nietzscheana del surgimiento de la filosofía. Dewey sitúa en el nacimiento de la misma el impulso humano, el afán de seguridad, de certeza. El material del que surge la filosofía nada tiene que ver con la ciencia o con la explicación racional. Por el contrario, nace de impulsos y deseos que tradicionalmente han sido considerados como "bajos". Ponerlos de manifiesto es la mejor refutación que se puede hacer a los que apelan a principios racionales:

...esta explicación relativa al origen que han tenido las filosofías que tienen la pretensión de tratar del Ser Absoluto de una manera sistemática, ha sido dada con premeditada malicia. Yo creo que este método genético de abordar una cuestión es la manera más eficaz de socavar la base de este tipo de teorización filosófica; ninguna tentativa de refutación lógica le igualaría en eficacia. (RP, 59)

No sólo la génesis sino también el desarrollo de la filosofía, las disputas sobre distintas posiciones filosóficas, las argumentaciones dadas por las diferentes escuelas esconden detrás impulsos y motivaciones que no son de índole teórica:

En lugar de disputas de escuelas rivales acerca de la naturaleza de la realidad, nos encontramos con el panorama de un choque humano de finalidades y aspiraciones sociales. (RP, 60)

Dewey muestra así el condicionamiento práctico de la especulación filosófica. Pero tampoco los impulsos humanos son un punto de partida absoluto. Dewey añade a lo anterior una explicación en términos sociales. Así, afirma que la concepción de la filosofía como

---

<sup>12</sup> Una y otra interpretación han sido defendida por R. Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, y por Kulp en el libro ya citado.



teoría y con ella la separación entre diferentes dualismos es fruto de la división en clases sociales y oculta intereses particulares. La distinción entre el conocimiento del mundo natural y el conjunto de creencias religiosas y políticas se produjo debido a que las clases más elevadas, las que gobernaban la sociedad, se adueñaron de estas últimas. Cuando el conocimiento de los hechos naturales chocó con las creencias tradicionales e imaginativas surgió la filosofía. Al mismo tiempo que purificaba la tradición, estableció los métodos que mantuvieron intactos los valores morales, sociales y políticos. De ahí que:

Lo probable es que los obreros y artesanos, que se hallan en posesión de la prosaica materia real del conocimiento, ocupen una capa social más baja, y esa clase de conocimiento suyo es objeto del menosprecio social con el que se mira al trabajador manual ocupado en actividades útiles para el cuerpo. A este hecho hay que culpar sin duda de que se quedase rezagado el empleo general y sistemático del método experimental en Grecia, a pesar de la agudeza de la observación, de la fuerza extraordinaria del razonar lógico y de la gran libertad de especulación a que llegaron los atenienses. (RP, 50)

De este modo, la división jerárquica entre el saber y el hacer, entre la teoría y la acción, tiene también un origen social y una justificación política. La filosofía, en tanto que sustituta de las creencias religiosas tradicionales que servían al mantenimiento de la cohesión social y del orden político imperante, contribuyó a ejercer el mismo papel que había jugado la religión.

Este conjunto de consideraciones sobre el enfoque de la historia de la filosofía que adopta Dewey parece dar la razón a Rorty cuando sostiene que el único método que podemos encontrar en Dewey es el genético, puesto que éste no estaría tanto argumentando en contra de la tradición cuanto intentando mostrar cómo dejarla de lado. Pero, dado que para Dewey la filosofía está en estrecha conexión con el estado de conocimientos, las condiciones sociales, económicas y políticas de cada época, no cabe hablar ciertamente de que la metafísica y la teoría espectral del conocimiento sean una necesidad lógica y racional del ser humano. De ahí que

...los sistemas filosóficos pasados son un reflejo de puntos de vista precientíficos acerca del mundo natural, de un estado pretecnológico de la industria y de un estado predemocrático de la política, propios del período en que esas doctrinas se formularon. (RP, 13)

Por ello, tampoco las críticas que por ejemplo se formulan a la metafísica o a la epistemología tradicionales se basan en fundamentaciones trascendentales, en la apelación a criterios "puramente racionales":

...los ataques a la filosofía del pasado no tienen por blanco los sistemas en cuanto estos se hallaban ligados a los problemas intelectuales y morales de su tiempo y lugar, sino en cuanto son ineficaces dentro de una situación humana distinta. (RP, 11)

De este modo, entendemos que Dewey combina ambas posiciones: el hecho de mostrar el origen humano, histórico, social, político y económico de los dualismos occi-

dentales y de la teoría espectral del conocimiento, con un análisis de la estructura lógica, racional y argumental que los ha sostenido. Paralelamente, su alternativa se dirige tanto a mostrar que las nuevas condiciones sociales, económicas, históricas exigen una nueva manera de entender la teoría del conocimiento, como a ofrecer también argumentos alternativos a los anteriores. Naturalmente estos argumentos no pueden apelar a ninguna realidad transempírica, nouménica o inamovible, de acuerdo con su propia posición, pero sí pueden mostrar qué argumentos son los mejores dado el estado de conocimientos de la nueva época.

#### 2.4. *Hacia una nueva interpretación del conocimiento*

Ahora bien, ¿qué transformaciones han ocurrido para que sea necesario un cambio en la manera de entender el conocimiento? ¿En qué debe apoyarse la filosofía para emprender la transformación de su propia tarea? Aun cuando hay otros factores, a los que en su momento haremos referencia, nos interesa ahora destacar el elemento científico. Ya vimos que para Dewey la aparición de la experimentación en la ciencia moderna empujaba ya en la dirección de una transformación de nuestro esquema del conocimiento. Sostiene que lo que da el golpe de gracia, lo que acaba definitivamente con la teoría espectral del conocimiento y con la metafísica sustancialista son los resultados de la ciencia contemporánea. Dos son los avances científicos que destacan por su contribución a una nueva manera de entender la naturaleza y el conocimiento: la teoría de la evolución de Darwin y el principio de indeterminación de Heisenberg<sup>13</sup>. La física newtoniana suponía que la determinación de las posiciones y velocidad de las partículas son independientes del hecho de que nosotros las conozcamos, y que poseemos un conocimiento riguroso de ellas en la medida en que las podamos determinar con exactitud (como se ve, son las dos condiciones que anteriormente habíamos señalado caracterizaban la teoría espectral del conocimiento). La famosa formulación de Laplace resume este punto de vista en el que pasado y futuro son uniformes, “forman parte del mismo esquema, completamente determinado y fijo” (QC, LW 4:161). La relevancia del principio de indeterminación reside, según Dewey, en que “el elemento de indeterminación no está relacionado con defectos del método de observación, sino que es intrínseco” (QC, LW 4:161). Es imposible para el sujeto que conoce “hacerlo” sin modificar aquello que es conocido y, consiguientemente, cualquier modificación del sujeto cognoscente supone también un cambio en el objeto conocido. Lo que se realiza, en todo caso, es que el conocimiento es fruto de una relación en la que las partes se condicionan recíprocamente. De ahí que frente al modelo de la visión que ha dominado en Occidente, que no implica interacción con la cosa vista, Dewey proponga la oportunidad de realizar el tacto como modelo. Nadie negaría que, por leve que sea, el tacto supone una modificación del objeto, y en tal sentido parece una imagen mucho más cercana al nuevo modelo de conocimiento. Dewey concede una gran relevancia filosófica al principio

---

<sup>13</sup> Este último es analizado por Dewey en QC. Sobre la importancia del mismo Dewey señala:

El principio de indeterminación se presenta como el paso final en el derrumbamiento de la vieja teoría espectral del conocimiento. (QC, LW 4:163)

de indeterminación de Heisenberg,<sup>14</sup> puesto que pone de manifiesto la importancia del concepto de interacción frente al de sustancia propio de la epistemología y metafísica tradicionales:

En relación a la metafísica del sistema newtoniano es poco menos que revolucionario. Lo que es conocido es visto como un producto en el que el acto de observación representa un necesario papel. Conocer significa participar en lo que es finalmente conocido. Más aún, la metafísica de la existencia como algo fijo y por ello capaz de exacta descripción y predicción matemática ha sido socavado. Conocer es, para la teoría filosófica, un caso de actividad especialmente dirigida en vez de algo aislado de la práctica. (LW 4:163)

Si el principio de indeterminación de Heisenberg supone la culminación del giro emprendido por la física moderna y con ello el desplome de la teoría espectral del conocimiento, *El Origen de las Especies* de Darwin supone análoga revolución en el campo de las ciencias naturales y el fin de la imagen sustancialista, fijista y determinista de la naturaleza. En el artículo de 1909, con el aclarador título de "The influence of Darwinism on Philosophy", Dewey señala que la publicación de *El Origen de las Especies* marca una nueva época en el desarrollo de las ciencias naturales. Supone no sólo un cambio de conceptos sino también de actitud intelectual. Las teorías predarwinianas descansaban sobre el supuesto de que lo fijo, lo final era lo superior y que por el contrario señalar el origen de algo, mostrar de dónde es su procedencia, su naturaleza cambiante, era manifestación de un defecto y una falta de realidad o de ser. Los griegos habían pensado en una naturaleza que funcionaba a la manera del principio que permite explicar la vida animal o vegetal. En estos casos, a pesar de la apariencia de que los cambios se producen de manera azarosa, al final se revela que todos ellos obedecen a un "telos", a una causa final que organiza los acontecimientos hacia un final, y que de un modo u otro está presente desde el principio ordenando y organizando los cambios. Por analogía, la naturaleza fue vista así "como una progresiva realización de un propósito, estrictamente comparable a la realización de propósitos en una simple planta o animal". El cambio, como mero cambio, se convirtió en un insulto a la inteligencia, no tenía sentido más que en dirección a metas fijadas. Frente a todo ello, *El Origen de las Especies* supone una importante indicación de que tanto los objetos como los órganos de conocimiento se encuentran en la interacción de las cosas cambiantes. Desde luego que, como por otra parte ya hemos señalado, Darwin no es el primero en cuestionar la filosofía clásica de la naturaleza y del conocimiento. Los comienzos están en la revolución científica. ¿Qué aporta Darwin que lo hace tan relevante?

---

<sup>14</sup> S. Toulmin destaca que Dewey vio inmediatamente, e interpretándolo de manera correcta, la trascendencia filosófica del principio de indeterminación de W. Heisenberg. El principio apareció en el año 1927 y según Toulmin

...nadie en el debate resultante habló o escribió con más profundidad acerca del significado epistemológico del trabajo de Heisenberg que lo hizo Dewey. (LW 4:ix)

QC fue producto de las "Gifford Lectures" que en la Universidad de Edimburgo Dewey dió semanalmente del 17 de Abril al 17 de Mayo de 1929.

Antes de Darwin el impacto del nuevo método científico sobre la vida, la mente y la política, se había detenido a causa de que entre los intereses morales e ideales y el mundo inorgánico surgía el reino vegetal y animal... La influencia de Darwin sobre la filosofía reside en haber conquistado los fenómenos de la vida para la transición, y por ello liberó la nueva lógica para que pudiera ser aplicada a la mente, a la moral y a la vida. Cuando él dijo de las especies lo que Galileo había dicho de la tierra, e pur si muove, él emancipó, de una vez por todas, las ideas genéticas y experimentales como un órgano para indagar cuestiones y buscar explicaciones. (MW 4:7-8)

Hasta Darwin el alcance de los hallazgos científicos se había limitado al ámbito de la naturaleza inorgánica, interpretándose entonces que el modo de conocimiento inaugurado con la revolución científica, el método experimental, y todo lo que ello suponía en cuanto a concepción de la naturaleza y objeto del conocimiento, no afectaba al mundo de la vida y con ello tampoco al de la moral o la política. Se entendía que estos se hallaban en otro reino, en otro ámbito de realidad distinto. Entre medio había quedado la vida animal y vegetal, entendiéndose que también ésta estaba gobernada por principios inmutables, que constaba de realidades fijas y que su curso estaba de alguna manera predeterminado. Se hacía consistir su conocimiento en la tarea de descubrir una realidad que, como en el caso de los principios morales, espirituales, etc., ya estaba configurada de una vez por todas.

El principio darwiniano de la selección natural echa por tierra la filosofía que supone la existencia de una inteligencia previa, de una fuerza causal que ordene y planifique. La revolución originada en las ciencias naturales por *El Origen de las Especies* impulsa a replantear una nueva tarea para la filosofía, en la cual su trabajo no resida ya más en desvelar o constituir una legislación a priori del universo.

En resumen, el principio de indeterminación de Heisenberg y la teoría evolutiva de Darwin suponen el fin de la teoría espectral del conocimiento y de la metafísica sustancialista. Ponen de manifiesto la incoherencia e inutilidad de seguir sosteniendo la división entre sujeto y objeto, mente y mundo, espíritu y materia, de seguir pensando que estamos ante un mundo jerárquico, cerrado a nuevas posibilidades y a la intervención humana, caracterizado por la existencia de realidades supraempíricas y trascendentes, inaccesibles desde lo empírico, compuesto de sustancias fijas y permanentes que regulan y proporcionan el sentido y dirección de la experiencia humana. La nueva ciencia contemporánea supone un reto a la filosofía, el reto de entender de una nueva manera la naturaleza y el trabajo de la inteligencia humana y de elaborar una concepción del mundo y de la realidad acorde con dicha forma de entender la inteligencia. La inteligencia no puede estar ya ligada al conocimiento puro, al conocimiento de las esencias, de una verdad antecedente. La mente no puede ser ya un espectador pasivo que mira al mundo desde fuera, sino un participante que se halla dentro del mundo siguiendo su curso, pero actuando al mismo tiempo sobre él. Por tanto, su papel no es como el de quien mira un cuadro acabado, sino como el de quien lo pinta (RP, 139). De ahí que la búsqueda de la certeza no pueda consistir más en un afán de certeza meramente teóricos, ha de buscar la seguridad, la certeza, en el terreno del control de lo práctico mediante su transformación.

Dewey se sirve de la imagen que Kant había utilizado en la *Crítica de la Razón Pura* para indicar el giro que en la filosofía suponía su punto de vista: la revolución copernicana. La verdadera revolución para Dewey no es la que Kant pretendía realizar, sino aque-

lla que invierte la relación entre conocimiento y acción, que no sitúa en un lugar superior al conocimiento, que deja de hacer girar el conocimiento en torno a un centro, sea este la mente (como en la modernidad) o el mundo (como en la antigüedad). La verdadera revolución copernicana ha de consistir en la eliminación de todo centro, de toda sustancia, en la aceptación plena del carácter relacional de la realidad:

El viejo centro lo constituía la mente, que conoce gracias a un equipo de facultades, completo en sí mismo, y que se ejercita con un material antecedente externo, también completo en sí mismo. El centro nuevo lo constituyen interacciones indefinidas que tienen lugar dentro del decurso natural, que no es fijo ni acabado, pero sí susceptible de ser dirigido a resultados nuevos y diferentes mediante operaciones deliberadas. Ni el yo ni el mundo, ni el alma ni la naturaleza (en el sentido de algo aislado y acabado en su aislamiento) constituyen el centro, como tampoco la Tierra y el Sol constituyen el centro de un sistema absoluto de coordenadas universal y necesario. Tenemos un todo moviente de partes interactuantes; surge un centro allí donde surge un esfuerzo para cambiarlas en una dirección particular. (LW 4:232)

El nuevo lugar de la inteligencia, como señala la ciencia contemporánea, ha de estar inserto en el campo de la interacción, no conociendo algo que está ahí, sino actualizando las mejores posibilidades que se nos presentan. Una nueva interpretación de la inteligencia supone también una nueva interpretación de la relación entre teoría y práctica, entre conocimiento y acción, y también una interpretación del conocimiento y del mundo acordes con ella.

En resumen, hemos intentado mostrar que Dewey entiende que la filosofía debe ocuparse de los problemas que en cada tiempo mueven y enfrentan a los hombres. El problema de nuestra civilización es, a su juicio, los distintos dualismos que la atraviesan, las separaciones entre ámbitos de la experiencia humana que hacen que la realidad esté artificialmente fragmentada. Este no es un problema teórico para Dewey, sino un problema de enorme trascendencia en nuestra cultura, pues mantiene alejadas de manera arbitraria y caprichosa el arte, la ciencia, la moral, la política y la educación. Son las separaciones que nos hacen ver la realidad como escindida entre lo teórico y lo práctico, lo material y lo espiritual, el cuerpo y el alma. Su tarea, desde el comienzo hasta el final, es la de construir una filosofía que ponga de manifiesto la continuidad entre ciencia, moral y arte. Entre cada uno de ellos entre sí, pero también con relación a la política y a la educación, que muestre la conexión entre cada una de esas realidades, que nos permita una acercamiento crítico a nuestra realidad y que abra nuevas perspectivas hacia el futuro.

Dewey entiende que los distintos dualismos encuentran apoyo y expresión en la filosofía. De un lado, en la metafísica sustancialista que afirma la existencia de realidades inmunes al cambio y al devenir y, ligada con ella, la teoría espectral del conocimiento. Esta consiste en el desvelamiento de esas realidades que, establecidas con anterioridad al acto de conocer, no se modifican durante el mismo. La tarea de Dewey es, por consiguiente, mostrar cómo es posible elaborar una teoría del conocimiento que evite la metáfora del espectador, una metafísica no comprometida con la existencia de sustancias fijas, precedentes, inmutables y una filosofía que no sea epistemología, que no sea entendida como teoría del conocimiento. El reto de Dewey es elaborar un concepto de inteligencia en que ésta sea entendida desde el punto de vista de acción, y una concepción de la realidad acorde con ella. A ello dedicaremos los próximos capítulos.

SEGUNDA PARTE:

LA RESPUESTA: LA TEORIA  
DE LA ACCION INTELIGENTE

### CAPÍTULO 3: UNA ANTROPOLOGÍA PARA LA ACCIÓN

En páginas anteriores mencionamos que la causa de la inicial atracción de Dewey por la filosofía de Hegel radicaba en que en él encontraba las líneas de continuidad, de disolución de los dualismos, escisiones y separaciones que había considerado culpables de buena parte de los males de nuestra civilización. La lógica hegeliana le resultaba convincente en cuanto suponía la anulación de la división kantiana entre lo empírico y lo normativo, entre lo analítico y sintético: pero necesitaba encontrar una manera de seguir sobre esta estela hegeliana y, al mismo tiempo, abandonar los supuestos sobre los que se basaba. Dewey encuentra el camino de esta superación en la psicología funcional de James, que le causó un gran impacto y ejerció una enorme influencia sobre su obra. Es significativo, a este respecto, que su primer libro (*Psychology*, EW 2, 1887) y muchos de sus primeros artículos traten sobre psicología y que sobre dicha materia giren sus primeros cursos en la universidad.

Este acercamiento inicial a las cuestiones epistemológicas por la vía de la psicología es significativo en un doble aspecto. Por un lado, supone un alejamiento de la perspectiva analítica que disociaba las cuestiones lógicas y las de la psicología. Para la tradición abierta por Frege las cuestiones de psicología y las de lógica hacían referencia a dos realidades distintas que debían estar, por lo tanto, enteramente separadas. Dewey, aunque acepta la distinción, se esfuerza por mostrar su conexión y continuidad<sup>1</sup>. Por otro lado, el enfoque de la psicología que iba a adoptar le permitía rechazar tanto la psicología en tanto ciencia meramente empírica como la psicología trascendental; esto es, la posibilidad de superar la interpretación idealista de la conciencia sin tener que caer en un reduccionismo materialista. James suministra la clave de dicha superación, puesto que en su tratamiento de las emociones se había distanciado tanto de las tradiciones empiristas como de las racionalistas en psicología rechazando el esquema por el cual existe una percepción mental que excita emociones y da lugar a acciones. Para James la percepción excita un organismo que está preorganizado: "sentimos pena porque lloramos". Dewey llegó a la conclusión, a partir de James, de que efectivamente el error consistía en analizar la percepción como independiente de la respuesta orgánica y que ideas y excitaciones emocionales tenían que constituirse al mismo tiempo. De este modo, encontró la clave para una nueva interpretación de la inteligencia humana que fuera más allá de los planteamientos idealistas.

Este enfoque inicial de Dewey queda reflejado en el artículo de 1896 titulado "The Reflex Arc Concept in Psychology", un artículo de especial relevancia para la psicología y

---

<sup>1</sup> Que Dewey, desde los comienzos mismos de su obra, está intentando poner de manifiesto la continuidad y conexión entre psicología y lógica señalando que no se ocupan de realidades distintas, queda reflejado en un artículo tan temprano como "Is logic a Dualistic Science", (1890, EW 3:75-83) en el que justamente trata de manifestar que la lógica no tiene por qué suponer una ontología dualista.

juzgado por todos los estudiosos de la obra de Dewey como punto de referencia obligada en el análisis del desarrollo de su pensamiento<sup>2</sup>, por cuanto en él encontramos prefigurado el modelo de interpretación funcional del conocimiento que desarrollará a lo largo de su obra.

En el mencionado artículo, Dewey ve en el concepto de arco reflejo el sostén de los dualismos que han marcado la psicología. Cuerpo y alma, sensación e idea, se construyen sobre la base del dualismo por el que estímulo y respuesta son separados. Desde esta interpretación, que es la más usual y extendida, tendemos a establecer una rígida distinción entre estímulo, respuesta y descarga motora, de manera que forman “una amalgama de partes desunidas, una conjunción mecánica de procesos no vinculados” (EW 5:97). El concepto de arco reflejo designa justamente esta concepción por la cual tenemos una sensación seguida de una idea seguida de un movimiento. Dewey ilustra su punto de vista mediante un ejemplo extraído de W. James: el del niño y la vela. La manera más común de explicarlo es que la luz de la vela es el estímulo que provoca el intento de atraparla y consiguientemente la retirada de la mano, como respuesta al dolor que le produce el quemarse. Un análisis psicológico más minucioso revela lo erróneo de dicha interpretación. El punto de partida no es un estímulo sensorial externo y ajeno al niño, la sensación de luz, sino una coordinación sensorial y motora, el acto de ver, dentro del cual debemos situar el estímulo sensorial. Del mismo modo debemos entender la relación entre el ver y el estirar del brazo del niño hacia la llama. Ojo, brazo, mano actúan de manera coordinada, de modo que no podemos entender cada uno de esos elementos por separado. El acto del ver no es solamente un puro ver, una mera sensación sin significado, sino que está marcado por el ver-para-alcanzar. Del mismo modo tenemos que entender que el quemarse del niño no es tampoco algo externo al acto. Justamente porque está dentro del mismo el niño aprende, de modo que en adelante “la experiencia óptico ocular estará engrandecida y transformada en su valor. Ya no será más ver; si no que en adelante será ver-de-una-luz-que-significa-dolor-cuando-entra-en-contacto” (EW 5:97).

La teoría ordinaria procede de la tácita asunción de que la respuesta es una experiencia totalmente nueva, esto es, que la sensación ha sido sustituida por el movimiento. El resultado de la idea de arco reflejo, y por la que podemos considerarla como defectuosa es, entonces, que nos deja con una psicología desconectada en la que estímulo sensorial y respuesta motora aparecen como dos realidades distintas. Por el contrario, lo que el estudio muestra es que la respuesta es necesaria para la constitución del estímulo y que antes que ante un arco estamos ante un circuito, “circuito que es más orgánico que reflejo, porque la respuesta motora determina el estímulo, tan verdaderamente como el estímulo sensorial determina la respuesta motora” (EW 5:102). Más aún, el movimiento lo es para discriminar el estímulo, para señalar de qué tipo o clase es. Naturalmente, como el mismo Dewey señala, no se pretende negar el hecho de que una respuesta sigue a una sensación como estímulo sino que de lo que se trata es de averiguar el significado de estímulo y respuesta, de averiguar qué clase de distinción es. Y a la vista de lo señalado no se trata de una distinción descriptiva que responda a la naturaleza de las cosas, a clases

---

<sup>2</sup> Así lo han apuntado R. Westbrook (1991, p 61), Thayer (1968, pp 184- 185), Tiles (1988, p 20), R. Sleeper (1986, p 20), E. Flower (1977, p 26) y G. W. Allport (1939, p 269)



de existencias. No hay cosas tal como lo sensorial que sea por sí mismo estímulo y otras tal como los movimientos que sean por sí mismo repuestas. La cuestión se hace patente si lo consideramos bajo el marco global de la acción. En el caso de los animales, y también de parte de la experiencia humana, lo que hay es una secuencia de actos adaptados unos a otros para la consecución del fin pretendido. En ellos el fin está completamente incorporado dentro de los medios. Los casos de la reproducción animal, los sucesivos estados de crecimiento de una planta, o la circulación de la sangre humana, por poner sólo algunos de los ejemplos a los que Dewey hace referencia, son reflejos de la adaptación, de ajuste de los distintos organismos al medio. En los casos en que dicha continuidad entre organismo y medio está bloqueada emerge la conciencia. Es entonces cuando lo que no son sino antecedentes y consecuentes de la situación adquieren el significado de estímulo y respuesta. Ahora bien, qué sea uno y cuál el otro "es una cuestión de interpretación" (EW 5:105), podríamos decir que relativa al caso. De hecho, lo que en una determinada ocasión es interpretado como estímulo, puede ser, considerado desde otro punto de vista, la respuesta. El movimiento final deseado es posible considerarlo en ocasiones no sólo como respuesta, sino también como estímulo. El error de la teoría tradicional es haber cometido lo que Dewey denomina la "falacia histórica o psicológica" (EW 5:105), esto es, haber convertido algo que es funcional o eventual en una distinción fija, perteneciente al orden de las cosas. La teoría del arco reflejo rechaza la génesis y función del proceso manteniendo como partes separadas lo que por sí mismo forma un todo. Nos da un arco, no un circuito. La idea de círculo quiere reflejar precisamente la coordinación, la consideración del proceso como un todo. La conclusión que Dewey extrae del análisis es que:

El hecho es que estímulo y respuesta no son distinciones sobre existencias sino teleológicas, esto es, distinciones de funciones de cara a alcanzar o mantener un fin. (EW 5:109)

Lo relevante del análisis de Dewey, desde nuestro punto de vista, es que ha disuelto la dualidad estímulo-respuesta, situando la misma bajo una nueva perspectiva que hace del acto el centro de su consideración. El involucramiento del organismo en la percepción sensorial, la determinación de la respuesta como la satisfacción de una demanda, nos proporciona la clave de la estructura de la acción que terminará años más tarde de dibujar Dewey. En este sentido E. Flower<sup>3</sup> ha señalado, a propósito del artículo sobre el arco reflejo que, en él, Dewey cambia el enfoque del problema sobre la acción humana:

El problema no es nunca cómo una acción individual (o posteriormente una acción social) se inicia, de un modo u otro nosotros siempre somos activos. Es más bien canalizar, dirigir y redirigir la actividad. Nosotros no estamos reaccionando ante un mundo sino en un mundo en el que nuestras acciones contribuyen constantemente hacia un cambio en ese mundo<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Flower, 1977, pp 21-41.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp 27-28.

De esta forma, ya no es el estímulo el que desencadena la acción por apelación a una conciencia desde la cual se inicia dicha acción como respuesta. Sólo es posible interpretar el estímulo desde el acto, desde la acción:

Del mismo modo que el descubrimiento de la sensación marca el establecimiento del problema, así la constitución de la respuesta marca la solución de este problema. (EW 5:107-108)

Se trata de que algo surge en medio de la acción cuando ésta está interrumpida y, por medio de ella, la acción es canalizada o reconducida. Si antes se interpretaba la acción desde la conciencia, ahora es ésta la que queda explicada en su origen y funcionamiento en términos de acción.

En definitiva, la importancia del planteamiento de Dewey en este artículo es que, aunque de manera embrionaria, está anticipando sus posiciones sobre la relación entre sensaciones y conciencia racional, y señala el camino de salida del idealismo mediante una reinterpretación en términos funcionales y orgánicos del proceso de conocimiento. Dicho camino de salida pasaba por ofrecer una conceptualización diferente de la conciencia que, sin recaer en los postulados de la psicología introspeccionista, se mantuviera también lejos de las interpretaciones fisiologistas y conductistas.

Siguiendo los pasos ya marcados en "The Reflex Arc Concept in Psychology", podemos encontrar la nueva caracterización de la conciencia en un artículo que Dewey dedica expresamente a este tema en 1912, bajo el significativo título "What Are States of Mind?". En el mismo, Dewey comienza por reconocer su deuda con W. James en el tratamiento de las emociones. Dewey señala allí que hablar de estados psíquicos o estados de la mente tiene su origen en distinciones que no son científicas sino epistemológicas, forjadas bajo la situación filosófica que generó el tradicional problema metafísico de la relación entre mente y materia. Esta situación, a la que ya aludimos en el capítulo anterior, es explicada aquí por un doble condicionamiento. De un lado, por la fuerte influencia religiosa de la idea de alma y, de otro, por la no existencia de una ciencia biológica. Tan pronto como cambiamos el punto de partida, toda la psicología tradicional y ortodoxa sobre la mente se viene abajo. El nuevo punto de partida son los seres vivientes, cuya existencia depende de sus reacciones con respecto al medio en el que están insertos. Es esta conexión orgánica del ser viviente con el medio el fundamento de la explicación de los llamados estados psíquicos. Estos no son sino cualidades de esas mismas reacciones en el esfuerzo del organismo por adaptarse a su medio. Miedo, angustia, curiosidad, esperanza son "episodios singulares en la vibrante carrera de éxitos y fracasos de algo viviente" (MW 7:36-37).

Es un error suponer que el hecho primero en la experiencia es un estado psíquico y no un asunto, una situación con toda su complejidad y cualidades. Claro que es posible realizar distinciones, pero han de ser siempre posteriores al suceder de los acontecimientos. Son distinciones, abstracciones útiles en la medida en que nos permiten un mayor control sobre los mismos. El error está en otorgar una existencia antecedente a lo que no es sino un producto. Al echar la vista atrás siempre podemos distinguir entre la cara terrible y mi miedo, entre el evento triste y mi entristecimiento, pero tal duplicidad no existe en la situación original; son situaciones que desde fuera ofrecen un perfil u otro dependiendo del punto de vista que adoptemos. Las distinciones entre subjetivo y objetivo, psíquico y físico no remiten, de esta manera para Dewey, a dos clases de existencia.

En definitiva, Dewey entiende que la conciencia no es una realidad sustantiva, sino **adjetiva**. En la misma línea que James ya había establecido, Dewey interpreta la conciencia como una corriente. Cada impresión está conectada con todas las demás, ninguna existe aisladamente. El error tradicional ha sido interpretarla como algo fijo, como algo dado o construido. La interpretación de Dewey de la conciencia supone el alejamiento tanto de una psicología asociacionista, que parte de los estímulos y las sensaciones como datos dados, definidos, como de la psicología trascendental que supone la existencia de una sustancia o conciencia racional que impone sus formas a las sensaciones. Al integrar la conciencia en el fluir de los actos, Dewey está anulando implícitamente la identificación común a empiristas e idealistas de experiencia y conocimiento, y está abriendo las puertas a lo que con el tiempo será su peculiar posición pragmática sobre el tema del conocimiento.

Pero la expresión madura de la psicología y de la antropología de Dewey se encuentra en NHC. En ella se pone de relieve que el interés de Dewey es, no tanto por la psicología en sí mismo, sino por ir poniendo las bases de una nueva interpretación del conocimiento y de la inteligencia sobre el marco general de una filosofía de la acción. NHC proporciona la exposición del anclaje biológico de la inteligencia, los supuestos orgánicos sobre los que se asienta la acción, los fundamentos psicológicos y antropológicos de la reflexión. En este sentido, Dewey emprende en dicha obra una conceptualización verdaderamente novedosa de la mente humana, situando el concepto de hábito<sup>5</sup> en el centro de su análisis. En verdad, el concepto de hábito supone el desarrollo de los postulados mantenidos en "The Reflex Arc Concept in Psychology". Para empezar, porque el concepto de hábito, a diferencia de como ha sido usualmente pensado, no hace referencia a algo subjetivo, propio del organismo o individuo, sino que supone la integración de organismo y medio. Así, y al igual que las demás funciones naturales, los hábitos son "formas de usar e incorporar el medio ambiente" (NHC, 26). En el caso de las funciones naturales, el respirar, por ejemplo, es tanto una cuestión relativa a nuestra fisiología, a nuestro organismo, los pulmones, como al medio ambiente, la existencia de un aire que sea respirable. El respirar es la forma en que el organismo incorpora y usa el aire del medio que le circunda:

...las acciones naturales, como el respirar y el digerir, y las adquiridas, como el habla y la honradez, son funciones tanto del medio ambiente como de una persona; son cosas hechas por el medio ambiente a través de estructuras orgánicas o de disposiciones adquiridas. (NHC, 25)

---

<sup>5</sup> Pocos autores han otorgado al concepto de "hábito" la importancia filosófica que Dewey le concede. Entre esa nómina quizás el más destacado sería Hume. La presencia del elemento social en las reflexiones de Dewey sobre el hábito, necesariamente extrañas dos siglos atrás, dota a su conceptualización de mayor alcance y profundidad. Creemos que E. Flower, 1977, ha expresado correctamente dicha comparación al señalar:

Mientras Hume acentuó el modo en el que las impresiones y los sentimientos forman la cultura, Dewey acentuó también la fuerza recíproca que los hábitos y costumbres ejercen sobre las creencias, emociones y actitudes de los hombres. (p. 36)

Por otra parte, algunos críticos han señalado el concepto de hábito como un concepto clave de su filosofía. Así Kestenbaum (1977) para quien el concepto de hábito tiene un significado no sólo antropológico o psicológico, sino ontológico constituyendo una pieza básica de su edificio metafísico. Volveremos a esta idea en la nota 49 del capítulo nueve.

Del mismo modo, los hábitos son la manera en que el individuo trata con el medio que le circunda adaptándose a él. Esto no hay que entenderlo como que existe un yo, una voluntad o identidad que se despliega luego en hábitos. Por el contrario, los hábitos tienen tanta fuerza en nosotros porque forman parte de nuestro propio ser. Dewey llega a decir: "nosotros somos el hábito". Es nuestra identidad la que se forma a partir de los hábitos. De esta forma el carácter viene definido como el funcionamiento continuo y coordinado de los distintos hábitos. A partir del hábito y alrededor de él va construyendo toda su psicología. Al distinguir el hábito de la actitud y de la disposición encontramos la definición que Dewey hace del hábito:

...esa actividad humana que es influida por actividades previas, y, en ese sentido, adquirida; que contiene en sí misma ordenamiento o sistematización; que puede proyectarse y es de calidad dinámica, que está pronta a manifestarse abiertamente y de manera activa. (NHC, 48)

Lo que singulariza y especifica al hábito es que supone una predisposición para reaccionar de determinada manera, una especial sensibilidad a según qué tipo de estímulos. En todo caso, el hábito no es algo que pueda permanecer oculto, que pueda no manifestarse. Por el contrario, la definición expuesta supone que el hábito siempre se manifiesta.

Al hacer del hábito el eje de su explicación sobre la conducta humana, Dewey ha transformado su psicología en psicología social, situando en el centro de la acción humana la influencia de la socialidad. Para Dewey, las costumbres, los hábitos sociales, no son un agregado de hábitos individuales. Antes bien, Dewey sienta la precedencia de las costumbres sociales sobre el hábito individual. En buena medida el hecho de que podemos encontrar uniformidades generalizadas en los hábitos indica que

...las costumbres subsisten porque los individuos forman sus hábitos personales bajo condiciones establecidas por hábitos anteriores. (NHC, 63)

Somos una concreción del proceso de socialización. De ahí lo artificial, lo abstracto del problema sobre cómo se forma la sociedad a partir de los individuos. La dificultad de la cuestión tradicionalmente planteada deriva del hecho de que se parte de la mente considerada como una entidad individual aislada del medio que le circunda. Cuando el punto de partida es la acción establecida de manera colectiva, los hábitos sociales y colectivos como conformadores de los hábitos individuales y estos a su vez como definitorios del carácter, la voluntad, etc., la cuestión se hace enteramente distinta. El problema radica ahora en que si los hábitos se forman con las condiciones de la experiencia pasada, pudiera parecer entonces que son por su misma naturaleza conservadores de lo que hay establecido socialmente.

En ello radica la importancia que tiene el impulso en relación con el hábito. Para Dewey, por paradójico que parezca, los impulsos aunque son lo original no son de hecho primarios, en el sentido de que son siempre dependientes. Lo decisivo es lo secundario, lo adquirido, lo aprendido, esto es: los hábitos. La explicación radica en que no hay impulsos mudos, puros. Sin hábitos serían simples estallidos de energía ciega. Los impulsos adquieren significación y se transforman en hábitos "bajo la influencia de la asociación con otras personas que ya tienen hábitos", que hacen que una ciega descarga física se convierta en una acción intencional. De ahí que los impulsos no formen una dotación fija, preestableci-

da y conforme a la cual podamos explicar los comportamientos humanos. Con ello Dewey se sitúa frente a todas las teorías que han partido de impulsos, de instintos primitivos, de una dotación innata desde la que justificar y explicar el comportamiento humano, y que él analiza: Platón, Hobbes, Rousseau, etc. Esta manera de clasificar la naturaleza humana no ha producido sino numerosas simplificaciones artificiales que ocultan y estorban la comprensión de los fenómenos. Ahora bien, dichas explicaciones son útiles como reflejo de las tendencias y de las épocas en las que esos autores vivían. Del mismo modo, Dewey arremete contra las explicaciones de determinadas instituciones y ordenamientos sociales a partir de impulsos fijos, inmutables y universales. Así, por ejemplo, la guerra no sería desde su punto de vista la consecuencia de un impulso belicoso innato, sino de los hábitos e instituciones sociales que lo generan y toleran. Del mismo modo, tampoco podríamos justificar el capitalismo o la propiedad privada aludiendo a la naturaleza humana. No hay naturaleza instintiva a la que culpar de la situación humana<sup>6</sup>. El surgimiento de una psicología con fundamentos biológicos y el desarrollo de la antropología han situado sobre bases más objetivas, en opinión de Dewey, la cuestión de la naturaleza humana (LW 6:36-39). Esta última ciencia ha demostrado, a su entender, que la diversidad cultural no puede ser derivada directamente de un conjunto de deseos y poderes originales.

Dewey quiere resaltar con ello el carácter plástico, moldeable del impulso humano, su susceptibilidad de ser alterado o modificado por el influjo educativo. La variedad de formas institucionales y culturales son producto de interacciones con el medio social, por lo que el problema de la modificabilidad humana es el de la persistencia de costumbres y tradiciones. Es, por lo tanto, un problema susceptible de ser determinado empíricamente y no a través de una teorización a priori. Bajo diferentes hábitos y en diferentes medios un mismo impulso, una misma descarga de energía, adquiere caracteres distintos transformándose en actos de significación totalmente diferente:

Los impulsos son puntos de partida muy flexibles de las actividades, las cuales se diversifican de acuerdo con las formas en que son usadas. Cualquier impulso puede convertirse en una disposición cualquiera, según su interacción con el medio que le rodea. (NHC, 95)

Por ello, carece de sentido intentar determinar qué sea el ser humano con independencia del medio. Si lo natural del ser humano consiste en estar interrelacionado con el medio, y esta interrelación está ya siempre mediatizada social y culturalmente, no hay posibilidad alguna de obtener qué sea lo natural en el ser humano salvo decir que cada forma social de lo humano es natural, en lo que ya natural y social pierden su significación supuestamente originaria. De otro modo, para Dewey lo que el ser humano hereda es la necesidad de aprendizaje. La apelación a la naturaleza humana es siempre una llamada a la cuestión de los límites de la modificabilidad. Ciertamente éstos vienen marcados por el compo-

---

<sup>6</sup> De hecho, en "Human Nature" (LW 6:29-40) Dewey hace un recorrido histórico por las distintas épocas históricas mostrando cómo en cada una de ellas la apelación a una naturaleza ya constituida y dada ha servido de legitimación de las instituciones sociales. Así, desde Grecia con la desigualdad natural, hasta el mundo contemporáneo en el que el surgimiento del industrialismo ha ido acompañado de la consideración de las necesidades humanas y leyes económicas como leyes naturales.

nente biológico que proporciona una cierta estabilidad o uniformidad entre culturas; alimentación, protección, compañía, etc. Pero, existiendo límites, lo que Dewey señala, es que estos no pueden ser delimitados en su contenido a priori. Lo que el ser humano no pueda, más allá de las pautas estrictamente formales mencionadas antes, sólo es posible determinarlo empíricamente y, probablemente, con un carácter de provisionalidad. La primacía del hábito significa, antes que nada, que el ser humano no tiene una naturaleza que le prescriba como ha de ser, no hay una estructura orgánica que se convierta en normativa. Del mismo modo, tampoco la mente es una dotación originaria y dada, sino que representa más bien algo adquirido, una reorganización de actividades encontradas en un medio dado. La mente es el funcionamiento de cierta clase de deseos y creencias, y estas son funciones del comportamiento asociado. Dicho de otro modo, si la mente ya no es algo sustantivo, si no es un dato primario, dado, heredado, es entonces un producto, y en tanto que tal es social. Y si la mente es intrínsecamente social, entonces la psicología habrá de ser también necesariamente social. En el Prefacio a NHC, Dewey lo señala con claridad, al intentar aclarar el significado del subtítulo del libro: "*Una introducción a la psicología social*".

Tal vez el subtítulo requiera unas palabras de explicación. El libro no pretende ser un tratado de psicología social, pero si sostiene formalmente la creencia de que la comprensión del hábito y de los diferentes tipos de hábitos son la clave de esa psicología, en tanto que la actuación del impulso y de la inteligencia nos da la clave de la actitud mental individualizada. Sin embargo, el impulso y la inteligencia son secundarios respecto al hábito; de manera que, en concreto, puede considerarse la mente sólo como un sistema de creencias, deseos y propósitos que se originan en la acción recíproca entre las aptitudes biológicas y el medio social. (NHC, 11)

Al sentar la primacía del hábito sobre el impulso Dewey está, por un lado, ciertamente acentuando el poder que la sociedad tiene sobre el individuo, en cuanto que, dada la relación establecida entre hábito y costumbre, los individuos se constituyen en virtud del medio; pero, por otro lado, está abriendo paso a la capacidad de transformación que el ser humano tiene sobre sí mismo a través de la inteligencia y la educación. Al concederle ese poder de configuración a la sociedad, tampoco está Dewey acudiendo a una suerte de reduccionismo sociológico. Antes bien, hay que subrayar el carácter circular que establece entre hábito, costumbre y moralidad. Los hábitos se forman bajo el imperio de la costumbre, pero la costumbre es resultante de la moralidad encarnada en los hábitos. Lo decisivo en este planteamiento es que el individuo no está predeterminado desde el punto de vista social. Lo relevante es el papel reconstructor que el individuo puede jugar en relación con sus propios hábitos, sobre su propia personalidad. Al incidir sobre sus hábitos está de alguna manera transformándose tanto a sí mismo como al medio, puesto que como ya vimos el medio entraba en la definición del hábito. Y con ello, la transformación del hábito supone la transformación de la sociedad. Ahora bien, la pregunta es ¿cómo puede el individuo transformar sus propios hábitos?, ¿cómo puede inaugurar nuevos y diferentes cursos de acción? El reto es ofrecer una explicación naturalista del pensamiento y la inteligencia.

De entrada hay que resaltar que Dewey entiende que los hábitos son el medio por el que nosotros "sabemos cómo" hacer esto o aquello, es la manera con que respondemos, con las que encadenamos unos actos a otros. Sin los hábitos actuaríamos continuamente a ciegas, sin dirección. Dewey considera que los hábitos son la fuente del conocimiento. "Los

hombres saben con sus hábitos no con su conciencia” (NHC, 172). De ahí que Dewey se oponga a la consideración de la mente entendida esta como un órgano específico o separado para el conocimiento:

Es un mito la existencia de una mente, conciencia o alma en general, que ejecute esas operaciones.

La doctrina de la existencia de un alma sola, simple e indisoluble, fue la causa y el efecto del error cometido al no admitir que los hábitos concretos son los medios de los que se sirven el conocimiento y el pensamiento. (NHC, 166).

Los hábitos constituyen la forma en que los individuos se adaptan y ajustan al medio y saben de esta forma cómo actuar frente a él. Ciertamente, esto se realiza sin análisis, sin reflexión, inconscientemente. Por ello, aun cuando nos guía en nuestro trato con el medio no lo podemos llamar verdaderamente conocimiento. Lo más usual es que ese ajuste al medio funcione eficazmente, de manera que mediante el conjunto de actividades canalizadas a través de los hábitos se logre mantener todas las funciones activas y en armonioso balance con el medio. Pero hay momentos en los que la actividad se bloquea, en los que es necesario un reajuste de los impulsos, una reorganización de nuestras energías. En esos momentos es cuando emerge la conciencia, la necesidad de liberar nuevos impulsos puesto que el hábito ha dejado ya de servir.

Sin hábito, sólo hay irritación y vacilación confusa. Con el hábito solo, no hay sino una repetición maquinal, una recurrente duplicación de viejos actos; en cambio, con el conflicto de los hábitos y la liberación de impulsos, se realiza la búsqueda consciente. (NHC, 170)

La deliberación comienza cuando hay una obstrucción manifiesta de la acción y su fin es conseguir restablecer el equilibrio con el medio. De ahí que busque encontrar en la imaginación un objeto que proporcione el estímulo adecuado para la reanudación de la acción. Dewey acude a la metáfora del ensayo teatral para ejemplificar el proceso de reflexión. En la deliberación nos representamos, como si de un escenario se tratara, las diversas líneas posibles de acción en competencia y las sopesamos hasta encontrar aquella que nos parece más satisfactoria. Es necesario destacar, para entender el alcance del planteamiento de Dewey, que con ello no se detiene la acción, porque el proceso reflexivo no significa la sustitución de la acción por otros medios. Antes bien, la deliberación es ella misma acción, sólo que acción vuelta hacia dentro, acción que se internaliza, si es que podemos dar alguna validez a las nociones de dentro y fuera. Dewey es claro al respecto:

La actividad no cesa para dar paso a la reflexión, sino que en vez de ejecutarse, se vuelve hacia canales intraorgánicos produciendo algo semejante al ensayo teatral. (NHC, 179)

Con ello nos hallamos ante una de las ideas que vertebran nuestro trabajo. Y es que Dewey ha encarado el proyecto de disolución del concepto de mente como una entidad subsistente y aparte mediante la reintegración del pensamiento en los procesos naturales y esto lo consigue, a su vez, reinterpretándolo en términos de acción. Ya no se trata de que

el pensamiento desde fuera venga a proporcionar normas y orientaciones para la acción, sino que el pensamiento emerge en medio de la acción cuando ésta está bloqueada. El pensamiento surge así como un sustituto del hábito cuando no sabemos qué hacer o cómo actuar. Por eso definiremos la inteligencia como un modo de comportamiento que se halla en continuidad con los mecanismos naturales por los que cualquier ser se adapta y configura el medio. El comportamiento consciente introduce cambios en la realidad en la misma medida que cualquier otro comportamiento. La diferencia con otros radica "en que el cambio está dirigido a la siguiente acción y al enriquecimiento de su significado" (MW 4:143-145). Es una clase de comportamiento en el que se incorporan los resultados del pasado y la mirada al futuro. Justo en el grado en el que la acción, el comportamiento se ha hecho central, las tradicionales barreras entre mente y cuerpo, cuyas desastrosas consecuencias sobre las demás separaciones ya pusimos de manifiesto en el capítulo segundo, se vienen abajo y se disuelven:

El hábito de considerar lo mental y lo psíquico como cosas separadas tiene sus raíces en considerarlos como sustancias o procesos en lugar de como funciones y cualidades de la acción. En contraste con tal noción, se afirma que cuando nosotros tomamos como punto de partida la acción humana, la vida operando, el cuerpo se presenta como el mecanismo, el instrumento del comportamiento, y la mente como su función, su fruto y consumación. (LW 3:28)

"Cuanto mayor es la separación entre lo corporal y lo mental, menor es el desarrollo de nuestra civilización" (LW 3:29). El fundamento de dicha afirmación estriba en que, según Dewey, mientras se mantengan separado lo corpóreo y lo mental seguirán persistiendo tanto el "materialismo sin alma" como el "idealismo y espiritualismo inútil y antinatural". De este modo, lo que propone es reinterpretar tanto el materialismo como el espiritualismo a la luz de la fusión mente cuerpo:

El materialismo no es una teoría, sino una condición de la acción; esa en la cual los medios materiales y mecánicos son separados de las consecuencias que les dan significado y valor. Y el idealismo espiritualista no es una teoría sino un estado de la acción; ese en el cual los fines son disfrutados privadamente aislados de los medios de ejecución y de mejora de las consecuencias públicas. (LW 3:30)

Lo que los hechos testifican, en todo caso, es que cuerpo y mente están tan fundidos que su separación resulta enteramente artificial. La idea de que el pensamiento es acción introyectada sirve para subrayar que Dewey entiende que la acción está al comienzo y al final y, más aún, que la misma naturaleza del pensamiento es acción.

Que la inteligencia no viene desde fuera a proporcionar la norma de la acción se pone aún más de relieve con la tesis de Dewey de que, en verdad, no se puede entender que la elección sea un problema derivado de oponer la razón frente a los impulsos, instintos, deseos, etc. Esto sería recaer en los dualismos que Dewey está intentando evitar. De hecho, la naturaleza de la deliberación no es que ésta imponga una opción frente a una ausencia de preferencias; siempre tenemos inclinaciones, simpatías, prejuicios. "Lo que ocasiona la deliberación es un exceso de preferencias y no una apatía o una carencia de gus-



tos" (NHC, 181). Consiguientemente, la elección no es una preferencia que nazca de la apatía. La elección es correcta, no cuando se opone a los deseos, impulsos, etc., sino cuando los hace más razonables, más armónicos, cuando los conecta con la previsión de sus consecuencias. Dewey se opone tanto al intelectualismo que propone someter el deseo a la existencia de ideales fijos, como a la exaltación del deseo frente a la inteligencia. El deseo, el impulso, es lo primario pero la inteligencia tiene que intervenir a favor del impulso "no como obediente siervo, sino como su esclarecedor y liberador" (NHC, 234). Dado que, como ya señalamos, los impulsos son mudos y ciegos si no es sobre la base de los hábitos que los hace significativos, la relación entre impulso e inteligencia está mediatizada por el papel del hábito. Y éste es el punto central de la psicología del pensamiento de Dewey, puesto que la vinculación de la inteligencia al hábito supone ciertamente situarla de lleno en el ámbito de la acción: "La facultad de pensar no puede escapar a la influencia del hábito más que cualquier otra cosa humana" (NHC, 73). En este sentido, no podemos oponer la teoría a la práctica como si de dos cosas distintas o aparte se tratase. La diferencia entre la teoría y la ausencia de la misma no es sino la diferencia entre dos hábitos, dos prácticas distintas. La inteligencia no se opone, pues, al hábito sino al hábito en tanto que sometido a la costumbre, al pasado, a la rutina y a la autoridad ciegamente obedecida. Una vez más el error está en perpetuar lo que en un momento fue válido cómo si por ello lo fuera ya para todos los momentos y en todas las ocasiones. Puesto que, como tendremos ocasión de subrayar más adelante, cada situación es única y la inteligencia es un mecanismo adaptativo, tiene que transformar los hábitos para adecuarlos a las nuevas circunstancias. La inteligencia supone la sensibilidad hacia las condiciones actuales haciendo efectiva la respuesta del organismo.

De la misma manera, la exclusión del pensamiento del ámbito de los hábitos ha sido la causa de los errores intelectualistas que han hecho del pensamiento algo inútil. Tan fallido, tan torpe e inadecuado es el hábito sin el examen de la inteligencia como el uso de una supuesta racionalidad que no se traduce ni concreta en la habitualidad de la práctica. La separación de hábito e inteligencia y, más aún, su oposición, es la culpable según Dewey de los dualismos que han hecho del mundo de las ideas un mundo inerte, inoperante:

Alabar un hábito porque es conservador, en tanto que se estima el pensamiento como la principal fuente del progreso, equivale a tomar el camino más seguro para hacer que el pensamiento sea abstruso e incongruente y el progreso sea cuestión de accidente. El hecho concreto que respalda la separación habitual entre cuerpo y mente, práctica y teoría, realidades e ideales, es precisamente esa separación entre el hábito y el pensamiento. El pensamiento que no existe dentro de los hábitos ordinarios de acción, carece de medios de ejecución; al carecer de aplicación carece también de examen y de criterio, por lo que está condenado a vivir en un reino separado. (NHC, 71-72)

Naturalmente, y conforme con lo que ya expusimos a propósito de la lectura que Dewey hacía de los dualismos, la separación entre la inteligencia y los hábitos no ha sido casual, por el contrario ha servido para el apartamiento y el confinamiento de los hombres de ideas a cuestiones especializadas, y ha mantenido al pensamiento recluido en las bibliotecas o laboratorios. De esto se han beneficiado quienes han manejado las situaciones reales, interesados en que el pensamiento no modifique el estado existente de cosas.

Pero si hasta aquí estábamos mostrando el enraizamiento del pensamiento en la acción, señalando que todo pensar supone una forma del obrar, ahora es necesario añadir que todo obrar es un obrar moral y, por tanto, no sólo que la inteligencia es práctica, sino que es, además, inevitablemente social y moral. Lo es, de entrada, como producto de su entronque con el hábito puesto que, como ya hemos señalado, los hábitos se forjan bajo condiciones sociales. Más aún, vimos cómo los hábitos individuales se forjan bajo las condiciones establecidas por hábitos sociales y estos, a su vez, encarnan siempre valores morales. Los hábitos no son, pues, formas neutras de acción. Es este carácter social y moral el que los distingue de las actividades meramente fisiológicas y orgánicas, con las que como ya vimos compartían el ser mecanismos de integración de organismo y medio. Más todavía, y en concordancia con lo mencionado a propósito del artículo "Conducta y Experiencia", es característico de la acción humana su referencia a la temporalidad. Lo que distingue a la explicación física de la moral reside justamente en que "la cuestión moral concierne al futuro, tiene un carácter previsor" (NHC, 29). El valor de nuestros actos se mide por las consecuencias que se siguen de las mismas, por lo que nuestra tarea es modificar las condiciones presentes para lograr los deseados resultados futuros.

Por lo demás, el carácter intrínsecamente moral de la inteligencia es una consecuencia de la afirmación de que el pensamiento no es sino una interiorización y representación de cursos de acción que anticipan consecuencias. Si es así, ella misma en tanto que es una forma de acción, es una forma del obrar moral al instituirse a sí misma como medio para controlar las consecuencias. En todo caso, hay que resaltar que la inteligencia no introduce nuevos cursos de acción que supongan una ruptura radical con lo anterior, sino que más bien reformula, reforma o transforma los que encuentra. El pensamiento no trabaja sobre el vacío, las ideas no se generan espontáneamente, sino que produce sobre lo que hay, y lo que hay no son única ni básicamente ideas. Esto pone de relieve el rasgo antiintelectualista de su posición puesto que supone la negación del carácter autónomo de las ideas, su dependencia del ámbito de la práctica. Dewey se encarga de subrayar la prioridad que también en el ámbito de la moralidad concede al hábito sobre la inteligencia:

... tanto la formación de las ideas como su ejecución depende del hábito. Si pudiéramos concebir una idea correcta sin un hábito correcto, tal vez podríamos prescindir de éste para ejecutarla; pero un deseo toma forma definida sólo cuando está conectado con una idea, y ésta a su vez la toma sólo cuando hay un hábito que la respalde. (NHC, 39)

En una tesis que retoma las que James enunciara en *Pragmatismo*, Dewey sostiene que las ideas dependen ahora no ya como en James del temperamento de las personas, sino de su modo de obrar, del modo en que se está anclado y situado en la realidad. El rechazo antiintelectualista que comparte con los otros pragmatistas se expresa en la negativa a aceptar que podamos cambiar o transformar una persona o situación modificando sólo las ideas. Por el contrario, para Dewey, el trabajo de la inteligencia en moral es ante todo el cambio en los hábitos, porque es a través de ellos como se modifican objetivamente las situaciones y consiguientemente las ideas. Y es que, para Dewey, "sólo el hombre cuyos hábitos son ya buenos puede saber lo que es el bien" (NHC, 41). Con dicha afirmación, y salvando la enorme distancia que les separa, Dewey entronca con la tradición naturalista de la moral, con la posición de Aristóteles para el que el bien o lo bueno

es lo que haría un hombre bueno (con hábitos virtuosos) en una situación determinada, o con la posición de Spinoza para quien no deseamos algo porque sea bueno, sino que es bueno porque lo deseamos. De la misma forma, y siguiendo un ejemplo del propio Dewey, “los hombres no disparan porque existan blancos, sino que ponen estos para que la acción de disparar sea más efectiva y significativa” (NHC, 209). El punto de partida no es la existencia de ideales, de normas, de fines ya determinados. El punto de partida es la acción en la que necesariamente estamos y nos desenvolvemos. Siguiendo el símil deweyano, dado que tiramos, ponemos blancos (objetivos, fines) que dan sentido, organizan y coordinan nuestros actos.

Tal y como hemos visto, el concepto de hábito en Dewey conduce finalmente a la ética. Así, y de acuerdo con las opiniones de G. Allport<sup>7</sup> y de R. Westbrook, en interés de la ética y de la democracia es por lo que Dewey ha construido su psicología. Más aún, Westbrook señala que hay que comprender NHC en el seno mismo de la polémica de Dewey contra los supuestos psicológicos que subyacían al denominado “realismo democrático”. Estos últimos criticaron dos supuestos sobre los que se asienta la democracia “la creencia en la capacidad de todos los hombres para la acción política racional y la creencia en la practicabilidad y deseabilidad de maximizar la participación de todos los ciudadanos en la vida pública”<sup>8</sup>. Es decir, consideraron a los seres humanos como irracionales y, consecuentemente, que era mejor dejar el poder a élites ilustradas y responsables. Las teorías psicológicas de la época, siempre según Westbrook, contribuían al sostenimiento de dichas ideas y erosionaban una profundización en la idea de democracia forjando la imagen del ser humano sometido a fuerzas incontrolables<sup>9</sup>. La respuesta de Dewey a todo ello es la afirmación de la primacía del hábito sobre el impulso. Al hacerlo así está mostrando que la psicología no puede proveer de fundamento a una concepción política y moral determinada. Ya vimos que para Dewey no hay naturaleza humana dada con la que explicar o justificar cualquier orden social. No hay, pues, fundamento psicológico para el aristocratismo, el elitismo, el liberalismo o el capitalismo. En “The Need for a Social Psychology” Dewey muestra la influencia negativa y regresiva que ha tenido la consideración de la mente como una entidad separada, antecedente, primaria:

El último refugio del inmovilismo en cada campo, educación, religión, política, vida comercial e industrial, ha sido la noción de una alegada estructura fija de la mente. En tanto en cuanto la mente se concibe como cosa hecha y antecedente, instituciones y costumbres pueden ser consideradas como su descendencia. (MW 10:59)

---

<sup>7</sup> Más aún, para Allport (1939), la mejor aportación de Dewey es haber puesto de manifiesto la inherente relación entre psicología y democracia. Mientras la psicología provee los medios para hacer la democracia efectiva, la democracia proporciona el marco propicio para que la psicología pueda ser productiva. El legado de Dewey queda resumido en la frase con la que G.W. Allport cierra el artículo sobre su psicología:

“Nosotros somos conscientes de lo que él (Dewey) había afirmado, que sin democracia la psicología no podía tener éxito, y sin psicología la democracia seguramente fracasaría”. (p. 290)

<sup>8</sup> Para esta afirmación, Westbrook (1991) p. 287.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>10</sup> De un lado, los freudianos enfatizaban los elementos inconscientes, instintivos e irracionales del comportamiento mientras que los behavioristas por su parte redujeron la conducta humana a operaciones mecánicas, automáticas. (*Ibidem*, p. 283).

Con ello, pone de manifiesto las implicaciones prácticas de los distintos enfoques de la psicología. Al criticar la sustantivación de la mente Dewey está criticando mucho más que una determinada corriente en psicología. Esta disciplina ha servido de justificación social y política de elementos conservadores, al reforzar la idea de que no se pueden cambiar las instituciones en tanto que responden a una estructura básica del individuo. El reverso de esta idea, y el significado de la primacía del hábito sobre el impulso o la conciencia, es que podemos cambiar la mente de los individuos cambiando las condiciones sociales. Al rechazar la fundamentación psicológica de cualquier organización social, Dewey está también asentando al mismo tiempo la democracia, en palabras de G. Allport, "no en sólidas rocas sino en arenas movedizas"<sup>11</sup>. Pero justamente, para Dewey, el fundamento psicológico de la democracia es la falta de dicho fundamento, esto es, la negación de una naturaleza humana dada. El mayor apoyo que la psicología puede prestar a la democracia es mostrar que no hay posibilidad de reducción psicológica de lo social y político. Dada la plasticidad originaria del ser humano, la psicología, en tanto que no puede tratar de descubrir una esencia natural ya constituida, sólo (y nada menos) puede estudiar cómo las costumbres influyen en los individuos, cómo lograr hábitos más flexibles, más abiertos, etc. Para Dewey hablar de que pisamos arenas movedizas sería una descripción adecuada del estado en que se halla la naturaleza humana. La desaparición de las sólidas rocas, de los fundamentos firmes, no supone acabar en el escepticismo y en el relativismo. Antes al contrario, es el verdadero campo de la inteligencia, de la democracia y de una filosofía renovada.

Es obvio que el tratamiento que Dewey hace de la psicología revela numerosas deficiencias. G. Allport señala puntos oscuros en la conceptualización del hábito, y destaca la ausencia de bibliografía y del uso de laboratorio en Dewey. Pero es que éste opera como un filósofo, a la manera en que él entiende la tarea de la filosofía. Estando al tanto de la psicología de su tiempo, conecta los avances de la psicología con la ética, la política, la democracia, etc. Podríamos decir que Dewey está interesado en la psicología en la medida en que le proporciona las herramientas que le sirvan para la elaboración de una filosofía al servicio de la transformación social.

En resumen, si es la pretensión de superar los dualismos lo que le atrajo de Hegel, es la psicología funcional la que proporciona a Dewey los mecanismos de superación del idealismo. El análisis funcional permite a Dewey superar la dicotomía entre organismo y medio. Desde muy temprano, los análisis de la percepción de Dewey muestran la presencia de todo el organismo en cada percepto. Más aún, Dewey entiende que no es posible la separación entre lo sensible y racional por cuanto forman una totalidad en la que la distinción entre ambos elementos sólo tiene sentido en términos de funciones. Esto es, Dewey supera mediante un análisis holístico de la percepción la dicotomía entre lo sensorial y lo racional. Esta perspectiva holística no hace sólo referencia a lo presente en un momento determinado. Por el contrario, sólo podemos entender la interacción organismo medio haciendo referencia al carácter sucesivo y coordinado que cada acto tiene tanto con los que le siguen como con los que le preceden. La integración de organismo y medio que suponía su análisis de la psicología del conocimiento humano alcanza madurez con el desarrollo de la idea de hábito en NHC. Dewey consigue desarrollar una teoría superadora de las esci-

---

<sup>11</sup> Allport, 1939, p 274.

siones alma-cuerpo, conciencia-materia, etc., mediante una naturalización de la inteligencia que logra interpretando la misma desde el punto de vista de la acción. Es el concepto de hábito, central en la antropología deweyana, el que le sirve como instrumento para introducir de lleno la inteligencia en el curso de la actividad práctica. Dewey propone así una visión antiintelectualista y consecuencialista de la moral destinada a proporcionar a la acción el mayor alcance y significado posible. De este modo, ya no podemos hablar de teoría de la inteligencia sino, para ser rigurosos, de teoría de la acción inteligente. Desde sus inicios, desde su posición reflejada en el artículo sobre el arco reflejo, vemos que Dewey está elaborando una filosofía que muestra al ser humano como un ser activo moldeador y transformador del medio. No como que él es el originario de la acción, como el ser a partir del cual se origina la acción. La psicología de Dewey se esfuerza por mostrar que en la acción estamos, en medio de ella nos movemos, somos pacientes de la misma, o, si obramos inteligentemente, somos capaces de reestructurarla, de reconducirla, de reorganizarla. De ahí que se trate de mostrar que la acción humana no puede ser explicada por referencia a impulsos, a motivos o a fines dados. La interpretación naturalista de la acción supone que no hay impulsos previos que obran como una causa cuyo efecto serían las acciones humanas. Lo mismo cabría decir del motivo. Pensar que hay motivos que expliquen por sí mismos el actuar humano supone reducir la acción a sus condiciones antecedentes. Pero el peligro para la acción no viene sólo por su intento de reducción por lo que le antecede. También la subordinación a los grandes ideales, a los fines fijos y externos, sojuzgan, limitan y empobrecen la significación de la acción.

En este sentido, el recuerdo del pasado, la observación del presente y la previsión del futuro son indispensables, pero lo son para una liberación del presente, para un floreciente desarrollo de la acción. (NHC, 214)

Esto explica la tarea crítica que Dewey se impone de denuncia del exceso de intelectualismo, de teorización, que ha llevado a suponer que podemos explicar, justificar o reducir la acción a algunos supuestos. La psicología de Dewey está organizada para mostrar que, inmersos en la acción, la motivación, al igual que los impulsos o las ideas, son factores a tener en cuenta si lo que se quiere es influir en el curso de la acción. La tarea de la inteligencia es, justamente, la liberación de las potencialidades de la acción, el crecimiento y enriquecimiento de su significado, su ensanchamiento.

## Capítulo 4: Lógica como teoría de la acción inteligente

### 4.1. Lógica instrumental versus lógica epistemológica

Los escritos de lógica de Dewey representan una de las partes más voluminosas de su obra. El escrito central, LTI, es su trabajo más amplio, el cual viene precedido por otros dos: SLT y EEL. De la importancia que Dewey concedió dentro de su obra a la lógica es testimonio el hecho de que, desde 1889, con "Is Logic a Dualistic Science?" hasta KK han transcurrido sesenta años, en los cuales Dewey no deja pasar siquiera dos en los que no publique algún artículo matizando, aclarando o profundizando las tesis mantenidas en los libros reseñados.

Si en el capítulo anterior vimos como Dewey lograba superar la escisión estímulo-respuesta, interno-externo, conciencia- organismo, mediante una psicología naturalizada que suponía la reintegración de la inteligencia en el ámbito de la acción, el punto clave de la superación de los dualismos habría de ser necesariamente, no la teoría de la génesis del proceso de pensamiento, sino la teoría que trata de la estructura del mismo. Así pues, Dewey comprende pronto que si la psicología funcional le proporciona el camino de salida del idealismo, es a través de una nueva conceptualización de la relación entre las formas del pensamiento y el material empírico, en definitiva, entre lógica y experiencia, como le será posible la formulación de una nueva interpretación del conocimiento. El propio Dewey había reconocido la necesidad de aclarar previamente la psicología del pensamiento para precisar la estructura del juicio puesto que, según él, fue la asunción de una psicología mentalista la que supuso el divorcio entre lógica y teoría de la investigación. Si bien es cierto que la misma estructura que le permite explicar psicológicamente la génesis del pensamiento es la que le sirve para abordar la estructura del juicio en lógica, sería erróneo extraer a partir de ello la conclusión, tal y como ha hecho por ejemplo G. Allport, de que la lógica no es sino una extensión de la psicología que apenas añade nada nuevo a la misma. La lógica representa en Dewey el situar su filosofía en un terreno más profundo, el de una reconstrucción de esta hecha posible por una lógica entendida como lógica de la investigación. De este modo, la psicología pasa a ser una rama más de la investigación cuya relación con la lógica será similar a la relación que puede guardar con cualquier otro ámbito de la investigación humana, con la física, la química, etc. R. Sleeper lo ha interpretado de este modo y ha señalado el prefacio a SLT, el primero de los escritos lógicos de Dewey, como el lugar donde se pone

<sup>1</sup> Para esta idea ver LTI p 51.

<sup>2</sup> Allport p 278.

<sup>3</sup> Para dicha afirmación ver LTI p 36

<sup>4</sup> Sleeper(1986) p 62.

de manifiesto que, al abordar el problema del papel y la función del juicio, lo que se está aclarando es la relación entre lógica y realidad. En el mismo, Dewey nos muestra con mucha nitidez que la reconstrucción de la lógica que está haciendo se enmarca dentro de una visión general de la experiencia y de la existencia. El texto, aunque algo extenso, merece ser transcrito puesto que constituye todo un manifiesto programático de la lógica de Dewey, saca a la luz su proyecto filosófico y muestra las relaciones de la lógica con la ontología, la psicología, etc:

...que el juicio es la función central del conocimiento, y por ello proporciona el problema central de la lógica; que puesto que el acto de conocer está íntima e indisolublemente conectado con las cercanas pero diferentes funciones de afectividad, apreciación y práctica, solamente distorsiona los resultados alcanzados al tratar el conocimiento como encerrado en sí mismo y capaz de explicarlo todo -de ahí las íntimas conexiones de la teoría lógica con la psicología funcional; que puesto que el conocimiento aparece como una función dentro de la experiencia, y ya que el juicio pasa tanto sobre el proceso como sobre el contenido de otras funciones, su trabajo y objetivos deben ser notablemente reconstructivos o transformadores; que puesto que la realidad debe ser definida en términos de experiencia, el juicio aparece como el medio a través del cual la evolución conscientemente efectuada de la realidad se realiza; que no hay estándar razonable de verdad en general, excepto sobre el postulado de que la realidad es dinámica y evolutiva, y en particular, excepto a través de referencias al oficio específico por el que el conocimiento es llamado a reajustar y expandir los medios y fines de la vida. Y todos acuerdan que esta concepción proporciona las únicas bases prometedoras sobre las que los métodos de la ciencia, y las demandas propias de la vida moral pueden cooperar. (SLT, MW 2:296)

Son muchas las implicaciones que tiene el texto, algunas de las cuales sólo podrán ser extraídas hasta más tarde, pero ya podemos apreciar en el mismo las pretensiones y el lugar que la lógica tiene dentro de su pensamiento. A la luz del texto podemos señalar que, para Dewey, la lógica hay que situarla en un proyecto más amplio: el de la reconstrucción de la filosofía por el camino de la formulación de una nueva ontología que, oponiéndose a la metafísica (entendida aquí como la afirmación de una realidad aparte), busca la reintegración y la armonía de la experiencia humana conciliando ciencia y moral. La lógica es la que hace posible la superación de los dualismos mediante una interpretación del conocimiento "que aparece como función de la experiencia"; esto es, se trata de una lógica que lo es de la experiencia, una lógica que reintegra el juicio en el ámbito de la acción; en definitiva, una lógica entendida como teoría del obrar inteligente. En todo caso, y teniendo en cuenta la posición general de Dewey, es en la lógica donde se dirime verdaderamente la suerte de su pensamiento. Si lo que Dewey pretende mostrar es que no hay al margen del seno mismo de la experiencia "estándar razonable de verdad", que la conciencia, el pensamiento, la inteligencia, del mismo modo que sus contenidos, las ideas, los pensamientos, etc., no tienen una existencia aparte, no subsisten por sí mismos, ni tienen una realidad independiente, el verdadero test de dicha idea reside justamente en la lógica, puesto que ha sido tradicionalmente esta disciplina la que precisamente se ocupa de las "formas intemporales" del pensamiento, de la estructura y forma del juicio, con independencia del contexto, de la situación. El problema al que Dewey se enfrenta es el de mostrar cómo es posible una lógi-

ca que surja y responda a la experiencia, el de responder satisfactoriamente a la cuestión de cómo puede ser normativa una lógica empírica, esto es, una lógica que pretende no trascender la experiencia. Comenzaremos por mostrar los principales rasgos de esta lógica de la experiencia.

Desde luego Dewey es consciente, ya a la altura de 1903, de estar elaborando una posición peculiar sobre el tema del conocimiento como queda reflejado en que en esta obra (SLT) acuña un nuevo término con el que designa su posición: instrumentalismo. Con ello trata de deslindar su posición sobre el papel de la lógica en el conocimiento de la mantenida por la que denomina "lógica epistemológica"<sup>5</sup>. Bajo esta denominación Dewey engloba todas aquellas lógicas que, con independencia de cómo hayan pensado la naturaleza de las formas lógicas (como estructura del universo, de la mente, o del lenguaje), coinciden en considerarlas como realidades aparte, externas a los objetos a los que se aplica. Es sobre este supuesto como se distingue entre la lógica entendida como ciencia pura y la lógica aplicada, o de otro modo, entre lógica y metodología de las ciencias, queriendo indicar que la segunda es una aplicación posterior de la primera que estaría ya previamente constituida. Ha sido, en palabras de Dewey, el "espectador epistemológico tradicional" (SLT, MW 2:306) el que ha establecido estos dualismos, quien ha transformado los términos, los conceptos, de funciones temporales e históricas en propiedades del ser fijas, atemporales y absolutas, y los ha generado al pretender establecer una relación en general entre pensamiento y realidad, totalmente al margen de la experiencia concreta. Con la lógica instrumental, Dewey pretende luchar contra esta división, contra este dualismo que considera propio del proceder metafísico; esto es, desligar algo de las condiciones particulares y específicas en las que surgieron:

...un intento de discutir los antecedentes, datos, formas y objetivos del pensamiento, aparte de la referencia a la peculiar posición ocupada y del particular papel jugado en el crecimiento de la experiencia, es alcanzar resultados que no son tanto verdaderos o falsos como sin significados. Sus resultados no son sólo abstracciones (todo teorizar acaba en abstracciones), sino abstracciones sin posible referencia u ocupación. Desde este punto de vista, tomar algo aparte de de los límites de una situación histórica o evolutiva, es la esencia del proceder metafísico -en ese sentido de la metafísica que abre un hueco entre ella y la ciencia. (SLT, MW 2:304-305)

La posición de Dewey es que no se puede abrir un hiato entre la lógica y las investigaciones científicas, que la lógica no proporciona desde fuera los estándares con los que la investigación avanza, sino que los avances y mejoras en la misma son producto de los resultados de las investigaciones concretas. La lógica no es un conjunto de requisitos previos que la investigación científica tiene que cumplir. Lo que se afirma no es sólo que las formas lógicas se ponen de manifiesto con ocasión de las investigaciones, sino más aún, que las formas lógicas se originan, nacen, en el curso mismo de las investigaciones. De ahí que

---

<sup>5</sup> La expresión lógica epistemológica frente a lógica instrumental la podemos encontrar en SLT MW 2:304-307. También en LTI aparece la misma formulación. De hecho, el primer apartado del capítulo XXIII lo titula Dewey, "Lo Lógico contra lo Epistemológico". En éste trata de demostrar el diferente tratamiento que reciben en la lógica instrumental algunos de los problemas tradicionales de la epistemología. LTI, p 511.



en LTI Dewey señale la primacía de las investigaciones empíricas sobre las formas lógicas. La lógica no es sino una investigación de la investigación, y en tal sentido subsidiaria de la anterior:

Con una expresión más justa, diríamos que así como la investigación de la investigación es la *causa cognoscendi* de las formas lógicas, la investigación primaria es, a su vez, la *causa essendi* de las formas que nos descubre la investigación de la investigación. (LTI, 16)

Al hacer depender a la lógica de la investigación, Dewey la aparta definitivamente de su consideración de ciencia de objetos intemporales. La lógica tiene ahora un carácter progresivo, evolutivo, cambiante. Puesto que la lógica "se apoya en el análisis de los mejores métodos de investigación que existen en un momento determinado" (LTI, 27), y la investigación ha ido variando históricamente, la lógica ha ido también evolucionando. Así, según Dewey, el desarrollo de las ciencias matemáticas y físicas supusieron una transformación de la teoría lógica y, del mismo modo, el nacimiento de la biología evolutiva debe suponer a su vez importantes avances en la misma<sup>6</sup>. Consecuentemente, la lógica, en el futuro, tendrá que cambiar en cuanto mejoren los métodos de investigación.

Con todo ello, Dewey se está oponiendo a la interpretación formalista de la lógica. Las distintas posiciones sobre la lógica resultan de la diferente relación que establecen entre forma y materia. Para los formalistas, la lógica es una disciplina que se ocupa de las formas sin que tengan ninguna relación con la materia de las mismas. El formalismo fracasa, según Dewey, al realizar la distinción entre lógica pura y aplicada. Si una forma es enteramente indiferente al contenido, entonces se podría aplicar igualmente a un caso que a otro, con lo que la labor de selección esencial a su naturaleza no podría ser realizada. Los hombres no esperaron a que surgiera la lógica para comenzar a hacer investigaciones y a elaborar conclusiones. Por el contrario, la experiencia en la investigación puso de manifiesto la necesidad de que "sus materiales se sujeten a condiciones que les imprimen propiedades formales" (LTI, 441). Estas formas resultantes son susceptibles de ser abstraídas, pero no pueden ser tratadas aisladamente sin referencia al contenido o materia al que se refieren. Incluso los primeros principios de la lógica (contradicción, tercero excluido, identidad, etc.) no son propiedades de los objetos a los cuales los métodos de investigación deben adecuarse, sino condiciones descubiertas en el proceso mismo de investigación. No son, por tanto, fijos, externos. En este sentido, Dewey no establece diferencias entre las formas lógicas y otro tipo de formas a las que suele acudir como ejemplo de aquellas; así, jurídicas, estéticas, etc. También las formas que pertenecen a disciplinas estrictamente formales, como las matemáticas, obedecen, al igual que las anteriores, al mismo esquema de investigación. Por formales que sean vale decir de todas ellas que los conceptos se originan en actividades prácticas.

Respecto a las matemáticas, ya muy temprano, en un escrito de 1896 titulado "Psychology of Number", Dewey se preocupa de mostrar el origen empírico del concepto de número. Este emergió como producto del proceso de contar, instaurado como solución para

---

<sup>6</sup> Serán precisamente aquellos que el mismo Dewey pretende estar aportando.

un fin determinado. Una vez descubiertos, los números tienen muchos más usos, de manera que no podemos reducirlos a la simple actividad de contar. El mismo esquema se repite en escritos posteriores de Dewey. En LTI las matemáticas aparecen definidas como aquello que ocurre en la investigación "cuando el razonamiento se conduce exclusivamente con referencia a la satisfacción de sus propias condiciones lógicas". De este modo, no sólo no es existencial "sino que ha sido constituido a base de la libertad de toda referencia existencial, aún la más indirecta y pospuesta" (LTI, 437). La abstracción es entendida aquí como liberación de lo concreto, pero esta liberación se realiza justamente para conseguir una mayor aplicabilidad. En todo caso, la referencia existencial de las matemáticas es indirecta, puesto que si no indican directamente operaciones sí hacen posible el uso de otras operaciones facilitando su ordenamiento. En QC matiza aún más esta idea, al señalar que las ideas matemáticas designan posibles operaciones simbólicas, posibles en el sentido de composibilidad, de no incompatibilidad. En este sentido, previene el conflicto entre operaciones, elimina lo más negativo, sin por ello indicar el desarrollo positivo. Su liberación o escape de lo existencial es también aquí entendido en el sentido de abrir nuevas vías a un retorno ulterior a operaciones existenciales. Con todo ello, es claro que el carácter funcional e instrumental que Dewey atribuye a las matemáticas y a la lógica no nos sitúa ante un estrecho criterio de verificación:

En la práctica de la investigación, la verificación de una idea o teoría no es cuestión de encontrar una existencia que responda a las exigencias de la idea o de la teoría, sino que es una cuestión del ordenamiento sistemático de una serie compleja de datos por medio de la idea o de la teoría que funcionan como un instrumento. (LTI, 460)

Así pues, la tesis de Dewey es que la lógica nace en el seno de las investigaciones y que, por tanto, las separaciones entre "génesis y análisis", entre "historia y validez", resultan inadecuadas, son frutos o residuos de épocas pasadas (SLT, MW 2:309). Ésta es la lección que la lógica debe aprender del avance que el método evolutivo ha supuesto en las ciencias naturales. El significado de este método en biología e historia social es que cada órgano, estructura o formación tiene que ser tratado como un instrumento de ajuste o adaptación a una situación ambiental particular. Si vimos que la psicología fue un instrumento útil para el descubrimiento de la estructura del juicio, de la naturaleza del pensamiento, no menos importante es la relación entre biología y lógica. De modo análogo a lo que ocurría con la psicología Dewey pretende ofrecer una imagen naturalizada de la lógica. Se trata de una consecuencia de su planteamiento general, de entender que la lógica no extrae sus contenidos de una realidad que esté aparte de la experiencia. Puesto que no tienen su origen en lo trascendente o metaempírico, Dewey tenía que explicar cómo las formas lógicas emergen desde la propia naturaleza, desde la biología. De ahí que Dewey dedique el segundo capítulo de la LTI a mostrar lo que denomina "la matriz biológica de la lógica". No se trata de que basten los mecanismos biológicos para explicar la lógica, pero sí de mostrar que son su condición indispensable y que anuncian y prefiguran el modelo de investigación. Que hay "continuidad quiere decir que las operaciones racionales emergen de las actividades orgánicas sin que sean idénticas a aquello de donde emergen" (LTI, 33). Estamos ante el mismo modelo biológico, orgánico y evolutivo, al que ya aludimos a propósito del intento

de ofrecer una concepción naturalizada de la inteligencia. La vida orgánica es un proceso en el que está envuelto el medio ambiente. No es que el organismo viva en un medio, sino que vive a través de él. Cada órgano supone un intercambio de energía con el medio. A su vez cada interacción está conectada con otras interacciones de modo que, en términos globales, se consigue mantener un medio equilibrado. La integración de organismo y medio, logrando un balance equilibrado de intercambio de energía, es la característica distintiva de la vida. Cuando este equilibrio se ve perturbado es cuando hay una búsqueda del restablecimiento de la armonía. Cuanto más superior sea el organismo, mayor será la perturbación y más energía es necesaria para la restauración. Pues bien, el modelo que da explicación del comportamiento vital proporciona al mismo tiempo el modelo general de investigación. De este modo, la investigación surge de un estado de adaptación previa que a causa de una perturbación se vuelve indeterminada. Es ahí cuando surge la investigación como un mecanismo, como un instrumento para restablecer el equilibrio orgánico con el medio. Con ello, Dewey pretende mostrar cómo lo lógico, el pensamiento reflexivo, emerge y se origina a partir de la experiencia, de la vida diaria, de los factores afectivos, emotivos, irracionales, en los que está envuelto.

Pero Dewey tampoco mantiene una clase de reduccionismo de lo lógico a lo biológico. Al haber anulado los fundamentos trascendentes en la lógica, ha hecho depender a la lógica de la experiencia, y por ello de su raíz biológica, pero también social, puesto que para el ser humano, en toda interacción, el medio no es exclusivamente físico, sino que forma parte de un ambiente que es social o cultural. Y es que, en la medida en que la lógica no viene desde fuera a imponer sus normas al pensamiento y a la investigación, sino que emerge de éstas, está sujeta a los mismos condicionamientos a los que están sometidas las últimas. Toda investigación lleva el sello del contexto cultural en el que emerge:

Ni la investigación ni la serie más abstractamente formal de símbolos pueden escapar al lecho cultural en cuyo seno viven, se mueven y se desenvuelven. (LTI, 34)

Hasta aquí hemos señalado distintos rasgos que posee la lógica entendida como teoría de la investigación. Pero, ¿cuál es su finalidad? Ya no puede ser el descubrimiento de formas a priori, de un conjunto de primeros principios que regulen los modos de pensamiento. El fin de una investigación es eliminar la duda de la que surgió. El estado final puede ser designado con la palabra conocimiento o creencia, pero Dewey prefiere la expresión "asertibilidad garantizada", puesto que esta última no contiene la connotación individual y subjetiva de la primera, ni la de hacer referencia a un fin externo y fijado de manera independiente del proceso de investigación de la segunda. La expresión "asertibilidad garantizada":

Designa una posibilidad mejor que una realidad, implica el reconocimiento de que todas las conclusiones especiales de las investigaciones especiales forman parte de una empresa renovada, o que es un asunto en marcha. (LTI, 22)

La función de la lógica no es entonces la de establecer o garantizar la fijeza o permanencia de algo en particular, ni la de establecer un conjunto de preceptos que las investigaciones hayan de seguir. De hecho Dewey entiende que

Quizás la lógica general no sea un instrumento de dirección inmediata de las actividades de la ciencia, pero tiene valor al criticar y organizar las herramientas de la investigación inmediata. También tiene significación directa en la valoración para propósitos sociales o vitales de los resultados alcanzados en las ramas particulares. (SLT, MW 2:313)

Dewey responde así a la pregunta que nos formulábamos al comienzo sobre la posibilidad de una lógica que fuera empírica y normativa a la vez. Su posición es que lo normativo es producto de lo empírico. Las normas que podemos clasificar de "a priori" no son sino el resultado del esfuerzo en la experimentación. Los éxitos y fracasos en la misma son los que han orientado las formas de pensamiento lógicas que hoy se consideran aceptables. No podemos separar el ámbito de la experiencia del de lo normativo:

El problema de la lógica no es otro que el de la posibilidad de desarrollar y de emplear métodos inteligentes en las investigaciones que guardan relación con la reconstrucción deliberada de la experiencia. (RP, 154)

Por consiguiente, Dewey no niega de ningún modo la necesidad de una teoría de la investigación. Lo que afirma es que hay que entenderla de otra manera. Dewey parece apuntar en la línea de que no es necesaria una teoría general de las formas del pensamiento cuando señala que no existe un problema del conocimiento de por sí, que no hay un problema general de los problemas del conocimiento, sino tan sólo problemas que surgen en el seno de una investigación. Dicho de otro modo, lo que Dewey sostiene es que carece de sentido preguntarse sobre si lo que conocemos es real, subjetivo, objetivo, etc. Los problemas son aquellos que se relacionan con los modos de ensanchar y mejorar nuestro conocimiento y nuestra experiencia. La función de una lógica de la experiencia es la de establecer puentes, conexiones entre los diversos ámbitos de la experiencia humana, mostrar la continuidad entre la investigación de sentido común y la del hombre de ciencia, entre la investigación del científico natural y la del ocupado con las ciencias sociales, poner al descubierto la utilidad que unas herramientas pueden poseer en el seno de una investigación distinta, mostrar la relevancia que cada rama de la investigación puede tener para las otras. La lógica de la experiencia pone al descubierto la raíz empírica y social de cada investigación, denunciando los intentos de encapsulamiento y de aislamiento de cualquiera de ellas, mostrando su génesis, analizando sus resultados y valorando sus consecuencias en función de su contribución a la vida social, moral y política. La razón de ser de una lógica de la experiencia es mostrar las conexiones entre las distintas ramas de la investigación.

#### *4.2. La estructura de la investigación.*

Puesto que Dewey entiende la lógica como investigación de la investigación, el tema central de la misma ha de ser la exposición de las características que configuran el modelo, la estructura de la investigación.

Para empezar es necesario resaltar que Dewey entiende el concepto de investigación de manera muy amplia. Por un lado, ésta hace referencia tanto a las ciencias naturales

como a las sociales. Aún cuando reconoce las diferencias que entre ambas existen, producto de los distintos objetos con los que tratan, y consecuentemente las operaciones que en correspondencia con los mismos han de ejecutarse, Dewey piensa que obedecen a la misma estructura que caracteriza a toda investigación. Por otra parte, bajo la misma engloba tanto la actividad que realiza el científico en el laboratorio como la del hombre común en su vida cotidiana. Para Dewey los seres humanos estamos constantemente involucrados en investigaciones:

No se puede poner en duda la existencia de investigaciones. Se presentan en todas las zonas de la vida y en todos los aspectos de cada zona. En la vida de todos los días los hombres examinan; resuelven las cosas intelectualmente; infieren y juzgan tan naturalmente como cosechan y siembran, como producen y cambian mercancías. Como un modo de conducta la investigación es tan accesible al estudio objetivo como lo son los modos de conducta. (LTI, 120)

Como el texto pone de manifiesto la investigación es, en Dewey, antes que un proceder teórico, un modo del comportamiento humano. Del mismo modo que los comportamientos humanos surgen a partir de costumbres y tradiciones, el modelo de investigación ha sido también generado históricamente por las investigaciones particulares, y son, de manera principal, las ciencias físicas y biológicas las que más luz han aportado sobre el mismo. Es decir, Dewey entiende que son las ciencias naturales las que han mostrado una actitud más efectiva en el control del objeto con el que se enfrentan y que, en definitiva, han mostrado cuál es la manera más inteligente de actuar. No se trata de una postura científicista que quiera reducir todo modo de saber al científico, sino de poner de manifiesto que el comportamiento científico revela la estructura de la inteligencia, aquella que la lógica, en tanto que lógica de la experiencia humana, debe estudiar. Dicho modelo no está, en coherencia con lo anterior, circunscrito a un saber técnico o especializado, lo que explica el carácter verdaderamente genérico, y por ello quizás algo ambiguo, que tiene la exposición de Dewey de la estructura de la investigación.

Dewey se refirió en numerosas ocasiones a su concepto de investigación y a los distintos factores que la componen. Las explicaciones más detalladas se encuentran obviamente en sus escritos lógicos en especial SLT, EEL, *Cómo pensamos* y LTI, aunque podemos encontrar referencias dispersas a lo largo de toda su obra. En cada caso, la descripción de la estructura de la investigación varía en función del diferente enfoque que Dewey adopta sobre unos u otros aspectos. En algunos, la referencia es temporal (es el caso de SLT) distinguiéndose entre etapas del proceso de investigación. En otros, la organización es estrictamente lógica, apreciándose entonces diferentes factores que entran en la constitución de la investigación. No se trata, en todo caso, de versiones alternativas, sino complementarias que repiten en lo esencial el mismo conjunto de ideas. Nosotros, partiendo de la definición

<sup>7</sup> Essays in *Experimental Logic*, Introduction, 1916, MW 10:320-365. Los EEL fueron una reedición de los SLT a los que Dewey añadió nuevo material, en especial la introducción que es a la que hacemos referencia bajo la abreviatura EEL.

de investigación que Dewey proporciona en LTI, hemos querido integrar las distintas perspectivas en cuatro puntos\*.

La definición que ofrece Dewey sobre la investigación en LTI es la siguiente:

La investigación es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra que es tan determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado. (LTI, 123)

El análisis de la definición se desenvuelve en los distintos factores que constituyen el proceso de investigación:

### **1. Las condiciones antecedentes.**

El punto de partida de toda investigación es una situación indeterminada, incierta, insegura. Son éstas características de una situación que es siempre concreta y que tiene entre sus elementos constituyentes factores de duda, de contradicción, de tensión. Es necesario subrayar que son características de las situaciones y no de los sujetos. Salvo que estemos ante un caso patológico, la duda, el interrogante, no es algo mental, o "subjetivo" si seguimos la terminología tradicional. Este es un punto de singular importancia y sobre el que Dewey insiste una y otra vez, justificadamente a nuestro entender, por cuanto si no se entiende que el origen de la investigación es algo objetivo, que es una característica intrínseca de la situación, se viciaría de raíz el significado del proceso de investigación y, con ello, de toda su teoría. Si estamos perplejos, asombrados, lo es porque la situación lo es intrínsecamente.

Por otro lado, cuando señalamos que existen condiciones antecedentes se quiere aludir con ello al hecho de que la investigación ocupa, según Dewey, un lugar intermedio. Esto implica que hay un estado previo que es de diferente clase, de diferente tipo, "que no puede ser llamado conocimiento a menos que se ejerza una cierta violencia sobre dicho término" (EEL, MW 10:320). Ese estado previo puede ser caracterizado como social, afectivo, tecnológico, estético, etc., en definitiva se trata de un estado precognoscitivo. Ciertamente puede contener conocimiento producto de experiencia previas, pero no es el conocimiento el factor predominante. La diferencia entre un tipo de experiencia y otro puede ser ilustrado por la que existe entre quien se dirige al agua para apagar la sed y quien está analizando la composición del agua, o entre disfrutar con unos amigos y analizar la participación social de un miembro en un grupo, o, por último, entre disfrutar de un cuadro y tasar su valor. Al señalar que el carácter primario de la realidad no es reflexivo no se quiere decir con ello que no lo contenga en absoluto, pero

... es indispensable tener en cuenta que, incluso en tales casos, el elemento intelectual es puesto en un contexto que no es cognitivo y que mantiene dentro, en sus-

---

\* También la manera en que los estudios sobre Dewey exponen su modelo varían en función del texto que adopten como referencia, aunque el más usual es el de LTI. Aún así, por ejemplo, Thayer (1968) distingue cuatro etapas y no cinco al señalar que la indeterminación de las situaciones es una condición del proceso de investigación y no una parte del mismo.

Más allá de esta distinción hemos considerado necesario complementar las exposiciones de LTI con las formuladas en EEL, RP y especialmente con SLT.

pense, un vasto complejo de otras cualidades y cosas que en la experiencia misma son objetos de estima o aversión, de decisión, de uso, de sufrimientos, de esfuerzos y rebeliones, no de conocimiento. (EEL, MW 10:322)

Lo que se quiere subrayar con ello es que no hay existencias simplemente sobre las que trabaja el pensamiento, sino que estas están envueltas siempre en intereses prácticos. Hay, pues, una experiencia del contenido del mundo, experiencia de una situación que en cada caso es única. Cada situación conforma una totalidad cuyas partes no están en armonía entre sí, pero tiene una cualidad que la singulariza. Son muchos los factores que entran en juego en la situación. Algunos están en el foco, en el centro de nuestra atención, pero ésta es siempre cambiante. "La conciencia es sólo una pequeña parte, una pequeña porción de experiencia" (EEL, MW 10:323).

## **2. Datos y significados.**

Ahora bien, la investigación nunca arranca de un problema, de una situación que sea absolutamente indeterminada. La instauración misma del problema apunta, por leve que sea, una indicación en algún sentido y supone una cierta determinación de la solución del mismo:

Encontrar qué problema y problemas son los que una situación problemática presenta a la investigación, significa hallarse ya avanzado en la investigación. (LTI, 126)

Y es que los datos del problema no son una mera existencia externa. La división entre datos e ideas es una distinción funcional, son instrumentos que cumplen distintas tareas en el trabajo de determinación de la situación. Los datos son, en verdad, eso que es seleccionado y puesto como presente, como inmediato. Son, ciertamente, por un lado, dados al pensamiento pero, por otro, lo han sido en aras de las necesidades del pensamiento. No son hechos simplemente, esto es, hechos productos de la mera observación o de resultados de operaciones realizadas, sino que son hechos determinados para producir, para conseguir un fin determinado. En definitiva, son los "hechos del caso" (LTI, 127) que varían según lo hace el contexto.

En SLT Dewey señala que justamente la determinación de lo que en cada caso es dado, de "lo que en cada caso es un dato es una de las tareas del pensamiento reflexivo" (SLT MW 2:347). Conseguir identificar los elementos materiales de los que es correcto extraer inferencias es una parte del proceso de investigación. De ahí que el avance en la investigación científica significa una mayor y más clara determinación de lo que es meramente dado. Los datos juegan así el papel de proporcionar las condiciones que han de satisfacerse para la resolución del problema. Es la observación de esos datos lo que puede sugerir posibles soluciones. Es la fase inductiva de la investigación.

De manera análoga tenemos que interpretar el papel de las ideas. Si los datos ponen las condiciones, las ideas representan las posibilidades que abren estas condiciones. Por ello, Dewey define las ideas como anticipaciones de lo que ha de venir en el futuro como consecuencia de la realización de determinadas operaciones.

Las ideas son consecuencias anticipadas (previstas) de lo que habrá que ocurrir si se ejecutan ciertas operaciones bajo las condiciones observadas y con referencia a las mismas. La observación de los hechos y la sugestión de los hechos o ideas surgen y se desarrollan en correspondencia mutua. (LTI, 128)

Ahora bien, cualquier posibilidad no es verdaderamente una idea. Si tienen tal carácter es por su capacidad para resolver una situación problemática. Sólo serán ideas en la medida en que muestren su "adecuación funcional", su fidelidad a los datos del problema.

Resulta claro que la definición dada por Dewey de las ideas difiere de la ofrecida por las tradiciones empiristas y racionalistas. Las ideas ya no son "copias psíquicas de cosas físicas", ni representan la estructura de la realidad. Para Dewey tienen un carácter lógico instrumental. Es cierta la fórmula kantiana por la que "las percepciones son ciegas y los conceptos vacíos" cuando cada uno se ofrece separado del otro. Pero el error de la teoría kantiana fue el adjudicarles un origen distinto a cada uno de ellos y la consiguiente necesidad, por ello, de una tercera actividad que las sintetice:

En la realidad lógica, los materiales perceptivos y conceptuales se establecen en recíproca correlación funcional, de tal suerte que los primeros circunscriben y describen el problema, mientras que los últimos representan un método posible de solución. Ambos son determinaciones en y por la investigación de la situación problemática original, cuya cualidad total controla su constitución y sus contenidos. Finalmente, ambos se prueban por su capacidad para colaborar en la introducción de una situación unificada resuelta. Como distinciones representan divisiones lógicas del trabajo. (LTI, 129-130)

Una vez más interesa destacar el carácter relativo al caso, instrumental, funcional y operativo de la distinción entre hechos e ideas. En esto, Dewey está anticipando posiciones que más tarde han sido desarrolladas y que son ampliamente aceptadas hoy. La carga teórica de lo observacional, que lo dado lo es siempre desde un punto de vista o desde una determinada perspectiva teórica o que lo que es dado bajo una determinada tradición puede no serlo bajo otra, son tesis mantenidas por Dewey desde principios de siglo. De hecho señala que la distinción entre hechos e ideas es una distinción histórica que depende del estado de conocimientos de una época. Algo pasa a la consideración de teoría cuando empezamos a dudar o sospechar de ello y por el contrario lo consideramos un hecho cuando lo damos por garantizado. Lo que los diferencia es el elemento de familiaridad y de certeza que poseen. En definitiva, la tesis de Dewey es que hechos e ideas no son cualidades naturales o intrínsecas de las cosas. La distinción es puramente relativa a la función de duda-investigación en el marco de un proceso temporal de investigación.

Ello no implica sostener algo así como una posición relativista sobre el significado y constitución de los hechos. Ciertamente, los unos y los otros son correlativos, pero lo son de cara y en función de la solución a una determinada situación. Es el carácter operativo de las ideas lo que muestra su naturaleza objetiva. Las ideas son operativas en tanto que "son propuestas y planes para actuar sobre las condiciones existentes al efecto de sacar nuevos hechos a la luz y de organizar los hechos seleccionados en un todo coherente" (LTI, 131). De nuevo, de la misma manera que hemos sostenido que los hechos son los hechos del caso, otro tanto ocurre con las ideas. Las ideas son entendidas como hipótesis que se prueban por su capacidad de contribuir a la solución de un problema concreto.



### 3. El razonamiento.

El razonamiento significa el desarrollo del contenido de las ideas en su relación con otras ideas. Es un proceso que se despliega mediante símbolos. Se trata de que la idea original es vaga, general, y de ahí la necesidad de extender sus implicaciones, mostrar su conexión con otras estructuras conceptuales. Al final del proceso de razonamiento lo que era demasiado vago se hace significativo en cuanto que "indica las operaciones que pueden practicarse para probar su aplicabilidad" (LTI, 130). Esto queda claro en la investigación científica en la que es necesario para probar una hipótesis que se ponga en conexión con otras constelaciones de significados. Dewey está aludiendo en esta fase al proceso deductivo mostrando que este no es autosuficiente, que no está encerrado en sí mismo. Surge de un contexto práctico y debe desembocar en el señalamiento de operaciones y observaciones específicas que permitan probar las hipótesis. Esta dependencia de lo deductivo puede haber sido el motivo, la fuente de las críticas a Dewey, y al pragmatismo en general, por haber restado, supuestamente, importancia al razonamiento. Pero él mismo se encargó de subrayar que lo que la teoría instrumental hacía era "establecer con alguna escrupulosidad dónde reside el valor de la misma y cómo impedir que se busque ese valor donde no está" (RP, 162). Dos consideraciones parecen necesarias para aclarar el papel de la deducción en la lógica de Dewey, una extraída de RP y la otra de SLT. En primer lugar, para Dewey decir que algo es "intermediario entre una necesidad de la experiencia y la satisfacción de la misma" (RP, 162), no es desvalorizarlo. Antes al contrario, en la medida en que se trata de un intermediario, la resolución final del proceso depende del mismo. No es algo meramente accidental o accesorio. Por otro lado, es necesario prestar aquí atención al hecho de que Dewey niega que todo pensamiento, que todo razonamiento o reflexión, tenga que estar subyugado a la finalidad inmediata de la situación. Lo que Dewey señala es que el pensamiento siempre emerge y adquiere sentido en la resolución de situaciones existencialmente concretas:

En otras palabras, mientras el conocimiento reflexivo es instrumental para ganar el control en una situación problemática (y por esto tiene una fuerza utilitaria o práctica), es también instrumental para el enriquecimiento de la inmediata significación de las experiencias subsecuentes. (EEL, MW 10:330)

Esto es, que en el curso de una investigación surgen significados que sobrepasan la utilidad inmediata de esa investigación y que pueden enriquecer el significado de los conceptos de manera que pudiera ser de mayor utilidad para otros casos. Es decir, que el origen de una investigación sea un problema concreto y que su conclusión sea la resolución de la situación no niega que a lo largo de dicha investigación aparezcan nuevos significados que pueden enriquecer la experiencia, una idea que choca con la supuesta restricción pragmatista del significado. En este mismo sentido, cabría recordar lo ya señalado respecto de la abstracción en cuanto que para Dewey abstraer es liberar, sustraer de la sujeción de lo concreto y, por ello, apertura para otros posibles casos. Cuanto mayor sea la abstracción y la generalización "mejor dispuesta estará para hacer frente a toda la variedad indefinida de cosas que puedan presentarse más adelante" (RP, 164).

#### 4. El objeto del pensamiento.

Si habíamos mencionado que la situación, la duda, el problema, era existencial, y no subjetivo, de la misma manera su resolución supone su transformación existencial. El razonamiento puede suministrar el medio para la resolución de una situación, pero esta misma sólo es transformada cuando sus partes constitutivas han sido modificadas a través de operaciones existenciales. La objetividad de cada situación viene dada por la capacidad de cada elemento para contribuir a la finalidad pretendida. Cualquier cosa es objetiva en tanto que contribuye al proceso de reconstrucción de la experiencia. Tanto la objetividad como el objeto del pensamiento adquieren una nueva significación bajo la óptica instrumentalista. Lo que Dewey pretende es rechazar la consideración de que es posible comprobar la validez del significado por referencia a algo externo, a algo que permanezca más allá del proceso mismo de investigación:

En otras palabras, el significado, habiendo sido seleccionado y producido para representar un cierto oficio en la evolución de una experiencia unificada, no puede ser examinada de ningún otro modo que por descubrir si hace aquello que pretendía hacer y lo que se propone. (SLT, MW 2:360)

De esta forma, Dewey distingue entre el contenido, "cuando nos referimos al objeto en el contexto de la observación e ideación", y el objeto propiamente dicho, que serviría

...para designar cuanto ha sido producido y ordenado en forma estable por medio de la investigación; prolépticamente, los "objetos" son los objetivos de la investigación. (LTI, 138)

Es decir, que el objeto del pensamiento sólo estaría propiamente al final del proceso, y sería su resultado, mientras que el contenido juega una función mediadora, instrumental. Si el objeto estuviera presente en la investigación esta dejaría de ser necesaria, mientras que, por otro lado, si no hay contenido no hay materia para la investigación. Las cosas que se nos presentan como objetos son resultados de investigaciones pasadas, que, en cuanto sirven de material para nuevas investigaciones, deben ser consideradas como contenidos de las mismas, medios para la consecución de nuevos conocimientos. "La naturaleza de los acontecimientos pasados es la materia requerida en orden a hacer juicios razonables acerca del presente o del futuro" (MW 13:45).

El objeto de la investigación, ciertamente, apunta a algo que no es la investigación misma, por cuanto el objetivo de ésta es conseguir la armonía de las diversas partes de la experiencia. Esto es, si el punto de partida del proceso de conocimiento es una situación

---

<sup>9</sup> En "Realism without Monism or Dualism" (MW 13:40-60) Dewey ilustra esta distinción ayudándose de ejemplos, uno de los cuales es de carácter jurídico.

Por otra parte, el hecho de que Dewey aluda a ejemplos extraídos de distintos ámbitos; jurídico, físico, matemático, artístico, médico, etc., muestra su pretensión de estar hablando del marco general de la investigación.

irreflexiva es también en ésta en la que desemboca. Por ello, podemos decir que el pensamiento se dirige hacia algo que no es estrictamente él mismo, pero este dirigirse hacia algo diferente de sí está lejos de la concepción trascendental que hace del fin del pensamiento algo por completo ajeno. El conocimiento es una función intermediaria de la experiencia humana. Al realizar esa función guarda una relación con el fin que no es simplemente y meramente externa. "Los materiales con los que se construye no son un medio externo al proceso de edificar, sino un miembro orgánico de ello" (SLT, MW 2:363). En verdad, los materiales, las herramientas son determinados por referencia a su eficacia para conseguir el fin deseado.

En todo caso, debe quedar claro que la investigación desemboca en un conjunto de operaciones que, pudiendo ser verificadas de manera pública y abierta, muestran su adecuación en la satisfacción de los propósitos pretendidos mediante la transformación existencial de la situación indeterminada en otra que es unificada.

Por otro lado, Dewey muestra que el proceso de investigación no es algo aislado. Ciertamente el pensamiento cesa cuando cesa la investigación, pero, a su vez, en la medida en que desemboca en una situación nueva no cognitiva, surgen en el seno de la misma nuevos problemas, nuevas incompatibilidades. De la misma manera que los problemas aparecen y desaparecen dando lugar a otros nuevos, cada investigación, en tanto que responde a una situación, da paso siempre a nuevas y diferentes investigaciones.

Es necesario advertir, por último, que la distinción realizada entre los distintos factores que entran a formar parte del proceso de investigación no es cronológica. Aunque obviamente la distinción entre un estado previo al de la propia investigación y otro posterior de resolución de una situación tienen una referencia temporal, Dewey insiste que no debemos verlos como formando una secuencia. En este sentido replicó<sup>10</sup> a un artículo de Buermeyer que le había reprochado justamente el que entendiera cada uno de los factores como pasos, en el sentido cronológico de la palabra, mientras que él mismo juzgaba que la instauración del problema, las hipótesis o sugerencias y el razonamiento, estaban unidos y eran insolubles. Para Dewey "el análisis es formal e indica los movimientos lógicos envueltos en un acto de pensamiento crítico" (MW 13:62). Rechazar que se trate de una separación temporal no lleva implícito denegar la distinción de funciones. Así, el artículo de réplica a Buermeyer se mantiene en la línea de mostrar el distinto papel jugado por el razonamiento y por los datos, por la deducción y la inducción. En resumen, que los distintos pasos que hemos señalado en el proceso de investigación no son temporales, pero sí funcionales.

#### 4.3. *Ciencia y sentido común.*

Por último, un aspecto de especial importancia de la teoría de la investigación es el que hace referencia a las relaciones entre ciencia y sentido común. Ya hemos indicado anteriormente que con el concepto de investigación Dewey pretendía englobar tanto la actividad del hombre común como la que realiza el científico. Si es así, ¿en qué se diferencia la investigación científica de la exploración ordinaria? ¿Qué relaciones guardan entre sí? Para Dewey es claro que el mantenimiento de la separación radical entre ciencia y sentido común

---

<sup>10</sup> "An Analysis of Reflective Thought", MW 13:61-71.

sirve al sostenimiento de los dualismos que está pretendiendo superar con su lógica. Desde muy temprano vio dicha conexión y se esforzó por mostrar que la lógica no suponía un punto de partida dualista. Prácticamente en su primer artículo sobre lógica (1890), de tan significativo título como "Is Logic a Dualistic Science?", Dewey intenta mostrar que la lógica no supone la dualidad entre percepción y conocimiento. Frente a la posición de Venn, con quien discute en este artículo, Dewey sostiene que el "proceso lógico se introduce en el reconocimiento o observación de los hechos" (EW 3:79). Así los objetos vienen a nosotros a través de un proceso de análisis y síntesis en el que nuestras percepciones resultan ser "hipótesis tentativas que formamos en orden a posteriores experiencias" (EW 3:79). Desde el punto de vista de la experiencia ordinaria esto puede parecer absurdo, pero no lo es si lo consideramos desde el punto de vista lógico. Dewey pone como ejemplo de la naturaleza hipotética de la observación la afirmación "el sol se mueve". La objeción a que se trata de una afirmación hipotética sería señalar que el proceso lógico sólo comienza cuando nos encaminamos a la verdad, cuando tenemos un objetivo que controla el proceso y que dicha finalidad está ausente en la observación ordinaria. Dewey admite que no somos conscientes de esta finalidad, pero ese es justamente el punto en el que radica la diferencia con el pensamiento científico. Percepción ordinaria y reflexión científica tienen el mismo material y siguen los mismos métodos. Hay hipótesis, inducción, inferencia, generalización, clasificación, análisis, etc. Pero en el caso de aquélla ese proceso se sigue de manera inconsciente, imperfecta, incorrecta, conteniendo material irrelevante. La diferencia entre la percepción precientífica de que el sol se mueve y la descripción que puede realizar un astrónomo contemporáneo es una diferencia de grado que puede llegar a ser aparentemente tan grande que alguien podría llegar a la conclusión de que se trata de otra realidad distinta. Sin embargo, en ambos casos lo que queda claro es que nosotros no tenemos "dos cosas primero dadas, una los hechos de observación, la otra los conceptos mentales y luego en tercer lugar el proceso lógico surgiendo de este dualismo" (EW 3:80), que era lo que sostenía Venn. Por el contrario

...conocimiento, experiencia, el material de el mundo conocido son siempre uno y lo mismo; es uno y el mismo mundo el que se ofrece en la percepción y en el tratamiento científico; y el método de tratarlo es uno y el mismo -lógico. La única diferencia está en el grado de desarrollo de las funciones lógicas presentes en ambos. (EW 3:80)

Así pues, parece necesario reconocer que no hay observación "pura", que no hay observación que no contenga inferencias de manera indefinida y continuada, por lo que no hay dualidad entre observación y concepto. Ahora bien, si esto es así, la lógica tiene que cambiar el punto de partida, puesto que ya no se puede sostener que la lógica tiene que ver con las formas del pensamiento y no con las observaciones. El punto de partida no puede ser la aceptación de una verdad y un mundo dual:

Sólo hay un mundo, el mundo del conocimiento, no dos, uno interno y otro externo, un mundo de observación y un mundo de concepción; y este mundo es lógico por todas partes. Puesto que el mundo de la percepción ordinaria es lógico, su carácter está sin desarrollar, latente... El resultado es que la lógica no tiene bases dualistas. (EW 3:81-82)

En resumen, en este artículo Dewey ha vinculado la disolución del dualismo percepción-concepto, interno-externo, mente-materia, con la tarea de mostrar la continuidad entre sentido común e investigación científica. Esta tesis enunciada tan tempranamente por Dewey es la que más tarde desarrollará en la LTI. En esta obra la comparación entre investigación científica y sentido común adquiere una mayor profundidad y precisión. La importancia que Dewey concedió a esta relación se pone de manifiesto en que en el capítulo dedicado a la pauta de la investigación, que hemos estado tomando como punto de referencia en este apartado, Dewey lo sitúa como uno más de los factores funcionales mencionados anteriormente, y le dedica expresamente un capítulo. Dos son las conclusiones a las que Dewey quiere llegar con su análisis. En primer lugar, "los objetos y procedimientos científicos surgen de los problemas y métodos directos del sentido común, de los usos y goces prácticos" (LTI, 82). Para ello, comienza por precisar aquello a lo que se quiere aludir con la expresión "sentido común". Aunque desde el punto de vista lingüístico la ambigüedad sea grande, no lo es el tipo de situaciones a las que, según Dewey, hace alusión esta expresión. Se trata de los asuntos ordinarios de la vida:

Designaré el ambiente que abarca directamente a los seres humanos ambiente o "mundo" del sentido común y las investigaciones que tienen lugar para llevar a cabo los ajustes requeridos en el comportamiento, investigaciones del sentido común.

Los problemas que surgen en tales situaciones de interacción pueden reducirse a los problemas de uso y goce de los objetos, actividades y productos, materiales e ideológicos (o "ideales") del mundo en que viven los individuos. (LTI, 76)

Las situaciones son totalidades cualitativas. Cuando en ellas resalta un objeto se debe al lugar que ocupa de cara a lograr la finalidad de goce y disfrute propia de la experiencia. Las situaciones son antes que nada sentidas y sólo posteriormente las convertimos en racionales. Todo razonamiento tiene como punto de partida la referencia a esa situación de la que emerge y sin la cual se vuelve algo sin sentido. Pues bien, la ciencia toma su punto de partida de las necesidades, "objetos, procesos e instrumentos cualitativos del mundo habitual del sentido común y de los goces y sufrimientos concretos" (LTI, 87). Dewey pone el ejemplo de la teoría científica de la luz y los colores de la vida diaria. La teoría es enormemente abstracta y técnica, pero se refiere a los colores y a la luz de la vida diaria. Estos, a su vez, son indicaciones que desempeñan el papel de elementos para la obtención de experiencias gozosas. La ciencia, por procesos que son más o menos complejos o retorcidos, transforma los materiales de nuestra experiencia común. Nueva información, propiedades o comportamientos se van añadiendo independientemente de la necesidad concreta de la que surgió y de cualquier aplicación concreta. Posteriormente los instrumentos y conocimiento técnicos son puestos al servicio de necesidades prácticas.

La segunda conclusión que Dewey quiere obtener es que si bien los objetos y procedimientos científicos surgen de los problemas y métodos directos del sentido común, "repercuten en estos últimos en una forma que refina, expande y libera enormemente los contenidos y los agentes a disposición del sentido común" (LTI, 82). Y es que el sentido común no es algo fijo, dado de una vez por todas, sino que varía de una época a otra por cuanto "común" hace referencia a creencias generalmente aceptadas. Como ya tuvimos ocasión de señalar, la misma división entre conocimiento teórico y práctico tiene un origen his-

tórico y cultural. El medio cotidiano de vida ha sido radicalmente transformado por la ciencia, modificando hábitos, modos de vida, necesidades, etc. De este modo, la historia de la influencia de la ciencia y la técnica sobre el sentido común se confunde en buena medida con la historia de los pueblos. Tanto la producción y distribución de bienes, como la comunicación, la cultura o cualquier ámbito importante de la vida humana ha quedado trastocado. En este trastocamiento no todo puede ser considerado positivo. Por el contrario, Dewey señala que “en las cuestiones más importantes el efecto de la ciencia sobre el contenido y los procedimientos del sentido común ha sido más bien desintegrador” (LTI, 92). Debido a ello nos enfrentamos con un problema que más que lógico es social y que es la causa de que ciencia y sentido común aparezcan como dos lógicas absolutamente distintas. Dos son los aspectos que contribuyen al mantenimiento de esa división. Uno es que la ciencia tiene que ver con lo cuantitativo, mientras que el sentido común estaría lleno de relaciones cualitativas. De otro, el sentido común al tener que ver

...directa o indirectamente, con problemas de uso y goce, resulta inherentemente teleológico. Ahora bien, la ciencia ha progresado por eliminación de las causas finales en todos los dominios que le conciernen, poniendo en su lugar la medida correspondencia entre los cambios. (LTI, 93)

¿Cuál es la respuesta de Dewey a estas últimas distinciones? ¿No es verdad que estamos ante dos campos de investigación que requieren lógicas distintas? Respecto de la división entre lo cuantitativo y lo cualitativo, Dewey señala que en la ciencia se establecen relaciones entre los sentidos con independencia de cualquier referencia existencial concreta. Estas relaciones son pues abstractas y relegan las cualidades a un segundo plano. Lo que ha sido difícil de admitir históricamente es ese carácter abstracto de las relaciones científicas y, en tanto que tal, su función meramente mediadora e instrumental. El peso de la noción de sentido común sobre la ciencia ha sido tan fuerte que el proceso de eliminación de las cualidades ha sido progresivo y lento. Veamos la descripción que hace Dewey del proceso histórico de desaparición en la ciencia de lo cualitativo:

En primer lugar se eliminaron las cualidades terciarias; se reconoció que las cualidades morales no eran factores determinantes de la estructura de la naturaleza. Después, se eliminaron las cualidades secundarias, lo húmedo-seco, lo caliente-frío, lo ligero-pesado, que constituían los principios explicativos de los fenómenos físicos en la ciencia griega. Pero ocuparon su lugar las llamadas cualidades primarias, como ocurre con Newton y con la formulación por Locke de los postulados existenciales newtonianos. Hasta los umbrales de nuestra época, la investigación científica no se dio cuenta de que sus propios problemas y métodos reclamaban la interpretación de las “cualidades primarias” en términos de relaciones, tales como posición, movimiento y cantidad de tiempo. (LTI, 135)

De lo que se trata es de que sólo recientemente se ha reconocido el papel abstracto y meramente relacional de la ciencia. La importancia de la cuestión radica en que al ir perdiendo los objetos científicos cada uno de esos tipos de cualidades se mostraba que no eran cualidades intrínsecas de los objetos en sí mismos, sino únicamente relaciones útiles. La búsqueda científica no es de lo real frente a lo irreal o fenoménico, sino búsqueda de aquellas

relaciones cuya ocurrencia podamos controlar. Así, por ejemplo, conocemos el agua y determinados usos de ella, pero su conocimiento como H<sub>2</sub>O significa la posibilidad de otras relaciones y usos que antes eran imposibles. El agua como objeto de la ciencia no es un rival para la posición en el ser real del agua que nosotros vemos y usamos. Es una instrumentalidad añadida a las cosas de la experiencia diaria. Se demuestra así la naturaleza funcional e instrumental de la ciencia y, con ello, la subordinación de la investigación científica a la de sentido común. Es en este último ámbito en el que los objetos nos muestran sus cualidades ofreciéndose como objetos que contienen elementos satisfactorios, consumatorios, finales. La ciencia los desprovee de tales elementos, y al hacerlo así se vuelven más abstractos, más genéricos, se hacen en sí mismos carentes de referencias cualitativas y finales, pero adquieren la ventaja de que los liberan para la adopción de nuevas y diferentes finalidades aumentando con ello su disponibilidad. Así enlazamos con la posición de Dewey respecto a la segunda de las grandes diferencias entre ciencia y sentido común. Pese a que la ciencia es “deliberadamente indiferente a la teleología” (LTI, 95) ha aumentado y extendido el reino de las finalidades al aumentar los medios que las hacen posibles. De ahí que la ciencia, que por su función no es cualitativa ni teleológica, aumente, amplíe y enriquezca cada uno de esos ámbitos. De lo que se trata es de que no hay independencia medios-fines puesto que los fines son abiertos y hechos disponibles por la ciencia, pero tampoco hay dictadura de los medios puesto que la ciencia, aunque descubra posibilidades, no las determina ni las cierra, al contrario lo que hace es liberar la mayor cantidad de posibilidad de fines. Aunque es algo abstracto y cuantitativo abre el espacio y la dimensión de lo cualitativo y concreto.

La influencia de la ciencia sobre el sentido común deja una estela bifronte. De un lado, el sentido común es el que es, al menos parcialmente, como consecuencia del surgimiento de la ciencia experimental, de sus métodos y procedimientos. Pero, de otro, permanece anclado en creencias y costumbres propias de una época anterior al surgimiento de dicha ciencia. Este problema de carácter social está sostenido por la convicción de que la lógica del sentido común y la lógica de la investigación científica están separadas. Mostrar la continuidad entre ciencia y sentido común no supone la solución del problema social, pero sí, para el modo de ver de Dewey, un requisito indispensable. Y la carencia de la lógica en general es que no atiende a este hecho quedándose en cuestiones meramente formales, no siendo, en definitiva para Dewey, una lógica de la investigación:

No sólo resulta que la ciencia se halla separada del sentido común sino que lo más que se puede hacer es hablar de la lógica y método científico como de dos materias diferentes e independientes. Al ser “purificada” la lógica de todo tinte empírico, se ha hecho tan formalista que no se aplica más que a sí misma. (LTI, 96)

De ahí la importancia de la pauta de la investigación, puesto que muestra que tanto ciencia como sentido común tienen la misma estructura, pertenecen a la misma lógica de la investigación. Las diferencias se deben al objeto que una y otra persiguen pero, como ya había mencionado en su primer artículo, no se trata de dos tipos de objetos diferentes que supongan dos lógicas distintas. La relación entre ciencia y sentido común es la relación entre lo cuantitativo y lo cualitativo, lo causal y lo teleológico, en definitiva la relación entre lo instrumental y lo final, relación en la que cada uno de ellos se exige y complementa al otro.

Se trata de relaciones funcionales, de divisiones cooperativas en las que cada parte tiene una misión que cumplir. Al mostrar su continuidad, Dewey ha logrado superar el dualismo que atravesaba la interpretación tradicional. Y dicha continuidad se logra a través de una teoría de la investigación que demuestra el involucramiento práctico de lo teórico y el carácter instrumental de los datos y los conceptos. Dewey interpreta que sentido común y ciencia son modos del comportamiento humano que se hallan en una indestructible relación de continuidad. Reconoce que el mundo de la experiencia ordinaria es el origen y final de toda investigación, pero al mismo tiempo rechaza su sacralización al señalar la necesidad de la apertura de este a la ciencia. Ciencia y sentido común deben ponerse en conexión si se quiere que el adelanto científico y técnico sirva para la ampliación y enriquecimiento de la vida humana.

En resumen, ciencia y sentido común, en tanto que tienen la misma lógica pueden y deben cooperar entre sí. Y tiene que ser la misma lógica, porque la lógica entendida como teoría de la investigación ya no está desvelando la estructura de la racionalidad como si esta emergiera de una mente aislada de la experiencia humana, sino que es la lógica del comportamiento humano. Lo que pone al descubierto es la estructura del comportamiento exitoso de los humanos, el modo en que podemos comportarnos inteligentemente. Por eso la teoría de la investigación es teoría de la acción. Cuando tenemos un problema podemos reaccionar de muy diversas maneras, una de las cuales es fijar el problema, analizar los datos como recursos u obstáculos, lanzar sugerencias de posibles soluciones, razonar acerca de ellas y verificar sus consecuencias. Si lo hacemos así hemos optado por actuar inteligentemente, por emplear el conocimiento que es aquel modo de actuación que nos concede mayor poder de previsión sobre las cosas. Saber es poder<sup>11</sup>, saber es prever, saber es saber hacer, es saber cómo comportarse y cómo hay que actuar si lo que pretendemos es esto o aquello y es la estructura de la investigación puesta de manifiesto por las ciencias la que nos lo enseña. Mediante el sentido común nos adaptamos de forma práctica al medio, tratamos de forma efectiva con él. La ciencia no viene sino a liberar y aumentar las posibilidades de nuestro trato eficaz con el medio. La clave de la continuidad entre ciencia y sentido común estriba en que Dewey ha entendido la lógica como lógica de la acción, como lógica de la experiencia. En cuanto tratamos a las formas lógicas, a los objetos del pensamiento como surgiendo de otro ámbito que no es la experiencia, tenemos ya la división entre lo perceptual y lo conceptual, entre lo teórico y lo práctico, entre la ciencia y el sentido común, entre lo científico y lo moral. Son estos dualismos los que Dewey logra vencer mediante la interpretación de la lógica como lógica de la acción y de la experiencia, como lógica de la investigación. Y ello a su vez es posible por entender que la investigación no hace sino poner al descubierto que la estructura de la inteligencia humana es la estructura del comportamiento eficaz en nuestro trato con el medio.

---

<sup>11</sup> De hecho, en RP Dewey elogia a Bacon a quien considera como el gran precursor del pensamiento moderno y a su aforismo "Saber es Poder" como un criterio pragmatista. Claro que poder no significa poder sobre los otros hombres sino sobre las fuerzas naturales. Para la referencia a Bacon, ver RP, pp 63-75.



## CAPÍTULO 5: INSTRUMENTALISMO VERSUS REALISMO E IDEALISMO

A lo largo de su obra Dewey expone su manera de entender la lógica y el conocimiento en contraste con el idealismo y el realismo. De hecho, salvo la LTI, las otras dos obras suyas que giran en torno a la lógica, SLT y EE, están escritas desde la contraposición con ambas interpretaciones del conocimiento. Y es en este contraste con idealistas y realistas, racionalistas y empiristas, donde podemos apreciar mejor la posible novedad y originalidad de su perspectiva, sus rasgos más notables. Desde nuestro punto de vista, a lo largo de las críticas que Dewey va realizando a unos y otros emerge siempre un trasfondo común, un conjunto de supuestos que, aunque interpretado de distintos modos por realistas e idealistas, éstos comparten y al que Dewey opone la manera instrumentalista de interpretar el conocimiento humano.

Dado el punto de partida inicial neohegeliano de Dewey, se entiende que los SLT, en tanto que fue la primera formulación consistente de la teoría instrumental del conocimiento, tenía que ser esbozada como una crítica a la lógica idealista, representada en este escrito por Lotze, que era por lo demás, y a su juicio, la corriente en boga tanto en EEUU como en Europa en los comienzos de siglo. Pero si inicialmente la preocupación de Dewey estaba en distanciarse del idealismo, con el paso del tiempo su problema va a radicar en guardar las distancias con las posiciones realistas, en parte por la propia evolución de su pensamiento y en parte debido al mayor auge que en los dos primeros decenios de siglo van adquiriendo las posiciones realistas. De este modo, EEL surge del intento de responder a la mayor presencia que estaba adquiriendo el realismo, y en especial la filosofía analítica, con respecto a los cuales la posición del instrumentalismo no había sido previamente delimitada. Como tendremos ocasión de poner de manifiesto, Dewey juzga que, en verdad, idealismo y realismo comparten los mismos errores, los mismos defectos; esto es, pensar que hay una realidad estructurada a priori, convertir en fijas y absolutas distinciones que son históricas y temporales tanto en su origen como en su significado.

La crítica realizada a la lógica de Lotze en los SLT mezcla el análisis que Dewey hace de la falta de consistencia de sus argumentos, señalando incoherencias y paradojas dentro de la misma, con las discrepancias que sostiene con el idealismo desde la perspectiva instrumental. A nosotros nos interesa aquí únicamente destacar esto último, los aspectos de la crítica realizada por Dewey que ponen de manifiesto con más claridad el lugar en el que se instala su teoría. De entrada censura a Lotze el que, a pesar de haber tenido en consideración la crítica empirista que hace dependiente el pensamiento de nuestra experiencia, del mundo material suministrado por las impresiones, sigue considerando que el pensamiento está constituido de manera independiente. Reconoce el carácter dependiente del pensamiento, el carácter correlativo de forma y materia, pero sigue estimando irrelevante la perspectiva genética, no permaneciendo lo suficientemente abierto al proceso por el que el material se va constituyendo. El pensamiento moderno, y Lotze es para Dewey un repre-

sentante del último estadio evolutivo de la lógica, ha realizado la mediación entre la forma y la materia del pensamiento llegando a asumir que no es posible la constitución de una de esas realidades de manera aislada o por separado. Pero lo que no encuentra Dewey en Lotze, ni en la lógica de su tiempo, es el reconocimiento de la génesis en el proceso constituyente de uno y otro, y la dependencia situacional, experiencial de la validez lógica. Lotze ve el origen histórico y genético de las formas del pensamiento pero, y siempre según Dewey, reniega del mismo cuando se trata de analizar la posible validez de dichas formas, quedándose así a medio camino, en un estadio intermedio de la evolución de la teoría lógica. Lo que Dewey pretende, frente a Lotze, es realzar el carácter procesual, transformacional de la lógica en tanto que inserta en la experiencia. De la misma forma que no hay datos que estén dados de manera definitiva y fija, tampoco hay para Dewey formas lógicas intemporales respecto de las cuales poder medir la adecuación del significado de un dato. Las formas lógicas sólo adquieren sentido para Dewey con relación al problema al que responden y del que emergen, no de manera independiente del mismo. Frente a las posiciones idealistas Dewey pretende historificar el pensamiento, temporalizar lo lógico, hacerlo contextual, relativo, contingente.

Es así como podemos entender la objeción de Dewey al contenido y validez del pensamiento en la forma en que lo entiende Lotze. En el apartado anterior ya vimos como, para Dewey, la validez y objetividad del pensamiento reflexivo vienen determinados por su capacidad para transformar una situación indeterminada. Así, para el instrumentalista el test de validez del pensamiento, lo mismo que su origen y constitución, radican en una situación que está más allá del mero pensamiento. El idealista, y Lotze con él, se enfrenta al problema de que la validez del proceso de pensamiento depende de su propio producto. Pero esto es para Dewey insuficiente. Supuestas las características de completud y coherencia que el idealista exige, todavía se puede uno preguntar por la validez. Lotze se ve llevado entonces a sostener una realidad externa contra la cual medir la coherencia. Pero, al haber establecido que las impresiones son caóticas e informes, las hace consecuentemente incapaces de proporcionar criterio normativo alguno. Esto es, al partir de una separación entre la realidad sensible y la función del pensamiento, llega, a la hora de examinar la validez de los contenidos del pensamiento, a la misma paradójica situación.

En conclusión, después de tanto maniobrar estamos donde empezamos: con dos entidades separadas, una de significado pero no de existencia, la otra de existencia pero no de significado. (SLT, MW 2:366)

Por otro lado, Lotze había reconocido, en la línea del idealismo neohegeliano, el papel previo de ideas e impresiones constituidos, eso sí, en buena medida, por el pensamiento. Pero al admitirlo así no cae en la cuenta de que lo que antecede al pensamiento es el mundo irreflexivo, intereses no cognitivos de muy diversa índole que se encuentran ya antes de que el pensamiento se instituya. Ello desplaza al idealista "de una lógica de la experiencia como concretamente experimentada a una metafísica de una experiencia puramente hipotética" (SLT, MW 2:332). La posición de Dewey es que lo antecedente del pensamiento no son las impresiones, ni las ideas, ni nada que pueda tener una existencia separada. Dichas distinciones son siempre producto del pensamiento reflexivo, sólo surgen después de la reflexión. Lo antecedente es una totalidad prerreflexiva, una situación que es ver-

daderamente existente, que está ahí de modo objetivo. La objetividad no reside en el darse de una realidad aparte del sujeto, sino que la situación existencial surge de la interacción. No hay sujeto y objeto, puesto que estos son determinaciones del pensamiento, sino una totalidad situacional emergente que resulta ser inestable o problemática. La situación es social, estética, afectiva, etc. Lo prerreflexivo no quiere decir en Dewey carente de mediaciones, sino lo que aún no ha sido explícitamente manipulado por el pensar reflexivo. El mismo pensamiento puede llegar a condicionar, parcialmente, esa situación irreflexiva, pero lo que Dewey niega, y el idealista afirma, es que lo constituya o que sea su característica más definitoria. De ahí que los intereses formen parte de la situación, de la totalidad de la que emerge el pensamiento reflexivo:

Sólo pretendo indicar que el pensamiento tiene lugar en tal mundo, no después de un mundo de mera existencia; y que mientras la más sistemática reflexión que nosotros llamamos ciencia organizada pueda decirse en algún sentido que viene después, lo hace tras los intereses afectivos, artísticos, tecnológicos que han encontrado realización. (SLT, MW 2:332)

Dewey completará esta línea de argumentación años más tarde en EEL, intentando resumir y hacer más clara su posición. De nuevo reconoce, como en SLT, que efectivamente el idealismo aprendió del empirismo la necesidad de contar con el material perceptual o sensible, pero insiste en que seguía preso del mismo esquema de interpretación del conocimiento por el que el núcleo del problema consistía en la conexión entre el pensamiento lógico y la percepción sensible.

La crítica entonces al idealismo es que ha hecho de la realidad algo transparente, esto es, que ve pleno de significados los datos al integrarlos en una unidad que los recoge y les da sentido. Con ello, pierde de vista el carácter no cognicional de la experiencia que hemos visto antes. O de otro modo, no ve el carácter temporal y contextual de toda reflexión, su referencia necesaria a la situación que le da sentido. Ha partido de la división entre significado y datos y sólo mediante una síntesis posterior quedan los datos absorbidos en una unidad integradora. El problema del idealismo es que sigue pensando en un origen autónomo de la razón. Para Dewey el pensamiento no comienza desde una fuerza implícita en la racionalidad que desea realizarse a sí misma a través y en contra de las limitaciones impuestas por la experiencia humana, con independencia de que piense que esa fuerza surge del individuo o que se realiza a través de él. Tampoco parte de una mente cuya naturaleza y tarea es conocer. El punto de partida de todo pensamiento es, como vimos en el apartado anterior, una situación problemática. Al afirmarlo así ha modificado el estatuto de la razón puesto que lo ha hecho aterrizar en el terreno de lo no cognitivo. Al señalar que la experiencia precognitiva estaba condicionando el surgir de la reflexión, y respecto de la cual es primaria, Dewey está rechazando cualquier forma de idealismo. Rechaza fuerzas ocultas, mágicas, misteriosas o, en general, separadas de la experiencia, como punto de partida de la explicación del conocimiento. Por el contrario, la explicación que ofrece el pragmatista es naturalista, fruto de los mecanismos de adaptación naturales.

Pero en los EEL, como ya hemos mencionado, la crítica gira de manera principal en torno al realismo. Para Dewey éste, al tomar los datos de los sentidos como primitivos

en vez de como resoluciones de experiencias previas para asegurar la evidencia, comete el mismo error que había encontrado en el idealismo: el no reconocer el papel de la inteligencia en el desarrollo de nuevos significados y nuevos planes de acción. El realista ignora tanto el condicionamiento práctico de lo dado, como la modificación que sufre el objeto de conocimiento al ser conocido. "El realismo comienza con aquellos objetos con los que la ciencia finaliza" (EEL, MW 10:336). Puesto que estos son los objetos que han de ser conocidos son, por tanto, desde esa perspectiva reales y verdaderos. Para ser conocidos han de realizarse operaciones, experimentos, etc., pero todo ello, según el realista, es irrelevante para el objeto, siendo sólo significativo para el conocedor. La lógica es pensada como una ciencia de objetos reales y verdaderos al margen de cualquier proceso de conocerlos. "Dicho brevemente, que nosotros conocemos las cosas como ellas son en sí mismas no haciéndolas constructos del pensamiento" (EEL, MW 10:338). De este modo, mirado desde el punto de vista de la naturaleza de los objetos, el realista entiende que el pensamiento es un preliminar psicológico irrelevante para las conclusiones. La tesis del instrumentalismo, por el contrario, es que el pensamiento es instrumental al control del medio, un control efectuado a través de actos que no serían realizados sin una situación compleja previa, pero que, una vez realizados, suponen una modificación existencial en lo conocido. Visto así, "el instrumentalismo parece al realista como una variante del idealismo, puesto que afirma que la reflexión juega un papel, aunque parcial y no absoluto, al formar el objeto que constituye el campo del conocimiento" (EEL, MW 10:338). Y el instrumentalista admite que la inteligencia no es ociosa, que representa un papel activo, constructivo, creativo, no de mero contemplador. Por otro lado, a diferencia del idealismo, el instrumentalista estima que la reorganización efectuada por el pensamiento es existencial. El pensamiento acaba en experimentos y éstos son modificaciones de la situación física antecedente. Y en ello estriba la diferencia con el realista que entiende que el proceso de obtención del conocimiento es ajeno al objeto conocido:

La consideración decisiva entre instrumentalismo y realismo analítico es si las operaciones de experimentación son o no necesarias para el conocimiento. La teoría instrumental mantiene que lo es; el realismo analítico mantiene que incluso si el pensamiento fuera esencial en obtener conocimiento (o en el aprendizaje), ello no tiene nada que ver con el objeto conocido: que produce un cambio sólo en el que conoce, no en lo que tiene que ser conocido. (EEL, MW 10:339)

Además, como vimos en la discusión que en SLT mantenía con el idealismo, el instrumentalista mantiene que el objeto de conocimiento no está nunca aislado, está siempre rodeado de elementos no cognitivos con los que forma una totalidad. Es esta misma tesis la que le sirve ahora para la crítica al realista. El que busca remedio para una enfermedad, o el químico en el laboratorio, tienen que ver con muchas más cosas que con términos y proposiciones puramente cognoscitivas. El aislamiento de lo cognitivo era hecho posible por el realista sólo bajo la asunción de que lo conocido, el significado, permanece inmune a la actividad realizada por el conocedor. Pero, en la medida en que el factor ideacional depende para su constitución de un factor no cognitivo que le precede y condiciona, entonces no podemos, si queremos ser fieles al proceso del conocimiento, deslindarlo de otros factores sociales, afectivos, de apreciación, gusto o disgusto, etc. El realista se equivoca al no ver "los

datos como resultados de investigaciones previas y los significados como posibilidades de lo que es significado por los datos dados" (EEL, MW 10:340). En esta misma línea, Dewey señala cómo los hábitos o la tradición bajo la que se halla el investigador, condiciona de manera decisiva el proceso de investigación, lo que no es un obstáculo sino una parte del proceso mismo de la investigación. Es en virtud de ciertos hábitos, de su pertenencia a una cultura, por lo que interpreta de tal o cual manera los datos y no por la naturaleza de los datos mismos:

Él ha adquirido ciertos hábitos en virtud de los que ciertas cualidades y sucesos físicos son más que físicos, en virtud de lo que son signos o indicaciones de algo más.

Por el otro lado, este algo más no es algo físicamente presente: es una serie de acontecimientos que todavía tienen que suceder. Es sugerido por lo que es dado pero no es parte de lo dado. (EEL, MW 10:340)

Con un lenguaje probablemente poco adecuado, o quizás insuficientemente elaborado, Dewey está anticipando muchas de las ideas que los historiadores de la ciencia vendrían a concluir algún tiempo después. Dewey insiste siempre en estos temas en considerar que lo que no se tiene en cuenta es el factor temporal. La relación entre conocedor y conocido forma parte siempre de un proceso en el que cada instante está condicionado por el pasado, en tanto que suministra la clave y el significado, y por el futuro, puesto que las ideaciones son proyecciones de resultados en función de la situación dada.

La crítica al aislamiento del factor cognitivo es también la que le sirve de base para las consideraciones que Dewey dirige al atomismo lógico en el apartado quinto de los EEL'. Allí arremete contra la idea de que hay elementos irreductibles, elementos últimos de la realidad a partir de los cuales explicar el proceso de conocimiento. El rechazo de Dewey parte de una posición explícitamente realista. Afirma que existen elementos previos al proceso cognoscitivo, sólo que para Dewey ese hecho no es del todo significativo. Acuerda con la posición realista que, efectivamente, el pensamiento lo que desvela son realidades que de algún modo están ahí. Dewey lo ejemplifica comparándolo con el hierro en estado bruto y su relación con el hierro obtenido y el proceso de manufacturado, que representan en este símil el objetivo y objeto del conocimiento (EEL, MW 10: 341). Pues bien, los elementos atómicos, el producto del análisis está ahí como el hierro. Lo que Dewey niega es que tuviera el significado que tiene antes de entrar en la situación, en la investigación, que tuviera el valor como signo que tiene en el proceso de reflexión. Más aún, que estuviera en lo previo con los mismos caracteres que después de entrar en el proceso de investigación. Desde luego, no estaba aislado del resto de los factores y sólo es expuesto de manera independiente en aras del factor funcional que juega como signo para la consecución de la finalidad perseguida. El análisis, en tanto que tal análisis, no es falso ni falsificador siempre que sea efec-

---

<sup>1</sup> Aunque de manera más concisa, Dewey había formulado en términos similares o parecidos previamente esta crítica en "Is Logic A Dualistic Science" (EW 3:75-82). Allí, ataca lo que de la mano de Venn denomina punto de vista alfabético del universo, esto es, "la idea de que los objetos vienen a nosotros tan fuertemente discriminados y separados unos de otros que uno pueda ser representado por A, otro por B, y así sucesivamente" (p 78). Posteriormente en el capítulo séptimo de QC Dewey reiterará la misma crítica al atomismo lógico.

tuado dentro de una situación que lo controla. La falacia es ignorar el elemento contextual. Para el instrumentalista

Los resultados de la abstracción y el análisis son perfectamente reales; pero ellos son reales, como cualquier cosa, donde lo son: es decir, en alguna coexistencia particular en la situación donde ellos se originan y operan. (EEL, MW 10:343)

Lo que pretende poner de relieve es que la reflexión es un "acontecimiento como el de una tormenta o el crecimiento de una planta" (EEL, MW 10:343) y que, por tanto, forma parte del medio teniendo caracteres existenciales específicos. Es para el control de la función evidencial para lo que existen elementos simples, independientes, irreducibles. Ellos ciertamente están allí, pero en la misma medida en que los lingotes de metal preexisten en la mina en tanto que lingotes. No es, pues, ninguna réplica al instrumentalista señalar que los elementos simples están allí antes del análisis o la abstracción. Desde luego que están allí y el instrumentalista lo afirma. Pero llama la atención que en todo caso coexisten allí con elementos no inferenciales y que no existen previamente en tanto que signos. Dos son, por tanto, las críticas que señala.

Por un lado, los rasgos o propiedades que los elementos simples poseen como signo deben ser referidos exclusivamente a la situación reflexiva. Y deben poseer algún carácter como signo, puesto que si no cualquier otro objeto del pensamiento podría igualmente ser utilizado como evidencia.

Por otro lado, aunque preexisten no lo hacen con los mismos caracteres de homogeneidad y exclusividad que adquieren al entrar dentro de la situación, de la misma manera que el hierro lo está en las rocas de las montañas. Allí no existe en la misma aislada simplicidad.

En definitiva, lo que Dewey está señalándole al atomismo lógico es que el conocimiento es holístico, que las separaciones son realizadas para obtener un mayor control en el proceso de determinación de los resultados deseados, pero que no tiene existencia por sí mismo, sino sólo en el seno de la situación en que emergen. Lo que está cuestionando es la distinción entre análisis y síntesis, entre verdades lógicas y cuestiones de hecho<sup>2</sup>. La tesis de Dewey es que no hay realidades independientes, aparte, que no hay elementos irreducibles, por sí y en sí mismo. En todo caso, ciertamente, hay cualidades últimas de las cosas pero estas son siempre relacionales y situacionales, no las poseen las cosas por sí mismas.

El balance de las críticas contenidas en SLT y EEL a realismo e idealismo es que ambas concuerdan en un mismo punto. Idealismo y realismo, a pesar de su aparente oposición, coinciden en señalar que hay algo inmediato en el proceso de conocimiento. El ins-

---

<sup>2</sup> Por sorprendente que parezca Dewey había ya establecido la crítica al positivismo lógico que luego se ha extendido de la mano de W.V.O. Quine. La tesis con la que comienza el celebrado artículo "Dos Dogmas del Empirismo" y que podríamos fácilmente confundir con un párrafo del propio Dewey, había sido ya anticipado en sesenta años:

El empirismo moderno ha sido en gran parte condicionado por dos dogmas. Uno de ellos es la creencia en cierta distinción fundamental entre verdades que son analíticas, basadas en significaciones, con independencia de consideraciones fácticas, y verdades que son sintéticas, basadas en los hechos. El otro dogma es el deductivismo, la creencia en que todo enunciado que tenga sentido es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que refieren a la experiencia inmediata. (Quine, 1962, p 50)

strumentalista, por su parte, en cuanto que niega la posibilidad de un conocimiento que pueda ser inmediato, se halla igualmente en oposición frente a unos y otros. Para el idealista la inmediatez está en la captación por la razón de los principios últimos de carácter universal. Para el realista en las cualidades sensibles conocidas en la percepción sensorial. Aunque con diferentes matices todas las teorías lógicas coinciden en partir de algún (o algunos) elementos inmediatos. Sin embargo, si atendemos a la estructura de la investigación tal y como fue formulada en el apartado anterior llegaremos "a la conclusión de que todo conocimiento, en su carácter de aserción fundada, supone una mediación" (LTI, p 160). Lo que a Dewey le molesta de la tesis de la inmediatez del conocimiento es que niega el papel genuinamente creativo y transformador de la inteligencia. En QC Dewey señala los tres defectos que, a su juicio, comparten todas las teorías que, suponen la inmediatez del conocimiento:

La primera diferencia es que las teorías tradicionales hacen de todo conocimiento reflexivo un caso de reconocimiento que se remite a una forma anterior, más cierta, de conocimiento. La segunda es que no hay lugar para un genuino descubrimiento, o novedad creativa. El tercer punto concierne al carácter dogmático de la suposición referente a lo inmediatamente conocido, en contraste con el carácter experimentalmente probado del objeto conocido como consecuencia de la reflexión. (QC, LW 4:146)

Dewey está intentando pensar la inteligencia en el seno de la acción, pero al hacerlo así, lejos de subyugar o de someter a la inteligencia, está intentando liberarla, concederle verdadero poder e importancia, y esto significa entenderla como un poder capaz de transformar, de modelar y de reconstruir la experiencia. La tesis de la inmediatez en el conocimiento, por el contrario, supone que la reflexión no es originaria, que se mide por su adecuación a una realidad que la precede. Quienes han negado verdadero valor a la inteligencia han sido las demás teorías que, de un modo u otro, al separar razón y experiencia, han sometido al pensamiento reflexivo a una realidad previa a la que se tiene que acomodar. Como vimos en el capítulo tercero, esta era la crítica que Dewey sostenía tanto a racionalismo como empirismo. Como demuestra en "Experience and Objective Idealism"<sup>3</sup>, Dewey entiende que tanto racionalismo como empirismo son, en realidad, formas del idealismo. En este artículo, en el que salda su particular ajuste de cuentas con el idealismo, Dewey distingue tres episodios históricos en los que han emergido distintas maneras de entender la experiencia y su relación con la razón: el idealismo trascendental kantiano, el idealismo fenoménico de Locke y Hume y el idealismo objetivo del periodo clásico. No nos interesa ahora la crítica pormenorizada que Dewey dirige contra cada una de esas formas de idealismo, pero sí subrayar aquellos aspectos que nos permiten ver más claro su propio pensamiento. Así, respecto del mundo griego ya tuvimos ocasión de señalar la admiración de Dewey por la filosofía antigua en cuanto que en ella aparecen vinculadas las cuestiones de verdad y bien. Su gran objeción es que perdieron de vista la posibilidad que la inteligencia tiene de modificar objetivamente la experiencia mediante su control y guía. Y esto es justamente lo que Dewey reclama del idealismo, el reconocimiento del papel práctico y moral

---

<sup>3</sup> Este artículo es del año 1906, esto es, todavía en el seno de su disputa con el idealismo. MW 3:128-144.

de la inteligencia, su eficacia en la acción. Por el contrario, el idealismo subjetivo aún cuando parece haber reconocido en mayor medida el poder configurador del sujeto, ha perdido de vista el contexto existencial y objetivo en el que se desenvuelve el pensamiento<sup>4</sup>

Por ello, pese a que Dewey recupera del idealismo su dimensión práctica, siempre se reclamó más cercano a las posiciones realistas que a las idealistas. De ahí que quepa preguntarse ahora cómo y hasta qué punto Dewey acepta en algo la posición realista. Rechaza del realismo lo que este tiene en común con el idealismo y la concepción pasiva de las ideas y la mente en el conocimiento. Lo que le atrae del realismo y le hace sentirse más cerca de él que del idealista es su entronque con la visión ingenua, natural, del hombre común, con la visión ordinaria del conocimiento. Es esta relación con el realismo la que Dewey analiza en "Brief Studies in Realism". Para ello distingue entre el "realista ingenuo" (naive realism), que representa su propia posición, y el otro tipo de realismo al que denomina "realismo presentativo" (realism presentative). Para el realista presentativo toda percepción es un caso de conocimiento, para el realista ingenuo un evento natural más. Dewey pone el ejemplo de la disociación establecida entre la luz vista y la estrella astronómica, de manera que el primero es juzgado como un acto mental y el segundo físico. Según Dewey en cuanto interpretamos el objeto de percepción como un caso de conocimiento estamos abocados a entrar en el sendero del idealismo al plantearse el problema del contraste entre la estrella "real", la astronómica, y la luz percibida, de modo que la estrella real es la causa de la percibida, siendo así que no es conocida en tanto que tal en la percepción. El punto de vista del realista ingenuo es bastante distinto:

La estrella astronómica es un objeto real, pero no "el" objeto real; la luz visible es otro objeto real encontrado cuando el conocimiento sobreviene, es algo que ocurre en un proceso continuo con la estrella. Puesto que la luz vista es un evento dentro de un proceso continuo, no hay punto de vista desde el cual su "realidad" contrasta con la de la estrella. (MW 6:106)

El problema no está en diferenciar entre la luz visible y la estrella sino en considerarla, no una relación de acontecimientos naturales, sino una diferencia entre un objeto como causa de conocimiento y un objeto conocido, y por ello con relación a la mente. Así,

Las mismas cosas que, desde el punto de vista de la percepción como un evento natural, son condiciones que cuentan para su ocurrencia, son, desde el punto de vista de la percepción, como un caso de conocimiento, parte del objeto que, si el conocimiento tiene que ser válido, debería ser conocido, pero no lo es. (MW 6:107)

Es la distinción entre el objeto real y el objeto percibido la que fundamenta la posición idealista, y la que pone en dificultades argumentativas al realista presentativo. Este se halla en la difícil posición de mantener que la percepción es una fuente del conocimiento

---

<sup>4</sup> Es este carácter del idealismo al que se refiere en el capítulo II de RP. Allí, Dewey señala también la existencia de distintos idealismos, y al hablar del idealismo moderno, lo juzga como un idealismo epistemológico, frente al idealismo cósmico y metafísico de la época antigua y medieval. Al idealismo moderno lo considera como una etapa de transición.



y al mismo tiempo que es una forma menos válida de conocimiento que otro modo indirecto del mismo: la inferencia extraída a partir de él. En el ejemplo mencionado, la estrella determinada por cálculos a partir de datos sería más real que la percepción lumínica de la misma. En definitiva, la diferencia entre el realista presentativo y el realista ingenuo es que el último concibe las percepciones como un evento natural, como una forma de transacción entre organismo y medio, mientras que el realista presentativo lo examina como un caso de conocimiento.

Al establecer Dewey como eje de la crítica la consideración por parte del realista presentativo de toda percepción como un caso de conocimiento lo está situando, una vez más, en el mismo terreno que el idealista. De hecho, Dewey estima que siempre que se interprete la percepción como una cuestión cognitiva se está abriendo las puertas a una interpretación idealista. La crítica lo es entonces al marco epistemológico, cuya raíz descansa en la susodicha interpretación de la percepción por la que esta tiene que ser tratada como un caso de presentación a un conocedor. La disciplina de la epistemología es entonces inevitable, y la relación entre el yo conocedor, en general, y el mundo, se transforma en el problema central de la misma. Surge así la cuestión relativa a la posibilidad, naturaleza y extensión del conocimiento en general. La tesis de Dewey entonces es que sobre la suposición de la ubicuidad y exhaustividad del conocimiento con relación al yo, no hay más que una diferencia verbal entre realismo (entendido éste de manera presentativa) e idealismo. Ambos comparten la premisa común de sostener la ubicuidad del conocimiento, toda relación entre un yo y un mundo es una relación de conocimiento, y la exhaustividad, que el conocimiento agota todo cuanto podemos decir sobre el yo o el mundo.

Lo que se desea demostrar es que la relación de un conocedor a un conocido no es una relación que puede ser inteligible cuando se la entiende de manera ubicua y homogénea. Dewey pone un ejemplo (MW 6:115) que aclara el debate que interminablemente se produce entre idealistas y realistas: supongamos que la única relación entre un organismo y su medio es la de comer, y la del medio al organismo de ser comida, cosas para comer. La relación entonces es exhaustiva. Pero esto no indica dos términos, sino uno. Comer alimento y alimento siendo comida son dos nombres para una misma situación. ¿No sería absurdo discutir la relación entre comer y comida? Supuesto que, aún así, se dé dicha discusión, se divide el mundo en dos campos: los comeristas –eaterists– y los comidistas –foodists–<sup>5</sup>. El comerista, -idealista- en la comparación de Dewey, sostiene que ningún objeto existe si no es con relación a la comida. Cada cosa que existe está constituida en tanto que tal por su relación con la comida. Aunque existen diversas ciencias al respecto, habría una que trata de su naturaleza, la comiología –“eatology”– que trata de la naturaleza, posibilidades y límites de comer comida, y del significado de la comida por tanto. El realista -comidista- sostiene que si es posible una relación uniforme con la comida es porque esta está constituida en tanto que tal con independencia del comedor y del comer. La comida tiene una existencia independiente por sí misma y denegar su existencia es denegar la posibilidad de comer. Esta discusión entre el idealista y el realista no tiene final.

---

<sup>5</sup> En general, la relación entre eat –eater– caterist y su contrapartida food-foodist parece más fácil de establecer que su traducción en castellano, que parece sonar algo peor al tener el verbo y su objeto la misma raíz.

El idealista dice: "toda filosofía pretende ser conocimiento, conocimiento de objetos; todo conocimiento implica relación a la mente; por ello cada objeto con el que trata la filosofía es un objeto-en-relación-a-la-mente". El realista dice: "ser una mente es ser un conocedor; ser un conocedor es ser un conocedor de objetos. Sin los objetos para ser conocidos, mente y conocedor no significa nada". (MW 6:116)

Para ambos la relación conocedor-conocido es exhaustiva y exclusiva. Pero con ello dejan de reconocer el carácter fundamental de la experiencia humana. De la misma manera que no hay comprador sin vendedor y que, en cualquier caso, además de comprador o vendedor se es muchas otras cosas, miembro de una asociación, partidario de un club de fútbol, votante, etc., es bastante claro, sobre el ejemplo puesto mas arriba que el organismo es algo más que comer, o algo con relación a la comida. Incluso con las cosas que son comidas el organismo es algo más que su comedor; es su cultivador, mantenedor, etc. Pues bien, lo mismo puede ser dicho de la relación conocedor-conocido. Si bien uno conoce, uno es mucho más y diferente que un conocedor de objetos. Hay muchos hechos que apoyan la exigencia de que el conocimiento es una conexión de cosas que depende de otra más primaria y fundamental conexión. Algunos de estos hechos son los siguientes:

#### 1.- Respecto del yo y la percepción habría que decir que

Sería mucho más correcto decir que un yo está contenido en una percepción que una percepción está presente a un yo. Es decir, el organismo está envuelto en la ocurrencia de la percepción en la misma medida que el hidrógeno está envuelto en el suceder -producir- del agua. (MW 6: 119)

De la misma manera carecería de sentido que para la formación del agua dijéramos que el hidrógeno se presenta al oxígeno.

Referente a la percepción, los hábitos se introducen en la constitución de la situación: ellos son "en" y "de" ella. Baste recordar aquí lo ya mencionado acerca de que la percepción supone la inclusión del yo y del medio. Dewey niega el dualismo de suponer dos realidades previas, sujeto y objeto, que posteriormente se relacionan. La envoltura del sujeto, que supone la negación del realismo presentativo, es el implicarse en la percepción el sujeto con sus hábitos, su modalidad individual. De ahí que cada percepción sea única, puesto que su característica es siempre situacional. Ello no implica subjetivismo porque para Dewey cada relación es una relación natural. Por eso dice:

Existe una única relación entre el yo y las cosas, pero no es única en que es totalmente incomparable con toda relación natural entre acontecimientos, sino en el sentido de ser distintivo o ser la relación que es. (MW 6: 120)

- 2.- Las cosas que son conocidas, son primariamente no objetos de conciencia, sino causas de bienestar y sufrimiento, de medios u obstáculos, y el organismo es un agente-paciente, sufridor-disfrutador.
- 3.- La relación conocedor-conocido no es sino un caso especial de la relación agente - paciente, sufridor- disfrutado, en la cual se basa aquélla. En cualquier caso, el significado de esa relación es moral, al ser una empresa deliberada y responsable del yo. Así,

Dewey señala que la relación primaria con el mundo es una relación estimativa, valorativa. La relación de conocimiento es una relación secundaria respecto de la relación práctica, moral y estética con el mundo. Antes estamos en relación de aprecio, rechazo, desasosiego y sólo posteriormente podemos hablar, y justamente en la medida en que esta relación anterior lo ha impuesto o lo ha requerido, de relación cognoscitiva.

De esta manera llegamos a esa raíz común que racionalistas y empiristas comparten: el juicio sumario de Dewey es que ambos son intelectualistas. Lo son porque consideran que toda percepción es una forma de conocimiento. Al hacerlo así caen en el dualismo, bien a la manera realista de tener que distinguir lo aparente del objeto real, el significado de la existencia, bien en el idealismo, que no es sino un paso más en la misma dirección al renegar de toda existencia no significativa, al quedarse únicamente con el aspecto del significado. El dualismo es fruto del intelectualismo por el que se funda la interpretación epistemológica del conocimiento. En cuanto acabamos con la tesis de la inmediatez en el conocimiento que racionalismo y empirismo compartían, en cuanto dejamos de interpretar que los datos no son objetos del conocimiento sino instrumentalidades, cosas por las cuales nosotros conocemos más que cosas conocidas, el dualismo epistemológico y la metafísica que lo acompaña se deshace. Es por la mancha de color por lo que sabemos que se trata de una célula o por lo que indica el mercurio es por lo que sabemos de la lluvia, etc. Para el instrumentalista la mesa no es un objeto de conocimiento sino un medio para llegar a la conclusión en la que consiste el real objeto del conocimiento. "Las sensaciones, imágenes del idealista no son sino las mesas, madera del realista". Frente a los dualismos implícitos en el intelectualismo, Dewey quiere recuperar la dimensión de continuidad en el conocimiento. De ahí que califique su posición de "realismo ingenuo". Al hacerlo así lo que quiere es señalar la continuidad de la perspectiva instrumentalista con la del "sentido común", con la del "hombre sencillo". Este no hace de su relación con el mundo una relación cognoscitiva. Su interés es otro:

El hombre sencillo, seguramente, no considera los ruidos escuchados, las luces vistas, etc., como existencias mentales; pero tampoco las considera como cosas conocidas. Que ellos sólo son cosas es válido para él... Yo quiero decir que su actitud hacia estas cosas ni implica que se relaciona con ellas como alguien que las conoce. El está en la actitud de apreciar o despreciar, de hacer o rechazar. (MW 6: 108)

La manera epistemológica de entender el conocimiento contrasta fuertemente con el significado de este término en el uso del lenguaje y del sentido común, en el que podemos registrar diversas acepciones, pero todas ellas lejanas, de "una presentación de cualquier y cada cosa a un conocedor". Dewey quiere recoger acepciones sobre el conocimiento del sentido común que le son válidas para una interpretación general con la que mostrar la continuidad entre la interpretación instrumentalista y la que se halla instalada en el sentido común:

En su sentido práctico, se utiliza como equivalente de "saber cómo", de capacidad o habilidad que envuelve tal familiaridad con cosas y personas como para capacitarle

a uno a anticipar como se comportan bajo ciertas condiciones, y actuar en conformidad. (MW 6: 112).

El texto es importante puesto que nos indica el nuevo lugar que Dewey asigna al conocimiento. Se trata aquí sobre todo de que saber es "saber hacer" y esto significa la capacidad de anticipar el comportamiento de las personas y de las cosas, de manera que pueda uno actuar conforme a ello. En esta caracterización aparece claro que Dewey está situando el conocimiento en el ámbito del comportamiento, de la acción que tiene en cuenta las respuestas de personas y cosas, esto es, en la terminología de Dewey, que anticipa consecuencias y actúa en función de dicha anticipación. En el uso cotidiano, conocer significa saber cómo actuar frente a las cosas y personas contando con las posibles reacciones de ellas, y esto es válido tanto para nuestro trato con las cosas como con las personas. El saber del mecánico o del fontanero es, en su estructura, similar al del científico en el laboratorio o al del que sabe comportarse y desenvolverse en el ámbito de lo social. El saber ya no está ligado al saber teórico o contemplativo, puesto que no hay realidad cognoscitiva anterior al proceso mismo de investigación. Saber es, ahora, saber hacer, esto es, un saber transformador, configurador de las situaciones, del mundo físico y social.

En definitiva, el origen último de las críticas tanto a realistas como a idealistas es el mismo: la falta de reconocimiento de la inteligencia como saber transformador. Es desde la concepción de la inteligencia como un saber "en", "de" y "para" la acción, desde donde Dewey rechaza todo el marco epistemológico tradicional y la interpretación teoreticista del conocimiento, en la que incluye por igual a realistas e idealistas, a racionalistas y empiristas. Unos y otros no han reconocido el papel de la inteligencia en la experiencia, su capacidad de interpretar lo dado como datos para la transformación objetiva de las situaciones. La inteligencia transforma la acción en curso dirigiéndola hacia objetivos pretendidos. Saber es saber hacer, reformar objetivamente la existencia. Mientras que, hasta ahora, los distintos realismos no han hecho sino consagrar lo que ya está, el idealismo ha representado la falta de cuidado, de atención a los materiales existenciales. La crítica de ambas es a la vez el reconocimiento de algo en ambos:

Nos sentimos orgullosos de ser realistas, deseando un conocimiento bruto de los hechos, y ansiosos de comprender los significados de la vida. Estamos orgullosos del idealismo práctico, tenemos fe en las posibilidades de lo todavía no realizado, en querer hacer sacrificios para su realización. (NRP, MW 10:48)

El instrumentalista reclama para sí, en última instancia, elementos idealistas y realistas. Se proclama a sí mismo como un "idealista práctico", en lo que supone de reconocimiento de la capacidad transformadora de la inteligencia, y un realista ingenuo, al admitir la existencia objetiva de una realidad plural e inmanente. Esta admisión coincide también en un punto que ya ha sido señalado, pero del que es conveniente precisar algo más. Y es que el instrumentalista se reclama a sí mismo como un antiintelectualista, pero su antiintelectualismo difiere de la manera en que este mismo término ha sido usado en otras ocasiones; así por el empirista, vitalista, etc. Su antiintelectualismo no lo es por la afirmación de que haya formas superiores no lógicas o no racionales de trato con la realidad, no lo es por declarar las intuiciones, sensaciones o voluntad como formas superiores frente al intelecto

y la lógica. Frente a lo que esas formas de antiintelectualismo apuntan, para Dewey el vicio del intelectualismo no es haber sobrevalorado el papel del intelecto sino haberlo descontextualizado, abstraído, haberlo aislado y sustantivizado<sup>6</sup>. Como en tantas otras ocasiones hemos puesto de manifiesto, lo que denuncia Dewey es haber convertido algo temporal y funcional en algo fijo y permanente, haberle dado existencia por sí mismo.

En conclusión, realismo e idealismo yerran al partir de la inmediatez del conocimiento, al interpretar toda percepción como un caso de conocimiento. Esto ha conllevado la separación entre el objeto aparente y el real, entre lo fenoménico y lo nouménico, entre el conocedor y lo conocido, tratando todo conocimiento como un problema epistemológico, como un problema de la relación entre yo y mundo. La crítica lo es a una interpretación epistemológica del conocimiento frente a la que Dewey se esfuerza por mostrar la envoltura de organismo y medio, la continuidad de lo aparente y lo real. Y Dewey lo logra mostrando que nuestra relación cognoscitiva con el medio es secundaria, instrumental o funcional, que el conocimiento tiene su origen, naturaleza y función en la experiencia, y ésta es primariamente precognoscitiva. Pudiera parecer que en ese esfuerzo por llamar la atención del elemento precognitivo, de la primacía de nuestra relación afectiva, emocional, práctica con el mundo Dewey esté negando valor al conocimiento, esté reduciendo su importancia, minusvalorando su situación dentro de la vida humana. Pero se trata justamente de lo contrario, puesto que el problema no era el del valor asignado al conocimiento. El defecto intelectualista reside en haberlo desligado del contexto o de la situación de la que emerge. De lo que se trata es de reconocer la importancia del papel de la inteligencia, su capacidad moldeadora, transformadora. Quienes sí han minusvalorado la importancia y el papel de la inteligencia han sido realistas e idealistas, empiristas y racionalistas, puesto que han supuesto de un modo u otro que la tarea de la inteligencia es acoplarse a una realidad que de alguna forma estaba establecida antes de que su trabajo comenzara. Asignarle importancia a la inteligencia, reconsiderar su verdadero valor es situarla en medio de la acción humana para mostrar que su trabajo no es el de desvelar algo que está ahí sino el de construir con los materiales con los que se cuenta la mejor de las situaciones posibles.

---

<sup>6</sup> MW 6: 88

## CAPÍTULO 6: EL LUGAR DE LOS VALORES EN LA INVESTIGACIÓN

Dos consideraciones ponen de manifiesto la necesidad de analizar el lugar de los valores en la teoría de la investigación de Dewey. De un lado, ya desde el comienzo de nuestro trabajo señalamos que la tarea que Dewey se planteaba era la de la superación de los distintos dualismos que han constituido históricamente a la cultura occidental. Habiendo mostrado en esta segunda parte cómo Dewey se deshacía de la división entre conciencia y cuerpo, interno y externo, teoría y práctica, mediante una reformulación del conocimiento y de la inteligencia en términos de una teoría de la acción, aún queda por abordar el dualismo en el que quedan reflejadas todas las otras escisiones y cuya eliminación juzgaba como la tarea urgente que nuestra época debía emprender; esto es, la separación entre ciencia y moral. Por otro lado, si en esta segunda parte hemos estado mostrando cómo Dewey elabora una nueva lógica que entiende la investigación como una exposición del modelo de acción inteligente, es obviamente necesario determinar la relación entre esta acción inteligente y los valores. Ya esbozamos algo de la posición de Dewey sobre ello en el capítulo tercero, cuando señalamos el carácter indisolublemente social y moral de la inteligencia, pero se hace necesaria ahora una consideración más detenida de los valores una vez expuesta la estructura de la acción.

El problema es el de establecer si y hasta qué punto son aplicables los procedimientos y el método de las ciencias naturales al campo de los valores o, más en general, cuál es la relación existente entre ciencia y moral'. En "Logical Conditions of Scientific Treatment of Morality" Dewey comienza por abordar esta cuestión distinguiendo dos significados diferentes del término científico. De un lado como "cuerpo de conocimientos sistematizados" y de otro como "el método por el que los hechos son obtenidos". Dewey pone todo el acento en la segunda de las acepciones de la cual deriva, en todo caso, la primera. Desde este punto de vista, el acto de juzgar resulta no ser independiente y separado, sino un sistema relacionado dentro del cual cada afirmación lleva a otras. Científico es usado como un medio para establecer un orden de juicios tal que cada uno de ellos se usa para determinar los otros juicios, asegurándose así el control de su formación. Esta concepción de lo científico pone todo el énfasis sobre la lógica de la investigación más que sobre los resultados obtenidos por dicho proceso. Dewey entiende que cuando se tiene esto en cuenta muchas de las objeciones que usualmente se presentan a un tratamiento científico de la moralidad desaparecen. Por el contrario, la idea de que lo que se pretende es una reducción fiscalista de los

---

\* Al igual que ocurría también con la lógica, los escritos de Dewey sobre valores y ética se extienden a lo largo de su obra. En este capítulo no pretendemos un análisis exhaustivo de todos los aspectos de su teoría ética, sino tan sólo delimitar el papel que juega en la constitución de la inteligencia y de la acción inteligente, el lugar que los valores poseen en la investigación.

valores proviene de interpretar la ciencia como un campo de conocimientos. Dewey quiere dejar claro que la búsqueda de la continuidad entre ciencia y moral no va por el camino de la reducción de esta a aquella. Ciertamente, cuando se interpreta la ciencia como un conjunto de conocimientos, el que nos es más familiar es el de las ciencias físicas, de ahí que

...de la impresión de que lo que es buscado es la reducción de los asuntos de la conducta a formas físicas o casi matemáticas. Sin embargo, lo que se pretende es la analogía con el método de investigación, no con el producto final. El punto de vista expresado rechaza cualquier esfuerzo por reducir los asuntos de la conducta a formas comparables con las de la ciencia física. Pero, también expresamente proclama una identidad de procedimiento lógico en los dos casos. (MW 3:4-5)

Es en el procedimiento, en la manera de actuar donde Dewey encuentra la similitud, la analogía. Pero antes de proceder a la identificación de esta estructura común pretende eliminar los obstáculos lógicos y las objeciones, por lo demás ampliamente extendidas, que se suelen presentar a un tratamiento científico y sistemático de la moralidad. La disparidad entre lo ético y lo científico adquiere una gran variedad de formas. Para unos, los juicios éticos son inmediatos e intuitivos por lo que no son susceptibles de ser rectificadas intelectualmente, no dependen, por tanto, de la razón o al menos no de la misma razón o conciencia que se ocupa de las cuestiones relacionadas con la ciencia. Para otros, el juicio científico está originado en el principio de causación, mientras que lo moral trata con fines o ideales; la ciencia trata sobre "lo que es" mientras que la moral trata sobre "el deber ser". O de otro modo, mientras que la ciencia trata de acontecimientos que suceden en el espacio y en el tiempo, la moral trata de trascender toda experiencia y por ello está instalada en el reino de la libertad donde ningún control intelectual es posible.

Dewey reduce todas estas disparidades a dos antinomias: la separación entre lo universal y lo individual de un lado y la separación entre lo intelectual y lo práctico de otro. Más aún, para un tratamiento global de las escisiones que hacen imposible el control lógico de los juicios morales, Dewey las reduce a una:

Las afirmaciones científicas se refieren a las condiciones y relaciones genéricas que, por ello, son capaces de constituir afirmaciones completas y objetivas. Los juicios éticos se refieren a un acto individual que, por su misma naturaleza, trasciende las afirmaciones objetivas. El fundamento de la separación es que el juicio científico es universal, y por ello incapaz de relacionar actos, mientras que la moral es categórica, y por esto individual y referida a actos. (MW 3:7)

En primer lugar, es necesario deshacer la idea de que los juicios científicos tratan con contenidos que tienen una naturaleza universal, que no tratan con los casos y actos individuales. Lo que Dewey pretende mostrar es que los "juicios científicos tienen su origen, su desarrollo y son empleados para liberar y reforzar los actos de juicio que se aplican a casos únicos e individuales" (MW 3:8). Esto es claro en virtud de lo que hemos señalado en el capítulo cuarto: que en la ciencia las proposiciones genéricas ocupan un lugar intermedio, que no son proposiciones últimas. El origen empírico, el test experimental y los usos prácticos de la ciencia son suficiente indicación por sí mismos de la insostenibilidad de la divi-

sión entre lo universal como científico y lo particular como práctico. La ciencia no es sino un instrumento para tratar con casos individuales de la experiencia, casos que son tan únicos e irreductibles como los de la moral. Todos los juicios tienen en su forma última y definitiva que ver con casos individuales. Desde los juicios que se emiten en la vida diaria hasta los de la zoología, botánica, física o la ciencia que se quiera, todos tienen que ver en última instancia con lo que aquí denomina Dewey "cuestiones de identificación" (MW 3:11). Únicamente las matemáticas están preocupadas exclusivamente con las proposiciones genéricas, y ello lo es por su misión auxiliar. El origen, desarrollo y examen de las proposiciones genéricas encuentran su control en los casos individuales.

Por otro lado, Dewey cuestiona la separación de la ciencia respecto de la moral mostrando que todo juicio debe ser considerado como un acto. Según Dewey, la lógica moderna ha enfatizado el aspecto del contenido a expensas del acto de juzgar. Por el contrario, lo que se pretende mostrar es que todo juicio es un acto que resulta ser único e irremplazable, que la actividad está presente en cada punto de la afirmación del juicio. Así, en la génesis de la proposición genérica y universal empleada. La formación de un universal arranca siempre de las dificultades que nacen en una experiencia individualizada. Justamente el universal lo que hace es facilitar la valoración de la experiencia individualizada, sin la cual carecería de sentido. Pero no sólo la génesis, también el acto individualizado se hace presente en la selección de la materia que es determinada y juzgada, y, lo es por último, en la validez de las hipótesis examinadas y verificadas a través de operaciones que le conceden validez.

La argumentación de Dewey desemboca en un punto de singular importancia para nuestra tesis, puesto que pone de relieve que la superación de la escisión entre ciencia y moral radica en considerar que todo juicio es una forma de acción. Dewey señala expresamente que al situar la ciencia en el terreno de la acción quedan abolidas las viejas distinciones entre ciencia y moral:

En cuanto que el juicio científico es identificado como un acto, desaparecen todas las razones a priori para dibujar una línea entre la lógica de las ciencias, que están reconocidas como tales, y las de la conducta. (MW 3:8)

De entrada, porque pone de relieve el carácter consustancialmente moral de la empresa científica. La ciencia no es, como ya dijimos, un conjunto de conocimientos sino una actitud, un modo de actuar, un modo de enfrentarse activamente al medio. Podemos reaccionar de muy diversas formas ante un evento, ante un problema, y la ciencia no es sino una de las maneras de reaccionar frente a ello. Adoptar la opción científica frente a otras no es sino una opción moral. Esto es, Dewey mantiene que la actividad de juzgar no existe por sí misma y en general, sino que exige un punto de partida inicial y un punto terminal. El acto de juzgar requiere así un estímulo, una motivación. ¿Por qué comprometerse en un juicio más que hacer cualquier otra cosa? Ciertamente, la ciencia proporciona la forma más efectiva de control y dominio del medio, pero aún queda determinar por qué ha de comprometerse uno en tal actividad, por qué no hacer cualquier otra cosa. Más aún, no sólo hace falta un motivo para comprometerse en la actividad científica, sino para usarla correctamente. El sistema de la ciencia depende absolutamente para su valor lógico de un interés moral: "el objetivo sincero de juzgar verdaderamente". Si eliminamos tal interés el sistema



científico es puramente estético, podrá tener armonía y simetría pero no tendría importancia ni sustancia lógica. Basta reparar en el hecho de que todas las técnicas científicas dependen en definitiva del científico para caer en la cuenta del carácter moral de la ciencia. Análogamente, el fracaso en la actitud científica significa también el fracaso en la actitud moral:

Si el uso hecho de los recursos científicos, de las técnicas de observación y experimentación, de los sistemas de clasificación, etc., para dirigir el acto de juzgar depende del interés y de la disposición del que juzga, nosotros sólo tenemos que hacer que esa dependencia sea explícita y el denominado juicio científico aparece definitivamente como un juicio moral. Si el físico es descuidado y arbitrario a causa de la ansiedad por finalizar su trabajo, o permite que sus necesidades pecuniarias influyan en su manera de juzgar, nosotros podemos decir que él ha fallado tanto lógica como moralmente. (MW 3:19)

En última instancia, como señala Dewey, las leyes universales y genéricas de la ciencia dependen de la actitud científica del investigador y ésta a su vez está formada por un conjunto de hábitos que lo sostienen. Dewey se niega a considerar que pueda haber una actitud científica sobre un hábito o una técnica intelectual que exista en el individuo como separada del resto de los hábitos. Ya vimos al respecto, en el capítulo tercero, la interpenetración de hábito y carácter y la tesis deweyana de que sólo es posible pensar correctamente sobre la base de los hábitos correspondientes. De este modo, sólo se puede pensar científicamente si se han generado los hábitos que hacen posible la actitud científica. La ciencia depende de la moral tanto para su surgimiento como para su mantenimiento.

No se trata tampoco de una moralización de la ciencia por la vía de una subordinación de la ciencia a ideales morales, de una reducción, por tanto, realizada desde la moral, sino de que lo científico y lo moral se encuentran insertos en el ámbito de la acción y por ello sujetos a la misma lógica. En otras palabras, diremos que para Dewey tanto el juicio científico como el moral tienen en común el ser juicios prácticos, y ésta no es sino una reiteración de lo ya enunciado sobre la naturaleza de la investigación: todo juicio, toda aserción fundada, contiene un factor práctico, una actividad que reforma y transforma el material existencial que dio pie al inicio de la investigación. Dewey define los juicios prácticos como aquellos que hacen relación "a algo que hay que hacer, a algo que tiene que ser hecho, a una situación demandando una acción" (MW 8:14). Son juicios que nos señalan que sería mejor, más prudente o más sabio, actuar de esta o aquella manera, que nos indican que tal persona debería hacer esto y de este modo, etc. Pues bien, el científico es alguien que está continuamente embarcado en la admisión de juicios prácticos, en decidir qué hay que hacer y cómo hay que hacerlo. De ahí que el científico sea una persona práctica ante todo, también en los casos del matemático o del físico. Incluso en los casos en los que hablamos de investigaciones puras no estamos queriendo decir una forma de conocimiento desligada de cualquier forma de actividad. El conocimiento es, en esos casos, esa forma particular de actividad humana que está preocupada con el avance del conocimiento, aparte de su preocupación con cualquier otro asunto práctico. El adjetivo "puro" significa bajo esta interpretación una demanda, una lucha de la investigación para liberarse de la subordinación a preocupaciones institucionales que son irrelevantes u hostiles a la investigación. Pero la idea de que una exención de consideraciones ajenas y extrañas a la investigación como tal es inherente a la esencia o naturaleza de la misma es una mera hipostati-

zación. La exención tiene un fundamento práctico. El curso de la investigación ha demostrado que los intereses de la humanidad están mejor servidos cuando el científico se mantiene puro, libre de intereses ajenos u hostiles. "Este fin puede ser llamado el ideal del conocimiento científico en el sentido moral de la palabra, una guía de conducta" (KK,LW 16:253). Pues bien si todos los juicios son prácticos quiere ello decir que

constituyen valoraciones, puesto que les atañe juzgar sobre lo que hay que hacer a base de las ponderadas consecuencias de las condiciones que, por ser existenciales, serán operantes en cualquier caso. (LTI, 96)

Carece, en definitiva, de sentido oponer los juicios prácticos frente a otra clase de juicios:

La conclusión que se desprende es que las valoraciones en su condición de juicios prácticos, no constituyen una clase particular de juicios en el sentido de que pudieran enfrentarse a otras clases, sino que representan una fase inherente al juzgar mismo. (LTI, 202)

Por otra parte, es necesario traer a colación lo que ya señalamos sobre la relación entre ciencia y moral en el capítulo segundo. Dewey considera que el atraso en las cuestiones morales es debido, en buena medida, a la separación en que se ha mantenido lo moral respecto de los avances en los métodos de investigación descubiertos por las ciencias naturales. No se trata sólo de que no hay obstáculos para un tratamiento científico de la moralidad, sino que es por la mutua penetración de ciencia y moralidad por lo que cada uno de esos ámbitos adquiere legitimidad, se desarrolla y evoluciona de manera efectiva. De la misma manera que la ciencia está penetrada de valores, es un reto histórico fecundar el reino de los valores con los métodos y hallazgos de las ciencias naturales. Ya mencionamos la singular importancia que para Dewey tenía Darwin y la teoría evolutiva en tanto que permitía poner en conexión los nuevos procedimientos científicos con las cuestiones humanas. Tal como el título del artículo indica en "The Evolutionary Method as Applied to Morality", Dewey entresaca aquellos aspectos de la teoría evolutiva que tienen aplicación y alcance sobre las cuestiones de índole moral. La importancia del método evolutivo es haber señalado la necesidad de adoptar el punto de vista genético en el análisis de las cuestiones sociales. En ellas se trata "de que no se deriva o deduce un consecuente desde un antecedente, en el sentido de resolverlo o disolverlo en lo que ha sido antes" (MW 2:10). Es necesario distinguir entre las condiciones bajo las cuales una cosa determinada viene a la existencia, lo que es necesario para su control eficiente, y reducir sus cualidades a lo antecedente. El valor de lo antecedente lo es a causa de que es uno de los términos del proceso por el que algo llega a ser, siendo el consecuente el otro término. "Ambos son elementos subordinados en el proceso" (MW 2:11). La importancia de todo ello reside en que deshace los planteamientos dualistas de la moral, haciendo inviable tanto una reducción de las manifestaciones de la conciencia humana a los instintos animales, como a las categorías espirituales:

Del mismo modo que un experimento transforma un hecho físico bruto en una serie relativamente luminosa de cambios, el método evolutivo aplicado a los hechos morales no nos deja o bien con un mero instinto animal por un lado, o con catego-

rías espirituales por otro. Nos revela un proceso simple y continuo en el que tanto el instinto animal como el sentido del deber ocupan su lugar. Nos pone en posesión de una totalidad concreta. (MW 2:14)

Del mismo modo que el biólogo o el físico no intentan localizar una realidad última o funciones últimas como explicaciones de todo, el moralista no debe tampoco buscar el recurso último de la conciencia o del instinto como la explicación de los problemas morales sino analizarlos bajo las diferentes condiciones en que históricamente se presentan. Lo que caracteriza al método científico es el control sobre los hechos que se obtiene a partir de la utilización del proceso por el que algo ha llegado a ser como un instrumento o herramienta en la interpretación de nuevos hechos. Dewey pretende poner con todo ello de manifiesto la importancia de la consideración histórica en ética. El tratamiento genético sitúa una creencia en relación con las circunstancias que la generaron y con los efectos que produce, alejándola de la esfera de los sentimientos, las intuiciones, o las opiniones, y asentándola en la de la posibilidad de los juicios objetivos. La conclusión a la que llega Dewey en este artículo es que todo ello demuestra

...que el método científico tiene un valor moral por sí mismo: determina y refuerza motivos y sanciones morales fundamentales. Es un factor intrínseco en controlar la formación de juicios morales, y esta es una parte de la evolución de las ideas y estándares morales. (MW 2:31)

Las relaciones entre ciencia y moral son de interpenetración, de fecundación y reforzamiento mutuo. La moral debe revisar sus procedimientos a la luz del método y procedimiento científico, de la misma manera que la ciencia se sostiene merced a un conjunto de convicciones morales.

Si hasta aquí hemos puesto de relieve que las tradicionales objeciones a la separación entre ciencia y moral carecen de validez, es necesario todavía poner de relieve cómo la misma estructura o pauta de la investigación puede ser aplicada al caso de los juicios de valor. De otro modo, se trata de poner de manifiesto las consecuencias que se seguirían de la adopción del método experimental para el tratamiento de las cuestiones de valor. Dewey aborda esta tarea en diversas ocasiones a lo largo de su obra, señalando aspectos no siempre coincidentes, aunque sí complementarios, que hemos querido sintetizar en los siguientes puntos<sup>2</sup>: el no cognitivismo moral, la naturaleza práctica de los juicios de valor, su carácter de transformación de la acción y la relevancia concedida a la inteligencia y la reflexión.

1. Dewey mantiene que en las discusiones contemporáneas sobre ética se produce un malentendido, puesto que se confunde la experiencia de lo bueno y el juicio de que algo

---

<sup>2</sup> Así en el segundo de los apartados de "The Logic of Judgments of Practice", el capítulo décimo de QC. en "Valuation and Experimental Knowledge" y en el capítulo séptimo de RP. En "The Logic of Judgments of Practice", Dewey comienza por mostrar cuál es la estructura de los juicios prácticos, para pasar posteriormente a su aplicación. Esta estructura coincide básicamente con la pauta de la investigación expuesta en el capítulo sexto, con la excepción de la referencia a la relación fines medios a las que aludiremos algo más tarde. En QC el enfoque es más bien el de la aplicación del método experimental al ámbito de los valores. En RP Dewey atiende menos a los factores lógicos y más a las consecuencias que se siguen de dicha aplicación.

tiene un valor de determinada clase, confusión que tiene un largo recorrido histórico que Dewey analiza en "The Logic of Judgments of Practice". El punto de partida erróneo es la afirmación de que toda experiencia de lo bueno es un modo de conocimiento. Para Dewey todo el lenguaje que usamos está cargado con la fuerza adquirida a través de la reflexión, pero si uno hace el esfuerzo de abordar sin prejuicios el asunto irá encontrando que hallar una cosa buena aparte del pensamiento significa tratar simplemente la cosa de un cierto modo, darle la bienvenida y actuar para perpetuar su existencia, para deleitarse en ella. Por el contrario encontrar una cosa mala, como distinta del resultado hallado por la reflexión, significa simplemente querer rechazarla y apartarse de ella, destruirla o al menos alejarla. No es un acto de aprehensión cognoscitiva sino de repugnancia, de repulsión.

Estoy convencido de que las discusiones contemporáneas acerca de los valores y la valoración sufre la confusión de dos actitudes radicalmente diferentes; la de que la experiencia de lo bueno y lo malo es no cognitiva, directa y activa, y la de valoración, siendo este simplemente un modo de juicio de gusto como cualquier otro, difiriendo tan sólo en que su contenido trata sobre ser bueno o malo en lugar de un caballo, un planeta o una curva. (MW 8:26)

Desdichadamente para la discusión, "valor" significa dos cosas diferentes: apreciar y tasar<sup>3</sup>, encontrar algo bueno y juzgarlo o conocerlo como bueno. Son diferentes porque uno trata de una actitud práctica no intelectual y el otro nombra un juicio. Es indudable que los hombres aman, quieren y cuidan determinadas cosas, y que, por el contrario, rechazan y condenan otras. "Llamarlos valores es, en todo caso, una repetición de que son amadas o queridas, pero no es dar una razón por la que hayan de ser amadas o queridas" (MW 8:27). Dewey establece una comparación entre la distinción establecida y la existente entre comer algo e investigar las propiedades alimentarias de la cosa comida. El hombre come sin pensar, lo que pone delante de su boca es producto del hábito de la misma manera que un infante lo hace producto del instinto. Hasta ahí no hay juicio, ni una proposición, sino un acto, un comportarse en relación con la comida como producto de la propia constitución orgánica y biológica<sup>4</sup>. La proposición sólo se levantaría en caso de la existencia de alguna duda, si hay examen o reflexión debido a la presencia, por ejemplo, de una enfermedad, etc. Ciertamente un hombre puede no sólo disfrutar de una comida sino que puede también juzgar que la cosa comida es buena. Pero, al hacerlo así, está yendo más allá de la cosa inmediatamente presente al establecer una inferencia, relacionándolo con otras cosas con las cuales puede estar conectada. Comer algo tiene consecuencias independientemente de que se lo piense o no, pero no hay conocimiento de la cosa comida hasta que se piensa en las consecuencias de la misma y se la pone, por tanto, en conexión con lo comido.

---

<sup>3</sup> La distinción que Dewey realiza entre el valor como algo pre-cognitivo y este mismo como algo cognitivo, es expresada mediante un juego de palabras en inglés de difícil traducción castellana. En este artículo que estamos analizando la distinción es entre "to prize and appraise; to esteem and to estimate" (MW 8:26). En otros, Dewey añade otros vocablos con los que enriquecer la distinción. M. Catalán en la única traducción que conocemos de estas distinciones traduce por tasar y apreciar, lo que hemos considerado como acertado.

<sup>4</sup> La mediación orgánica y biológica del "apreciar" son puestas de manifiesto por Dewey en "Some Questions about Value".

... "apreciar" tiene sus raíces biológicas tales como, por ejemplo, se ponen de manifiesto en el comportamiento de un pájaro madre al alimentar a su cría o en defenderlo del ataque de los animales que la ponen en peligro. (LW 15:103).

La distinción es central para la teoría ética de Dewey puesto que es la base sobre la que se asienta su carácter normativo. Dewey señala al respecto que el problema de las éticas empíricas es que no hacen más que justificar los valores que son producto de los hábitos sociales y consagrar los goces tal y como son experimentados, sin que podamos distinguirlos de los valores que son fruto de la reflexión y del pensamiento. Por el contrario, y en virtud de la analogía establecida con el proceder científico, “debemos considerar nuestras experiencias directas y originales de las cosas que nos gustan y que disfrutamos, únicamente como posibilidades de valores a lograr” (QC, LW 4:257). De esto modo, Dewey reitera la distinción que más arriba habíamos apuntado de una nueva manera; es la diferencia existente entre “lo gozado y lo gozable, lo deseado y lo deseable, lo satisficente y lo satisfactorio” (QC, LW 4:207). Mientras que lo primero se limita a enunciar un hecho que sucede de manera aislada y sin conexiones, sin juzgar el valor de tal hecho, el segundo es un juicio ponderativo que nos indica que en el futuro la cosa seguirá produciendo satisfacciones, que seguirá siéndonos útil. Afirmar que algo es satisfactorio es comprometernos en un curso de acción en el que pretendemos perpetuar y asegurar la cosa. Se trata entonces de un juicio práctico, puesto que tiene que ver con la determinación de un curso de acción. La relación entre los gustos y los futuros cursos de acción queda establecida de la siguiente manera:

En resumen, los valores pueden estar intrínsecamente relacionado con el gusto, pero no con cualquier gusto sino sólo con aquellos que ha aprobado el juicio despues del examen de las relaciones de las que depende el objeto que gusta. Un gustar casual es aquel que ocurre sin conocimiento de cómo ocurre ni de sus efectos. (QC, LW 4:211)

Por el contrario, tendrá tanto más valor, y tanto mejor lo conoceremos, cuanto más lo veamos en múltiples conexiones e interacciones. Esto no implica que podamos establecer valores con independencia de las cosas que gozamos como buenas. El juicio de valor no hace sino incrementar el goce que aquella cosa proporcionaba. “Encontrar que una cosa es gozable equivale, diríamos a añadirle goce” (QC, LW 4:213). El juicio de valor es, en este sentido, como cualquier otro juicio, instrumental para apreciarlo cuando ocurre. La analogía entre el juicio científico y el de valor es afirmada explícitamente por Dewey:

No hay conocimiento sin percepción, pero los objetos percibidos son conocidos únicamente cuando ellos son determinados como consecuencias de operaciones que las conectan. No hay valor excepto donde hay satisfacción, pero es necesario cumplir con ciertas condiciones para transformar una satisfacción en un valor. (QC, LW 4:214)

2. Por otro lado, tal y como señalamos antes, un juicio de valor es simplemente un caso de juicio práctico, un juicio acerca del hacer de algo. Del mismo modo que en nuestro análisis de la estructura de la investigación habíamos visto que toda investigación se inicia siempre ante una situación que es indeterminada, los valores también emergen como respuesta ante una acción cuya continuidad está bloqueada. Lo que aquí se afirma es que los valores son objetos que poseen una fuerza para desarrollar una secuencia de actos en una dirección específica. Encontrar una cosa buena no es atribuirle nada, sino hacer algo. Si algo es bueno es porque prevemos como operará en promover tal curso de acción. Todo juicio de valor es una propuesta de acción, incluso en los casos en los que la acción pudiera estimarse más afectiva que práctica. Así, Dewey proporciona el ejemplo de la consideración de la lluvia

como un valor. Ciertamente no podemos actuar sobre la lluvia, pero al juzgar la lluvia como buena estamos afirmando también un juicio práctico, esto es, según Dewey, que si estuviera en la mano de uno diría a la lluvia: "continúa". Valorar algo puede serlo en contra de la apreciación primaria, como en el caso de la lluvia considerada molesta pero juzgada como beneficiosa en tanto que puesta en conexión con los cultivos, etc.

Como el juicio práctico ha sido definido como un juicio acerca de qué hacer, o qué debe ser hecho, un juicio acerca de la terminación futura de una situación incompleta y, por ello, indeterminada. Decir que los juicios de valor caen dentro de este campo es decir dos cosas: una, que los juicios de valor no son nunca completos en sí mismos, sino siempre en nombre de determinar que debe ser hecho, la otra, que los juicios de valor (como diferentes de la experiencia directa de algo como bueno) implican que el valor no es algo previamente dado, sino que será puesto por la acción futura y, por ello mismo, estará condicionado por el juicio. (MW 8:31)

Al decir que todo juicio de valor no es sino un juicio práctico, una propuesta de acción, no hacemos sino repetir lo que ya antes habíamos mencionado a propósito de los juicios científicos. Esto es, todo juicio de valor se realiza en orden a una determinación de la acción. Esto choca con la afirmación de que se trata de un juicio independiente de la acción, de que posee alguna cualidad extraña, "fantasmal", perteneciente a un orden eterno, trascendente, o a un reino de cosas denominadas mentales, y supone una crítica a todas las teorías que afirman que los valores existen con independencia del proceso por el que son instituidos, como si los valores tuvieran existencia por sí mismos. La tesis de Dewey es que los valores forman parte del proceso de investigación, del proceso de transformación inteligente de la práctica. El valor no está previamente dado sino que se instituye en el mismo proceso por el que respondemos o actuamos ante una situación que resulta ser problemática. Todo valor es una propuesta de acción que nace en el seno de la situación que así lo exige:

Los juicios prácticos no se ocupan primariamente con el valor de los objetos, sino con el curso de acción requerido para llevar una situación incompleta a su satisfacción. (MW 8:31)

No hablamos de rasgos de objetos "per se", sino de su capacidad para completar, para satisfacer, previsiblemente, una situación. Dewey pone el ejemplo de un juicio en relación con comprar un vestido. Los objetos tienen rasgos valorativos, su estilo, duración, carestía, etc. Pero dichos rasgos no son estimados por sí, sino en función de su capacidad para satisfacer una situación determinada. Mejor y peor son relativos siempre al proceso en cuestión.

En relación con esto, Dewey muestra que la referencia a los términos "subjetivo" y "objetivo" para referirse a los valores, como ya ocurría también en la descripción del proceso en general de investigación, se presta a un sinnúmero de ambigüedades. Una valoración es objetiva no por la referencia a cualidades que existen más allá de la situación en la que el curso de acción tiene que ser determinado. Antes bien, "objetivo hace referencia a las cualidades de un objeto respecto de la situación que ha de ser completada a través del juicio" (MW 8:32). Independientemente de la situación, los objetos tienen rasgos; así, en el ejem-

plo mencionado, estilo, durabilidad, etc., pero en tanto que datos no son objetos "de" valoración sino objetos "para" una valoración, datos a tener en cuenta en dicho proceso. De lo que se trata es de qué valor se ha de conceder a cada uno de esos rasgos, adjudicación que sólo se realiza en la investigación. Un valor no es algo existente, sino una existencia presentando una exigencia a través de un juicio. De este modo, las cosas de que disfrutamos, lo que en el apartado anterior denominábamos lo "gozado" o "satisfaciente", no es ni indica nada por sí mismo. Tienen valor evidencial únicamente en el seno de una situación que se ha tornado problemática.

Por otro lado, la adopción de un método experimental en ética significaría desterrar el subjetivismo, en el sentido negativo que Dewey le concede al término, que ha regido históricamente la actitud ante el mundo de los valores y que situaba la sede de toda transformación en el alma, en la interioridad, en vez de en la modificación de las condiciones objetivas. Para Dewey lo subjetivo es aquello a lo cual le falta "capacidad evidencial o poder verificador". Todas las creencias tienen condiciones causales que producen juicios y consecuencias, pero, en algunos casos, esas condiciones no proporcionan fundamentos suficientes para ser empleadas como argumento justificador, como evidencias del caso, esto es, que fallan en la función de verificación evidencial. En definitiva, para Dewey, los valores no son subjetivos sino prácticos. El juicio emitido no es algo mental. En el sentido más positivo del término, calificar algo de subjetivo significa la aceptación de que todo valorar cae dentro del universo de la acción, que tiene que ver con la determinación de su discursar<sup>5</sup>. La elección entre diversas posibilidades de actuación sólo es algo mental si identificamos tal término con intelectual. Elegir no significa aquí sino liberar un curso de acción.

3. Pero Dewey enfatiza no sólo el hecho de que todo juicio sobre valores sea un compromiso con un curso de acción sino que, además, posee un carácter de creación, de aportación, de configuración de esa acción:

Juzgar un valor es comprometerse en instituir un determinado valor allí donde no hay ninguno. No es necesario que valores antecedentemente dados deban ser datos de valoración; y donde son dados son sólo términos en la determinación de un valor ya existente. (MW 8:35)

De este modo, y el ejemplo es del propio Dewey, no es la salud la que es juzgada como un valor, lo que sería quizás la reiteración de un valor ya dado, sino la restauración de la salud en un enfermo determinado. Es el carácter contextual y situacional de los valores lo que garantiza ese papel configurador y creador de valores que cada acción individual en tanto que producto de un proceso de reflexión tiene. De ello se sigue que un valor es instituido como un factor determinante cuando hay algo que hacer. Si el bien ya existe no hay necesidad de un juicio deliberante acerca de lo que debe ser hecho. Esta concepción choca con la opinión de que la valoración es un proceso de aplicación que responde a unos

---

<sup>5</sup> Habría que recordar el factor positivo, que en general Dewey reconocía en el subjetivismo característico de la época moderna, que suponía subrayar el papel de agente activo y transformador que se reconocía en el sujeto (capítulo tercero). Este reconocimiento, referente ahora al ámbito de los valores, es explícito en "The Logic of Judgments of Practice" (MW 8:34).

valores que existen de modo previo, fijo o predeterminado. Se trataría, si este fuera el caso, de un mero reconocimiento, lo que contradiría toda la teoría de la investigación y de la deliberación aquí expuesta.

Aclarar este punto exige profundizar en las relaciones que Dewey establece entre fines y medios. De entrada, conviene matizar la manera en que Dewey interpreta el significado del término fin. Es necesario distinguir, al estilo aristotélico, entre el fin que significa el acabamiento de la acción, y el fin en tanto que satisface o lleva a su cumplimiento un curso de acción. En el primer sentido, no podemos hablar del fin como valor y, consiguientemente, no se introduce ni afecta en tanto que tal al juicio. En el otro caso, el fin es un valor que se determina en el juicio, en el transcurso de la acción, por lo que es al mismo tiempo un juicio sobre los medios. Se trata de un fin a la vista, o en perspectiva, que indica el medio correcto o adecuado, el significado de una instrumentalidad. Es importante subrayar que no se trata de la aplicación de un modelo a partir del cual determinar su valor, sino que la valoración surge por la comparación entre la adecuación de las diversas posibilidades a una situación determinada que está demandando la realización de algo. Naturalmente, uno puede tener un modelo conforme al cual elegir, pero eso únicamente pone de manifiesto que la elección había sido preestablecida. El modelo no juega entonces ningún papel en la determinación del juicio, sino que es meramente "un estímulo para la acción inmediata" (MW 8:38). Lo que Dewey está queriendo poner de manifiesto es el carácter constructivo y creativo de la inteligencia. De modo análogo a lo que hemos visto en capítulos anteriores en los que la tarea de la inteligencia no era el descubrimiento de realidades ya dadas o determinadas, tampoco ahora en el ámbito de los valores podemos hablar de valores ya fijos y establecidos. La acción inteligente es aquella en la que el valor no está dado y, paralelamente, la ausencia de inteligencia no es sino acomodar la acción a los valores y patrones preestablecidos:

Cuanto más externa y sin relacionar con las condiciones específicas en la que la acción se presenta, es la noción de un modelo, menos inteligente es el acto. La mayoría de los hombres podrían cambiar sus ideales de modelo a la vista de una nueva oferta, incluso en el caso de comprar ropa. El hombre que no es accesible a tales cambios en el caso de situaciones morales, ha dejado de ser un agente moral y se ha convertido en una máquina. En resumen, los criterios de valoración se forman en el proceso de juicio o valoración práctica, no es algo tomado desde el exterior y aplicado dentro, puesto que tal aplicación significaría que no hay juicio. (MW 8:39)

Lo que el pragmatista señala sobre moral, y es la lección extraída del método experimental, es que "es bueno reflexionar sobre un acto en función de sus consecuencias y actuar sobre esa reflexión". Las consecuencias nos revelan cuál es el mejor juicio. El bien de las consecuencias previstas no es un bien fijo ni preestablecido. Más que un bien es un "mejor que". El verdadero juicio moral es, entonces, aquel que establece los valores en el proceso mismo de construcción del juicio, y el juicio moral inteligente aquel que es capaz de responder ante situaciones diversas y cambiantes proponiendo nuevos y mejores cursos de acción. Por ello, cualquier juicio de valor es una proposición binaria, esto es, tanto "sobre que lo dado debe ser tratado de una determinada manera como de que lo dado admite tal tratamiento" (MW 18:7). Una proposición de valor nos indica qué medios son más adecuados para determinados fines. La relación entre medios y fines es la que existe entre los



medios y las consecuencias. Descansan, por tanto, sobre proposiciones empíricas que son susceptibles de ser comprobadas mediante observación. La objeción que, según Dewey, se suele presentar a esta teoría es que no distingue entre algo que es bueno en sí mismo y algo que lo es sólo por relación a otra cosa. Pero ello es, a su entender, producto de la lógica tradicional que ha separado la lógica de los fines y la de los medios. Algunas consideraciones sobre esta objeción serían las siguientes. En primer lugar, Dewey sostiene que es absolutamente irracional mantener separados lo que es útil (los medios) de lo que es "intrínsecamente bueno" (fines). La separación entre lo que es bueno por naturaleza, a diferencia de lo que lo es sólo de manera accidental, está ligada a una metafísica de esencias universales, intemporales. Dewey propone sustituir la división entre lo esencial y lo accidental por la división entre lo bueno inmediato y lo bueno que es producto de la reflexión<sup>6</sup>. No existen valores en sí mismos, intrínsecos, inherentes, inmediatos, si con ello se quiere decir que no son relacionales, relativos o con relación a algo. Pero sobre todo, los malentendidos sobre la relación entre medios y fines provienen de la manera en que las demás teorías han considerado la relación entre la razón y los deseos e intereses, al suponer éstos como dados, como ya establecidos. Dewey piensa que es posible establecer una diferencia entre deseos racionales y deseos irracionales, y que los deseos pueden ser transformados a la luz de nuevas experiencias. De hecho, la persona que aprende de la experiencia es capaz de transformar sus deseos e intereses mirando las consecuencias producidas en función de fines previamente establecidos, es capaz, en definitiva de distinguir entre "lo "deseado" y "lo deseable". Este último no descende desde fuera, desde un imperativo moral:

Lo "deseable" como distinto de lo "deseado" no designa algo ya cerrado o a priori. Apunta a la diferencia entre la operación y las consecuencias de impulsos no examinados y aquellos deseos e intereses que son producto de la investigación, de sus condiciones y consecuencias. (TV, LW 13:218)

La continuidad entre medios y fines, entre hechos y valores, entre lo descriptivo y lo normativo, ha sido el centro sobre el que desde muy diferentes posiciones y perspectivas han girado la mayor parte de las críticas a la teoría ética de Dewey. Para algunos autores, la teoría de los valores de Dewey fracasa en la medida en que es incapaz de dar cuenta en la misma de la presencia de normatividad. Se trata de que una ética regulada bajo los principios de la ciencia empírica, en la medida en que se atiene al ámbito de lo positivo, se ve imposibilitada para la crítica desde valores normativos<sup>7</sup>. Desde otros ángulos, pero compartiendo la misma valoración de la ética deweyana, se señala que Dewey cometió la falacia naturalista, que hay un incorrecto paso del "es" al "debe", un paso ilegítimo desde lo que es deseado en condiciones normales a lo que debería ser deseado. Por último, todavía para otros, cabe hablar no ya de falacia naturalista sino de un punto oculto, tácito o no mencio-

<sup>6</sup> Esta es la tesis que Dewey sostiene en "The Ambiguity of Intrinsic Good", 1942, LW 15:42-46.

<sup>7</sup> En este sentido ya mencionamos en el capítulo primero la crítica que Marcuse había realizado desde la perspectiva de la teoría crítica. Las mismas objeciones, aunque desde un ángulo distinto, realizó J. Maritain, quien juzgó que la ética de Dewey "como una ética naturalista separada de criterios superiores, metafísicos, resulta arbitraria, relativa y condicional, incapaz de explicar el sacrificio humano en nombre de imperativos suprasociológicos". (Maritain, 1964, p 110).

nado, un "eslabón perdido"<sup>8</sup>. Bajo esta perspectiva no se trata de que en la obra de Dewey se dé un paso ilegítimo, sino de la existencia de una omisión, de la ausencia explícita, pero no implícita, de la conexión entre las afirmaciones descriptivas y las valorativas, entre los juicios de hecho y los de valor. Respecto de las primeras objeciones habría que señalar que yerran al realizar un análisis lingüístico de las argumentaciones de Dewey, desentendiéndose del marco global y del sentido que en Dewey tiene su teoría de los valores<sup>9</sup>. Y es que para él, el problema de la obligación reside en que "las creencias científicamente establecidas muestran ser mejores soluciones a situaciones existenciales concretas que cualesquiera otras"<sup>10</sup>. Es el examen de las consecuencias que se seguirían de cada alternativa lo que proporciona la continuidad entre la esfera descriptiva y la normativa. Es la observación y el examen el fundamento sobre el que se asienta la continuidad entre medios y fines. Las críticas yerran en la medida en que objetan justo aquello contra lo que Dewey está pretendiendo luchar. Dewey rechaza la distinción tajante entre es y debe, entre medios y fines, entre descripción y valoración. Todo medio sólo existe como medio en función del fin con el que se relaciona, de la misma manera que un fin sólo lo es verdaderamente si aparece vinculado a los medios. De otro modo, la descripción es ya una manera de situarse frente a las cosas, cumple una función orgánica de situarse frente al mundo, y este situarse es un conocimiento mediado por la acción, por un propósito que le guía. Ya hemos mostrado a este respecto la tesis deweyana por la que toda investigación es una forma de apreciación, que la investigación no es el descubrimiento de un conjunto de hechos, sino una selección de hechos basados en su valor para unificar situaciones indeterminadas. La continuidad entre medios y fines es un aspecto central, una propiedad de su teoría de la investigación. Para Dewey lo normativo está dentro del proceso mismo de investigación. No podemos hablar de que la vinculación entre el es y el debe está oculta, puesto que su posición es justamente que no es posible separarlas, y que el problema de la verdad y el de la bondad desembocan en un mismo punto.

En definitiva, la tesis de Dewey es que los valores han de ser construidos, no descubiertos. La teoría de la acción inteligente que Dewey elabora pone de manifiesto el carácter constructor y constitutivo de la inteligencia humana en el ámbito de los valores. La inteligencia no es la aplicación, la elección del mejor medio para un fin ya dado o determinado. La elección del medio determina al mismo tiempo la del fin, el valor del instrumento y el de la realización a la que sirve se establecen recíprocamente. No tiene sentido una inteligencia que entienda de medios, de instrumentalidades, pero no de los valores a los que sirve, y de modo análogo sería ciega y vacía una inteligencia que pretenda entender de fines sin tener en cuenta las instrumentalidades a su servicio. Dewey pone de manifiesto este punto de vista al señalar que el estándar de valoración surge en el proceso mismo del juicio práctico de valoración. No tenemos valores y luego juicios conforme al mismo, ni hay tampoco juicio de valor sin referencia a un estándar de valor. Uno y otro se crigen en mutua dependencia.

---

<sup>8</sup> A este eslabón oculto, según traducción propia, se refiere Gail Kennedy (1955) y Paul E. Hurlley (1988).

<sup>9</sup> Esta es la opinión mantenida por R. Sleeper (1960) en "Dewey's Metaphysical Perspective: A Note on White, Geiger and the Problem of Obligation", o también por J. Gouinlock (1978).

<sup>10</sup> Extraído de Sleeper (1960) p 43.

4. A muchas personas, según Dewey, que el estándar surja en el proceso mismo de valoración le puede parecer absurdo. Pudiera parecer así, desde determinada óptica, que, al renunciar a estándares de valor absolutos, Dewey estuviera privando al conocimiento y al juicio moral de toda relevancia, como si el reconocimiento del carácter hipotético de las proposiciones morales y de la incertidumbre moral de la situación humana tuvieran que llevar aparejadas la renuncia a cualquier pretensión de normatividad:

Así como al portador de malas noticias se le adjudica un mal nombre, haciéndolo en parte responsable en la producción del mal que informa, así el honesto reconocimiento de la incertidumbre de las situaciones morales y el carácter hipotético de todas las reglas de medida moral previas a la acción es tratada como si originaran las incertidumbres y crearan el escepticismo. (MW 8:44)

Sin embargo, para Dewey de lo que se trata es de conceder a la inteligencia un valor central en el juicio sobre valores, de la misma manera que, en general, sucedía en la estructura de la investigación. Es la concepción opuesta, por el contrario, la que priva al juicio y al conocimiento de toda importancia y significación en conexión con la acción moral. Tales teorías están en contra de la tendencia manifiesta en la práctica de hacer del acto inteligente el factor central en moral.

En "The Logic of Judgments of Practice", Dewey señala que son dos las alternativas que podemos encontrar a la idea de que los estándares de valor surgen el proceso de valoración reflexiva: que sean conocidos por un método a priori de intuición, o por abstracción a partir de casos previos. Este último es el caso del hedonismo. Dewey critica esta concepción, la idea de reducir los criterios normativos a unidades elementales ya dadas previamente, posición que vincula de manera explícita a posiciones analíticas. Ya hemos visto que el error estriba en mantener la existencia de determinados placeres y dolores como objetos de valor, en vez de como cosas para ser examinadas, para ser valoradas. En todo caso, Dewey rechaza que se pueda extraer un estándar de valoración a partir de objetos pasados. Justamente, el objeto de un juicio de valoración es liberar factores que no pueden ser medidos únicamente sobre la base del pasado.

Por otro lado, la crítica a la intuición como método de determinación de valores morales se encuentra formulada de manera más nítida en "The Evolutionary Method as Applied to Morality". Para Dewey, la teoría genética demuestra que el contenido de una intuición es siempre respuesta a una situación dada que surge, se desarrolla y actúa en referencia a dicha situación. Incluso cuando la intuición es declarada racional, ésto no es sino una etiqueta que no establece ninguna diferencia. Una intuición, como una creencia establecida, no es sino un elemento en función de un proceso histórico concreto. El hecho, empíricamente contrastable, de que el contenido de las intuiciones varía de época en época supone la negación de la validez de las pretensiones del intuicionismo. El rechazo de la génesis y la historia de las creencias y las concepciones morales, como hace el intuicionista, supone denegar toda validez y todo valor a las creencias y al conocimiento moral. Dewey expone el ejemplo del valor de la vida humana con relación al infanticidio y cómo en tribus primitivas ésto no sólo no era una práctica inmoral sino una obligación moral avalada por la "intuición" de los miembros de aquellos grupos que les informaban de que el bienestar de los miembros más viejos y vigorosos del grupo era preferible a la de los decrepiti-

tos y endebles. La cuestión es que el mismo método que prohíbe en un determinado momento una práctica puede en otro aconsejar su continuación. Y es que la justificación depende del tipo social de vida en un momento dado:

La ilustración sugiere que la importancia del argumento es mucho mayor que la cuestión acerca del intuicionismo. El problema es el criterio para la validez de cualquier idea moral prevalente en una sociedad en una época dada. La conclusión es que un tratamiento genético coloca la creencia en relación a las circunstancias que la generan y los efectos que produce, y por ello sale de la región de la mera opinión, el sentimiento y el prejuicio. La posibilidad de juicio objetivo es la fase científica de la cuestión. (MW 2:31)

Frente a las teorías morales que sostienen la ausencia de inteligencia y racionalidad en la determinación de los valores morales, y frente a las que sostienen que los valores son dados de manera trascendente, absoluta o a priori, la posición de Dewey es señalar que el punto de partida del juicio moral viene determinado por la situación misma que así lo exige. Es en virtud de su tesis de que estamos siempre inmersos en la acción, en situaciones que son siempre concretas y específicas, como se pone de relieve la importancia y la necesidad de obrar inteligentemente, de valorar inteligentemente las situaciones.

En conclusión, es la interpretación de la ciencia como un modo de la acción que se caracteriza por ser una actividad controladora y transformadora del medio, es la involucración en la acción y el carácter práctico y valorativo de todo conocimiento y juicio el que garantiza la continuidad entre las distintas ramas de la investigación y entre ciencia y moral. En la medida en que la transformación de la realidad es efectuada a través de una acción realizada conscientemente, como ocurre en el caso de la ciencia, podemos decir que estamos ante un hecho que es indisolublemente moral. Si la inteligencia no es una facultad del conocimiento, sino un modo del comportamiento que se caracteriza por su capacidad transformadora, entonces el dualismo, la escisión entre ciencia y moral, desaparece, puesto que si bien, por un lado, tal y como ya se ha mostrado, la ciencia es en su estructura misma intrínsecamente práctica y moral, la ética es, por otro lado, susceptible de tratamiento científico, puesto que obedece las pautas de toda investigación, las pautas del obrar inteligente. Al señalar que la ciencia es intrínsecamente moral y que es un modo de comportamiento, y no un conjunto de conocimientos, Dewey está señalando que la inteligencia humana es, de suyo, moral, un postulado que ya vimos en el capítulo tercero pero que adquiere pleno significado ahora al haber vinculado el comportamiento inteligente con el modelo de investigación. La supremacía de la moral, que se señala en el texto, no consiste en indicar desde fuera a la ciencia sus objetivos, sino el reconocimiento del hecho de que estamos inevitablemente situados en la acción, puestos en ella, y que la ciencia, en tanto que mecanismo eficiente del control de la misma, supone en su misma constitución una toma de partido moral, y que una profundización en su significado y dirección implica tomar conciencia de los fines a los que sirve, aclararlos y analizarlos a la luz del propio método que la ciencia ha desvelado.

Nuestra tesis es que la continuidad entre ciencia y moral es conseguida mediante una integración del conocimiento en el ámbito de la acción, a través de una interpretación adjetiva y no sustantiva de la inteligencia, esto es, como una teoría de la acción inteligente.

Dicha continuidad se ha puesto de relieve a la hora de situar el lugar de los valores en el seno de la investigación. Este análisis quedaría incompleto, y, consecuentemente, también nuestra interpretación de la teoría de la acción inteligente si no hiciéramos referencia a los valores y la experiencia estética. Y es que la continuidad que Dewey establece mediante su teoría de la acción abarca todas las ramas y ámbitos de la investigación humana. El lugar central que Dewey le concedió a la experiencia estética queda atestiguado por el hecho de que le dedica un capítulo en EN. Aún así, su libro más importante sobre el tema es AE, en el que pretende aclarar el lugar de la experiencia y del juicio estético.

La conexión entre ciencia, arte y moral se pone de relieve sobre todo en la manera en que Dewey establece la relación entre medios y fines. De hecho, es muy significativo que, para mostrar la relación entre ambos en el ámbito científico o moral, Dewey lo ejemplifique mediante la tarea del artista y cuando está tratando de la labor del artista lo haga con la del científico. Y es que sobre la relación entre fines y medios aparece claro que la diferencia entre lo estético y lo intelectual es una cuestión de énfasis, de acento, porque tan falso es que el artista no piensa como que un investigador científico no hace otra cosa:

Solamente la psicología que separa las cosas que en realidad se pertenecen entre sí, sostiene que los científicos y los filósofos piensan mientras que los poetas y los pintores siguen sus sentimientos. (AE:66)

La continuidad entre uno y otro se pone de manifiesto en cuanto lo situamos sobre el terreno de la acción y de la experiencia. El intelectual, el científico, es un artista en el sentido de que también en él se produce una experiencia en el pleno sentido de la palabra. Aunque es cierto que el conocimiento es un instrumento para la acción, también lo es que posee un momento consumatorio, de ampliación de la propia experiencia, que, en tal sentido, se basta a sí mismo. Esto es, aun poseyendo un sentido último de respuesta y resolución de problemas, no es mero tránsito en el que nada se queda:

...la experiencia misma (intelectual) tiene una cualidad emocional satisfactoria, porque posee una integración interna y un cumplimiento, alcanzado por un movimiento ordenado y organizado... Lo que es aún más importante es que esta cualidad (estética), no solamente es un motivo significativo para una investigación intelectual y para hacerla honestamente, sino que ninguna actividad intelectual es un acontecimiento integral (una experiencia) a menos que esta cualidad venga a redondearla. En suma, lo estético no se puede separar de modo tajante de la experiencia intelectual, ya que esta debe llevar una marca estética para ser completa. (AE:37)

Es un rasgo que caracteriza a la experiencia estética el que en ella el medio no es extrínseco, sino que constituye en su calidad de tal el sentido del fin. No se trata de conseguir el fin de cualquier manera, sino de que lo que hay en el intermedio es valioso, tanto más cuanto que, al final, aparece recogido en el producto acabado. Para quien pinta un cuadro no vale sólo el instante final en el que la tarea está realizada, sino que los momentos mediáticos tienen fuerza por sí mismos. Del mismo modo ocurre, salvo patología, en el espectáculo artístico, donde aun cuando lo que importa es el resultado final, éste no tendría sentido si por un azar, aunque absurdo de pensar, pudieran ser eliminados los momentos intermedios. En la creación estética el fin no es lo último, sino que la finalidad se halla pre-

sente en cada momento. Por su parte, los medios no son externos, y, en tal sentido, no pueden ser intercambiados entre sí<sup>31</sup>. El pintor, el escritor, etc., hacen valer cada momento de su proceso creativo, como momentos intrínsecamente valiosos:

Tales medios o medios externos como propiamente los denominamos, son generalmente tales que otros pueden sustituirlos; los medios particulares empleados se determinan por una consideración extraña, como la baratura. Pero en el momento en que decimos "medios" nos referimos a medios incorporados en el resultado. Aun los ladrillos y la mezcla empleados en la construcción de una casa se hacen parte de ella; no son meros medios para su erección. Los colores son la pintura; los tonos son la música. Un cuadro pintado a la acuarela tiene una cualidad diferente del pintado al óleo. Los efectos estéticos pertenecen intrínsecamente a su medio; cuando se sustituye el medio obtenemos un bosquejo más que un objeto de arte. (AE, 176)

El medio es significativo y constituyente del fin al que se llega, por lo que una variación en aquel supone una modificación del resultado final. Por su parte, el fin en el arte no puede ser entendido como una cesación, como un dejar de ser, sino como una consumación. Del mismo modo, tampoco se puede entender el arte como una servidumbre a un fin concreto o particular. El rasgo distintivo de la obra de arte es que no sirve a un fin único y preestablecido, sino al fin más amplio y genérico: el del crecimiento y enriquecimiento de la vida:

Lo que es meramente una utilidad satisface, sin embargo, un fin particular y limitado. La obra de arte satisface muchos fines, ninguno de los cuales se establece de antemano. Sirve a la vida más bien que prescribir un modo definido y limitado de vivir. (AE, 120)

Esto que hemos señalado hasta aquí sobre la relación medios-fines, es una reiteración de lo que anteriormente habíamos señalado sobre la estructura de la acción, sea en el campo de la moral sea en el de la ciencia, o en el de la relación entre ambos. También es válido para el investigador, para el que "existe una cualidad satisfactoria y consumatoria, y las conclusiones resumen y perfeccionan las condiciones que han conducido a aquella" (AE, 177). Los medios no son únicamente para él preparatorios o preliminares.

Si el científico es un artista, en tanto que en su proceso de investigación hay elementos consumatorios, hay una coimplicación de medios y fines, también podemos decir que, en algún sentido, un artista es como un científico, puesto que éste se comporta a su vez a la manera de un experimentador.

El artista es compelido a ser un experimentador, porque tiene que expresar una experiencia intensamente individual a través de medios y materiales que pertenecen al mundo común y público..... Sólo porque el artista opera experimentalmente abre nuevos campos de experiencia y revela nuevos aspectos y cualidades en escenas y objetos familiares. (AE, 129)

---

<sup>31</sup> Es sobre esta singularidad y especificidad de los medios que Dewey entiende la irreductibilidad de cada una de las formas artísticas. Así, el sonido es un medio de expresión distinto de otros puesto que posee cualidades que son genuinas. Cada medio tiene un poder de expresión que le es propio y que es válido para fines distintos de los de otros medios.

Esto es, Dewey desvincula el concepto de experimentación de otras connotaciones e interpreta que toda experiencia genuina es un modo de experimentación, por lo que el hacer artístico es también un hacer experimental. El artista prueba, corrige, examina, cambia sus intenciones en función de los materiales, o cambia los materiales en función de una mayor adecuación a los propósitos, etc., en definitiva, trata de comprobar hipótesis que abren nuevas vías a la propia experiencia.

Se podría interpretar, en virtud de esta conexión, de esta caracterización del artista, que Dewey ha tomado como modelo de acción el hacer del investigador científico, en tanto que entiende que todo hacer genuino es un hacer experimental. Pero si atendemos a la implicación entre medios y fines, entre el proceso y su culminación, tal y como Dewey la establece en AE<sup>12</sup>, uno podría ciertamente pensar que ha tomado como modelo de acción el hacer del artista y que lo que ha hecho es extrapolarla a otros ámbitos de la realidad humana. Pero ninguna de las dos interpretaciones nos parecen correctas. Es necesario atender, en este punto, a un criterio puramente cronológico. Dewey mantiene su posición sobre la implicación de fines-medios con bastante antelación a su preocupación con lo estético y la redacción de AE, pero encuentra que es en el arte donde dicha relación adquiere pleno significado. Esta vinculación entre el artista y el experimentador pone de manifiesto que la pretensión de Dewey es la de situar la teoría estética no en el plano de la contemplación sino en el de la acción, de la transformación del mundo y de la experiencia. De lo que se trata es de que el mecanismo de la inteligencia, la estructura de la acción inteligente, se aplica por igual a la investigación científica, a la deliberación moral y a la creación artística.

En tal sentido, es en el que podemos decir que la acción inteligente, se opone, tanto desde el punto de vista estético como desde el científico o el moral, a la rutina, al hábito ciego y repetitivo, a lo mecánico. Es la misma estructura de la investigación, la misma lógica de la acción, la que nos permite comprender y enfrentar el fenómeno artístico. No podemos entender éste si no es sobre la misma base naturalista que nos permitía entender la lógica, la ciencia y la moral. Desde ella es posible también comprender el marco general en el que se inscribe esa interpretación de la acción creadora en el arte. En la lógica general de la investigación vimos que el sujeto no es pasivo, que está en continua interacción con el medio, actuando sobre él y transformándolo. De la misma manera que en la teoría del conocimiento mostramos que el conocedor no es pasivo, tampoco es ahora en el campo de la producción y apreciación estética un espectador de algo que está o acontece ahí fuera y con lo que no tiene nada que ver. Lo estético se opone así no a lo feo, sino a la experiencia que no abre nuevos caminos, que los cierra y hace ciegos. Estético es la aparición de nuevos significados que hacen crecer la experiencia humana, no sólo del lado del creador sino del receptor de la obra artística. Dewey entiende la recepción estética no como algo pasivo, sino como proceso creador, reconstructor. No sólo es creador el que realiza una obra, también lo es cada sujeto que, ante una obra de arte, consigue una experiencia unificadora y armoniosa del mundo. El ataque a la concepción puramente contemplativa del conocimiento tiene su reflejo en el rechazo de Dewey de la pasividad en la interpretación

---

<sup>12</sup> Bastaría recordar al respecto que AE es un libro tardío en relación a otros fundamentales de Dewey. La implicación medios-fines la encontramos ya formulada en su lógica de la investigación desde 1903, año de la publicación de SLT.

del arte. Lo hacen así, desde luego, aquellas teorías que conciben que el objeto artístico está ahí y el sujeto se limita a atraparlo o vivenciarlo. Pero también, aquellas que entienden la experiencia estética como un acto de mera expresividad de un impulso de una interioridad que, de alguna manera, está previamente constituida. Un llanto o una risa, en cuanto simples productos de una descarga, no constituyen verdaderamente una expresión. Dewey critica, de este modo, la supuesta espontaneidad en el arte. La doble línea de su crítica, es tanto a las teorías que presuponen que el arte es expresión de una naturaleza interna, el yo o sujeto, como a la teoría representativa que interpreta que los medios materiales son ya objetivos y expresivos en sí y por sí. Tanto una como otra teoría comparten dos defectos: de un lado, aíslan un factor de la experiencia estética, haciendo consistir lo que es una parte en el todo; de otro, ambas tienen en común una cierta predeterminación de lo que es la experiencia estética, de modo que no le permiten a dicha experiencia expresarse por sí misma. En todo caso, lo que Dewey pretende realzar es la irreducibilidad de la experiencia estética y su pleno alcance y sentido. El arte se constituye en el mismo momento en que hay creación artística, y ésta no puede ser reducida o explicada por un estado anterior o por una realidad previa<sup>15</sup>. Dewey quiere poner en primer plano el carácter creador del arte. Y crear es ampliar, hacer crecer la experiencia. Puesto que Dewey ha definido siempre la experiencia como un intercambio, como interacción, no cabe hablar de que estamos ante algo que pertenece meramente al sujeto, esto es, algo meramente interior, ni tampoco una cualidad que reside inherentemente en las cosas y que sólo exige ser descubiertas, puesto que sería reducir el sujeto a una suerte meramente pasiva:

Las experiencias que el arte intensifica y amplía no existen solamente dentro de nosotros, ni consisten en relaciones separadas de la materia: los momentos en los que la criatura es más viva, más compleja y concentrada, son los de pleno intercambio con el ambiente, en los que el material sensible y las relaciones están más completamente compenetrados. El arte no ampliaría la experiencia si hiciera al yo retirarse dentro de sí mismo. (AE, 92)

Sobre este carácter creador y configurador de la acción humana es sobre el que establece la continuidad y la analogía de lo estético con las otras dimensiones de la acción humana. El propósito central de Dewey en AE es mostrar que la experiencia estética no es una experiencia aislada o distinta de las demás. Su intención es la de mostrar que lo estético está integrado en la experiencia humana, que el alejamiento y la separación del arte como una experiencia diferente, singular, extraña y alejada del resto de las experiencias, es un producto histórico que sólo puede ser entendido en conexión con el resto de las separaciones, de las escisiones y de los dualismos que hemos estado viendo.

En este sentido, ya tuvimos ocasión de señalar en el capítulo segundo que Dewey entiende que el problema de nuestra civilización es haber mantenido separados artificialmente distintos ámbitos de la experiencia humana. La vida económica e industrial se halla "brutalizada por nuestra incapacidad de convertirla en el medio con el cual se realicen los valores sociales y culturales" (QC, IW 4:247). Del mismo modo, los fines estéticos y mora-

---

<sup>15</sup> De ahí que Dewey llegue a decir que "para percibir, un contemplador debe crear su propia experiencia.. Sin un acto de recreación el objeto no es percibido como una obra de arte". (AE, p 50)



les se han hecho inútiles y ociosos al haberlos desligado de los fines instrumentales. Manifestación de ello es la manera tan tajante en que nuestra civilización ha separado la actividad productiva y el goce, lo bello y lo útil, la ciencia y el arte. Esta distinción es un producto histórico que, teniendo su origen en el sistema económico, es ajena a la relación de lo hermoso y lo útil como tal. Su explicación puede ser obtenida a través de un análisis del desarrollo industrial:

Las condiciones sociales existentes, bajo las cuales marcha la industria, son los factores que determinan la cualidad artística o no artística de los utensilios, más bien que algo inherente a la naturaleza de las cosas. (AE, 232)

La reintegración de lo estético dentro de la experiencia humana supone mostrar la continuidad de la experiencia estética y la ordinaria. Esta conexión establecida ya a propósito de la investigación científica y de los valores es realizada por Dewey también en AE. Allí critica el esoterismo artístico, esto es, las actitudes que confinan el arte a un reino separado de la experiencia cotidiana. Por el contrario, de lo que se trata es de que la experiencia estética debe rehacer, transformar la percepción y emoción ordinarias:

Aun una experiencia si lo es auténticamente es más adecuada para dar la clave de la naturaleza intrínseca de la experiencia estética, que un objeto ya colocado aparte de cualquier otro modo de experiencia. Siguiendo esta clave podemos descubrir cómo la obra de arte desarrolla y acentúa lo que es característicamente valioso en las cosas de que gozamos todos los días. (AE, 12)

Es el arte quien aporta la visión imaginativa, la que abre posibilidades imprevistas en la realidad, la que descubre nuevas posibilidades, nuevas maneras de sentir y percibir lo que es el material presente en la experiencia ordinaria. De ahí el componente crítico que siempre posee el arte:

Un sentido de las posibilidades no realizadas pero que pueden realizarse, cuando se ponen en contraste con las condiciones actuales, son la crítica más penetrante que puede hacerse de estas últimas. Es por el sentido de las posibilidades que se abren ante nosotros, como nos hacemos conscientes de las constricciones que nos reprimen y de las cargas que nos oprimen. (AE, 306)

Es la acción inteligente, el prototipo ideal de acción, el que permite a Dewey la fusión entre de los distintos modos de experiencia que nuestra civilización presenta como inconexas. Se trata de la experiencia armónica del hombre con el mundo, de lo emotivo, lo afectivo y práctico con lo intelectual, es la acción donde se funde lo productivo con lo consumatorio, lo bello con lo útil, y esto es lo que ocurre en todo acto verdaderamente creador. Así sucede en el caso del artista, como en el del científico, y de lo que se trata es de trasladarlo, de ampliarlo a la esfera de la organización social, a la vivencia del hombre ordinario:

Esta absorción es característica de la experiencia estética; pero es un ideal de toda experiencia, y el ideal se realiza en la actividad del investigador científico y del hombre profesional cuando los deseos y urgencias del yo están completamente comprometidas en lo que se hace objetivamente. (AE, 248)

El texto nos muestra con claridad cuál es este modelo de experiencia al que Dewey hace referencia, válido tanto para el investigador científico como para el artista o, en general, para el profesional que encuentra satisfacción en su trabajo en la medida en que supone el medio de desarrollo de su personalidad. La experiencia para él es consumatoria en tanto que se satisface en sí misma. El momento consumatorio, la experiencia estética, el arte, pasa a ser en definitiva el índice del crecimiento, del enriquecimiento de la acción y la experiencia humana. Si toda experiencia es producto del continuo intercambio e interacción entre hombre y medio, una experiencia en el pleno sentido de la palabra, esto es, la experiencia que tiene carácter estético, es aquella que adquiere sentido por sí misma, en la que se produce la armonía entre el hombre y el medio, la que no acaba por motivos externos, sino que obtiene dentro de sí su propia conclusión, satisfacción, consumación. De ahí que Dewey llegue a señalar que "la medida definitiva de la cualidad de una cultura son las artes que florecen". O, algo más adelante:

Las artes políticas y económicas que pueden proporcionar seguridad y competencia no son garantía de una vida humana rica y abundante, si no se acompañan del florecimiento de las artes que determina la cultura. (AE, 305)

Y es que Dewey no concibe la creación artística tampoco desde un plano meramente individual. Antes bien, cada obra de arte, puesto que expande la vida, lo hace en el seno de una comunidad que, de esa forma, ve incrementada la armonía de su propia experiencia. Las obras de arte, en la medida en que conectan con la vida ordinaria de una comunidad, unifican y ayudan a recrear la vida colectiva. "El acto de expresión no es un acontecimiento aislado confinado al artista y a una persona que de vez en cuando goza de la obra" (AE, 72). La experiencia artística propiamente dicha no es nunca individual, sino social y moral.

La continuidad conseguida por Dewey entre ciencia y moral, lo mismo que entre ciencia y arte, se ve completada ahora por la conexión que Dewey establece entre arte y moral. Su desconexión es producto de una actitud de recelo, de desconfianza, que surge de la situación de aislamiento y de confinamiento a que se ha reducido la experiencia estética.

El problema de la relación del arte y la moral se trata muy a menudo como si el problema existiera solamente del lado del arte. Se supone virtualmente que la moral es satisfactoria en idea, si no de hecho, y que la única cuestión es saber de qué manera el arte podría conformarse a un sistema moral ya desarrollado. Pero la afirmación de Shelley va al corazón del asunto. La imaginación es el principal instrumento del bien. (AE, 307)

La hermosa frase de Shelley que Dewey cita, "la imaginación es el principal instrumento del bien", entendemos que resume bien la relación entre arte y moral. Sobre la base de la tarea creadora de la inteligencia, el arte resulta ser un aliado de la moral. La imaginación, en cuanto abre las puertas a otros modos y maneras, a otras vivencias y experiencias, a otras formas de organización, supone una crítica de las condiciones presentes. Ver algo nuevo, ver las cosas desde otro ángulo o perspectiva anteriormente ignorado, es ampliar o ensanchar la experiencia, criticar el modo de vida actual. Por eso, la creación es, en el sentido genuino del término, siempre un bien puesto que amplía la realidad creando nuevas

posibilidades. Lo que Dewey rechaza es que el bien o la moral estén prefigurados de antemano, porque eso es negar que la inteligencia creadora tenga verdadero sentido como tal. En el acto general de creación es donde vemos, en Dewey, la fusión de los tres ámbitos de la experiencia, y de éstas con la experiencia ordinaria del hombre común. Ciencia, moral y arte se funden en el acto creador humano, por el que los tres van de la mano. La interpretación de la inteligencia como transformación creadora de la acción supone la unificación de arte y moral:

La inteligencia creadora se mira con desconfianza; se temen las innovaciones, que son la esencia de la individualidad, y se atan los impulsos generosos para que no perturben la paz. Si fuera el arte un poder reconocido en la sociedad humana y no fuera tratado como el placer de un momento vano, o como un medio de despliegue ostentoso, y si se entendiera la moral como idéntica a todos los aspectos del valor que se comparten en la experiencia, el problema de la relación del arte y la moral no existiría. (AE, 307)

En definitiva, lo que Dewey está haciendo es fusionar los campos del hacer científico, técnico, estético y moral, para lograr un concepto de acción unificado. Más aún, lo que Dewey pretende demostrar es que la verdadera inteligencia se caracteriza por ser creadora de lo estético, conformadora y transformadora de lo material y productora de bien. Que, cuando hablamos de actuar inteligentemente, se da necesariamente una fusión de los tres campos. La separación de alguno de ellos es reveladora de la ausencia de una inteligencia que se realiza y se hace a sí misma introduciendo novedades buenas, bellas y eficientes. Ciencia, estética y moral no son tres ámbitos de experiencia o de realidad, sino tres momentos, tres aspectos de todo juicio que podamos considerar inteligente. La teoría pragmática de la inteligencia significa que ésta libera la acción del capricho, de la rutina, del azar, de la casualidad:

La formación de un buen juicio cultivado y efectivo con respecto a lo que es estéticamente admirable, intelectualmente aceptable y moralmente aprobable es la suprema tarea puesta a los seres humanos por los incidentes de la experiencia. (QC, LW 4:209).

TERCERA PARTE:

LAS IMPLICACIONES

## CAPÍTULO 7: UNA ONTOLOGÍA PARA LA ACCIÓN

### 7.1.- ¿En qué sentido podemos hablar de metafísica en Dewey?

#### 1.1. Una nueva manera de entender el término

La polémica sobre el significado de la metafísica en la obra de Dewey ha acompañado a cuantas interpretaciones se han ofrecido de su obra. Sidney Hook apunta, en este sentido, como "en la defensa de su tesis doctoral titulada *The Metaphysics of Pragmatism*, Wendell T. Bush, un seguidor de la obra del propio Dewey, protestó porque era una frase contradictoria en los términos" (MW 8:ix). En este sentido, Hook señala cómo una parte de los seguidores del movimiento pragmatista fueron hostiles a la pretensión de establecer una metafísica de corte pragmático. Alexander, por su parte, muestra la existencia de una corriente de críticas que, arrancando desde los autores que polemizaron con el propio Dewey, llegaría hasta la actualidad, y que coincidirían en denegar la posibilidad y consistencia de la metafísica en la obra de Dewey<sup>1</sup>. En el lado contrario, el de aquellos que mantuvieron desde el principio que Dewey sostuvo una metafísica coherente con el resto de su obra, hay que citar al mencionado Hook o a Boisvert quien, en palabras de Alexander, arguyó "que la búsqueda de esencias tiene un lugar significativo en el proyecto naturalista de Dewey"<sup>2</sup>. Es necesario destacar a este respecto que, si bien estas disputas han acompañado a la obra de Dewey, las monografías y escritos en los últimos años, con la excepción sobresaliente del caso de Rorty, reiteran la necesidad de defender que el propósito de Dewey era el de hacer una metafísica, y que una interpretación coherente de su obra exige la defensa de la misma. Los estudios de Thayer, Bernstein, Sleeper, o el mencionado Alexander coinciden, si bien con muy diferentes matices, a este respecto. Mención especial para nuestro trabajo merecen las aportaciones de estos dos últimos autores. En el caso de Sleeper este hace de la presencia de una metafísica el aspecto central de su obra. Sleeper, considera que si el pragmatismo es entendido como mero instrumentalismo se pierde el núcleo de la propuesta de Dewey quedándonos con un aspecto secundario del mismo. Para Sleeper, el pragmatismo es una forma de instrumentalismo que considera la filosofía como instrumento de acción, pero es también una filosofía en la que la acción es ella misma instrumental como medio de un cambio ontológico. De ahí que Sleeper diga que "el pragmatismo es así una

---

<sup>1</sup> Así, en un principio, según Alexander, fueron Cohen, Santayana y Hocking, quienes vieron, desde perspectivas diferentes, la imposibilidad e inconsistencia de las pretensiones de Dewey. Si estos discutieron con el propio Dewey, después de su muerte, Alexander cita a autores como Welsh, Roland Garrett o R. Rorty, quienes siguen viendo contradicciones insolubles en la posición metafísica de Dewey.

<sup>2</sup> Alexander (1987) p. 68.

forma radical de realismo, un realismo transaccional, en la que el instrumentalismo representa un papel subordinado<sup>4</sup>. Por su parte, Alexander sostiene que lo central en Dewey no es el instrumentalismo, pues no nos señala cuáles han de ser los fines de la acción, sino el arte. Realiza, de este modo, una exposición no sólo de la concepción deweyana del mismo, sino también de su trasfondo metafísico al hilo de la categoría de continuidad.

En el presente capítulo intentaremos mostrar cuál es, a nuestro juicio, la perspectiva que resulta acorde con el planteamiento que en este trabajo estamos defendiendo, intentando ofrecer una imagen coherente de la obra de Dewey sin evitar las dificultades y los puntos conflictivos que la relación entre metafísica y pragmatismo tradicionalmente ha planteado. Nuestra posición se alinea con los autores que hacen de la metafísica de Dewey un aspecto central de su obra sin la cual perdería relevancia y significado. Partimos de que Sleeper acertó al señalar la necesidad de hablar de metafísica en Dewey y el sentido en el que lo hacemos. Y es que el instrumentalismo entendido como una teoría del conocimiento quedaría incompleto si no se menciona aquella concepción de la realidad que hace posible y está en la base de esta interpretación del conocimiento. El alcance de la filosofía de Dewey se ve disminuido si no alcanzamos a entender que lo que está señalando al decir que el conocimiento es instrumento de y para la acción es que esta acción es, a su vez, un cambio de la realidad y del mundo, y que nuestro hacer, transformado por el conocimiento, supone una modificación de la realidad porque ésta está rehaciéndose y transformándose continuamente. Nuestra interpretación es que si Dewey está sosteniendo una filosofía de la acción ésta exige, para tener plena coherencia y significado, ser delineada sobre el trasfondo de una naturaleza dinámica y en transformación. Si Sleeper sostuvo que el instrumentalismo exigía una metafísica realista y transaccional, nosotros entendemos, en paralelo con dicha afirmación, que la teoría de la acción inteligente exige una metafísica emergentista, una ontología de la libertad y la creatividad que logra a través del arte otorgar el máximo significado y realidad a la acción. Si, por otra parte, Alexander, siguiendo a Boisvert, distingue en Dewey una época experimentalista que llegaría hasta 1925, fecha de la publicación de EN, y una fase naturalista en la que, a partir de esa fecha, Dewey hace un esfuerzo por sistematizar y articular una metafísica de la experiencia, y Sleeper señala que Dewey está casi desde sus inicios elaborando no sólo una lógica de la experiencia sino una teoría de la existencia, nuestro punto de vista es que Dewey ha intentado desde el comienzo elaborar o construir una teoría de la acción inteligente y que, con el tiempo, va tomando conciencia de estar elaborando no sólo una interpretación del conocimiento que concilia los aspectos teóricos y prácticos de la razón, sino una nueva interpretación de lo existente que está ya implícita en sus planteamientos iniciales sobre la psicología, la lógica y la moral.

Nuestra posición será que en la medida en que utilizamos la palabra metafísica para designar el tipo de afirmaciones que Aristóteles, Spinoza o Hegel realizaron, Dewey no está haciendo metafísica. Es decir, en la medida en que utilizamos la palabra en un sentido restringido (clásico o tradicional), Dewey se opuso a cualquier formulación metafísica. Por el contrario, si lo interpretamos en un sentido lato, amplio, refiriéndonos, en palabras del propio Dewey, a "rasgos genéricos de la existencia" o de lo real, diremos que efectivamente

---

<sup>4</sup> Sleeper (1986) p 3.

hizo metafísica. Tomar en cuenta dicha distinción puede arrojar algo de luz en la polémica sobre el significado de la metafísica en Dewey. De entrada, la disputa depende, al menos en parte, de la manera en que se entienda el término metafísica. El problema que Dewey plantea, en este sentido, es si es posible hacer una metafísica empírica. En tanto que uno piense que toda metafísica por definición ha de ser trascendente, entonces Dewey no puede de ningún modo estar haciendo metafísica pues, como hemos señalado reiteradamente, se niega a admitir la existencia de algo fuera o aparte de la experiencia. Desde este punto de vista sería igualmente inviable hablar de una metafísica naturalista, pues optar por una explicación de lo existente en tanto que existente partiendo de rasgos naturales supone una manifiesta reducción de la metafísica a las ciencias naturales. La cuestión puede ser aún más paradójica dados los puntos de vista que, en este trabajo, se están defendiendo. Si lo que se sostiene es que Dewey quiso alejarse de la interpretación de la tarea de la filosofía como un modo de saber, como una disciplina que competía o estaba más allá del saber científico, entonces el ser humano no puede ser aquel ente "ante el que" y "por el que" el ser se manifiesta, ni la vocación del ser humano puede ser la comprensión de lo real, el situarse correctamente ante una realidad que el hombre pretende captar mediante la razón. De este modo, hablar del intento de caracterizar los rasgos de lo existente parece significar una vuelta al punto de vista, tan criticado por Dewey, de la perspectiva espectral de la epistemología y de la metafísica sustancialista que se halla en su trasfondo.

Por otra parte, la polémica sobre si hay o no una metafísica en Dewey está abonada por textos que, a primera vista, parecen indicar una respuesta negativa a la pregunta. Así, se ha usado con frecuencia la declaración de Dewey en NRP en donde se pregunta sobre si el pragmatismo debe desarrollar una teoría de la realidad (y la escribe con mayúsculas). En respuesta señala:

Pero el principal rasgo de la noción pragmática de realidad es precisamente que ninguna teoría de la realidad en general es posible o necesaria.

Y algo más adelante:

Yo encuentro que el mantenimiento por la filosofía de la noción de una realidad feudalmente superior a los acontecimientos que suceden cada día es la principal responsable del creciente aislamiento de la filosofía del sentido común y de la ciencia. (MW 10:39)

Esto es, Dewey rechaza con claridad la metafísica en tanto que pretensión de que hay una realidad cuyas características universales son aplicables a toda clase de experiencia. Lo que parece manifiesto es que Dewey ha querido rechazar cualquier pretensión de contarnos la verdad eterna acerca del ser, de hablarnos de aquellas categorías trascendentales que hacen el conocimiento posible y necesario. Pero estos textos no suponen desde nuestro punto de vista la imposibilidad de sostener que sí hay en Dewey una concepción de la realidad. Desde luego parece innegable que existe una cierta ambigüedad en el uso del término "metafísica", tal y como la emplea el propio Dewey, de manera que es posible encontrar apoyo para ambas tesis en sus textos. El problema, a nuestro entender, no es que Dewey esté dudando de su propia posición, ni que sea incoherente, sino que encuentra dificultades para expresar sus puntos de vista. Lo que le sucede con la palabra metafísica es similar

a lo que le ocurre con otros términos del mismo ámbito. Así cuatro años después de haber editado un artículo bajo el título "Beliefs and Realities" (1906), lo vuelve a publicar cambiando el término "realidades" por el de "existencias". El propio Dewey argumenta el cambio señalando que el término existencia no tiene las asociaciones históricas eulogísticas, las connotaciones positivas, que sí posee el término realidad. La sustitución que Dewey hace del término "realidad" por el de "existencia" es debido a que el primero está asociado a algo que siendo ontológicamente lo primero es algo permanente, inmutable, etcétera. La cuestión es significativa y muestra los problemas que Dewey tiene a la hora de caracterizar su posición en metafísica. De hecho, una y otra vez, afirma que el pragmatismo rechaza la metafísica que en sí misma es sustancialista, y la necesidad de que haya una teoría general de la realidad, mientras sostiene que una teoría de la experiencia sin una teoría de la realidad cae en el ámbito de la filosofía de la que él mismo quiere distanciarse. Quedarse en el ámbito de la experiencia supondría bien una forma de escepticismo, bien una forma de idealismo. Dewey quiere mostrar que su posición no es un reduccionismo fenomenalista pero, por otro lado, quiere deshacerse de la metafísica tradicional que ha pretendido ir más allá de la experiencia mediante la formulación de categorías trascendentes. La posición de Dewey es compleja, pues es el intento de hacer una metafísica empírica, una ontología naturalista. Dewey tiene dudas sobre las palabras que mejor expresarían su posición. Cambia el título de este artículo, pero quiere también cambiar el de EN. Aquí realidad por existencia, allí experiencia por cultura. Pero el intento de Dewey es siempre el mismo, mostrar una nueva manera de entender la realidad y la existencia que se aleje de las posiciones metafísicas y permita una interpretación de la experiencia y la acción humanas que conceda verdadero valor a su capacidad conformadora y transformadora, que consiga hacer de la acción inteligente el vehículo del cambio ontológico.

### 1.2. Una metafísica naturalista

El comienzo de EN, el libro central de la metafísica de Dewey, deja bien claro cuál es el enfoque que desea adoptar en metafísica. Se trata de tomar una perspectiva naturalista, que muestre la continuidad entre experiencia y naturaleza. Dewey quiere oponerse a las distintas maneras en que se ha entendido la experiencia y que parecen echar un velo que se interpone entre el individuo y la naturaleza. Lo que desea defender es que la experiencia penetra en la naturaleza. No quiere decir ello que la experiencia abarque toda existencia. Dewey confirma que, ciertamente, la experiencia no es sino algo que acontece cuando determinadas circunstancias confluyen. Pero:

...por limitada que sea la parte del tiempo y del espacio en que así ocurra, entra en posesión de algún sector de la naturaleza, y en tal forma hace accesible otros recintos de esta última. (EN,5)

Así pues, aun cuando la experiencia no agota lo existente ni puede querer reducirlo, sí puede afirmar que la experiencia nos pone en contacto con lo real, con la existencia:

Estos lugares comunes prueban que la experiencia es de la naturaleza, y figura en la naturaleza. No es la experiencia lo que es objeto de la experiencia, sino la naturale-



za: las piedras, las plantas, los animales, las enfermedades, la salud, la temperatura, la electricidad, etc. Cosas en ciertas formas de acción mutua son la experiencia; ellas son aquello de que se tiene experiencia. (EN,6)

El significado y alcance de la relación que Dewey establece entre experiencia y naturaleza queda precisado si atendemos a los artículos que Dewey escribió en los años siguientes a la publicación de EN. Merecen especial atención, en este sentido, los recogidos en el volumen tercero de los *Later Works*, y de manera muy significativa la polémica con Santayana, en la que "Half-Hearted Naturalism" ocupa un lugar destacado. En este artículo, y recogiendo la expresión que Santayana utiliza para designar su filosofía, Dewey emplea la palabra metafísica para referirse al contenido de EN. Más aún, acepta considerar que la suya es una "metafísica naturalista" en el sentido preciso que él quiere dar a dicha palabra, y que se diferencia y se aleja de la manera en que Santayana y otros utilizaron el término "naturalismo". Y es que Santayana, por su parte, se consideraba a sí mismo también como un metafísico naturalista, pero para él, la metafísica naturalista que Dewey proclama es imposible. Define el naturalismo como la creencia en que:

Cualquier cosa inmaterial será considerada como nombre, aspecto, función o producto de aquellas cosas físicas entre las que se produce la acción. (LW 3:368)

Y Santayana sostiene que, efectivamente, la filosofía de Dewey es naturalista, pero que falla en cuanto está dominada por las apariencias, por lo que aparece en primer plano. Al hacerlo así, está juzgando la naturaleza desde una perspectiva, desde un punto de vista, abandonando de este modo el naturalismo, puesto que cae en el defecto de adoptar una perspectiva que es local desde la que se juzga al resto de la naturaleza como algo remoto, insignificante o secundario. Esta es la idea que Santayana defiende sobre su propio naturalismo:

En la naturaleza no hay anticipaciones ni fundamentos, ni aquí, ni ahora, ni cátedra moral, ni centro tan realmente central como para reducir todas las otras cosas a meros márgenes y meras perspectivas. (LW 3:373)

Con ello, Santayana está acusando, en definitiva, a Dewey, de caer en una forma de lo que podríamos denominar antropomorfismo. Por ello juzga que el de Dewey es un naturalismo a medias, sin convicción. Más aún, considera que el naturalismo de Dewey es fruto de la actividad material que domina la vida americana<sup>5</sup>.

De manera análoga, Dewey juzga que el naturalismo de Santayana es de corto alcance. El acento de Dewey recae sobre la idea de la continuidad entre experiencia y naturaleza. A su juicio, la filosofía de Santayana está todavía presa de los esquemas dualistas que,

---

<sup>5</sup> Este artículo es una réplica al artículo de Santayana titulado "Dewey's Naturalistic Metaphysics" que apareció en el volumen de Schilpp con motivo del ochenta cumpleaños de Dewey. El artículo se desarrolla enteramente comentando las críticas que Santayana había formulado en relación con la publicación de EN. Por su parte, Dewey también en el mismo año de la publicación de "Half-Hearted Naturalism" (1927), realizó una reseña de la obra central de la metafísica de Santayana, *The Realm of Essence* que forma parte de esta misma polémica.

<sup>6</sup> Santayana comparte la crítica de "americanismo" a la filosofía de Dewey en el sentido que fue enunciado en el primer capítulo de nuestro trabajo.

por un lado o por el otro, han caído en el mismo error metafísico de suponer la ruptura de la continuidad de naturaleza y experiencia. Dewey juzga esta convicción un producto, "una reminiscencia de creencias sobrenaturales". Por el contrario, el naturalismo que Dewey quiere defender es aquel en el que la relación entre lo cultural y lo natural es de continuidad, un proceso de progresiva complejización que no supone la reducción de lo segundo a lo primero. Dewey utiliza, en este caso, las expresiones de "proyección", "continuación" y "complicación", para definir la relación entre experiencia y naturaleza:

Para mí, los asuntos humanos, tanto de asociaciones como personales, son proyecciones, continuaciones, complicaciones de la naturaleza que existe en el mundo físico y prehumano. No hay hueco, ni dos esferas de la existencia, ni bifurcación. Por esta razón, hay en la naturaleza a la vez fundamentos y anticipaciones, aquí y allá, centros y perspectivas, focos y márgenes. Si no los hubiera, la historia y el escenario del hombre implicaría una completa ruptura con la naturaleza, la inserción de condiciones y factores no mensurables ni naturales. (LW 3:74-75)

La tesis de la existencia de un espacio y un tiempo en el que no hay perspectivas, en el que no hay un aquí y un ahora es, a juicio de Dewey, todavía más insostenible a la luz de los progresos realizados por la ciencia moderna. Su rechazo al naturalismo de Santayana radica, en última instancia, en denegar la suposición de éste de que hay una naturaleza que abraza y atrapa todas las existencias. Frente a ello, la posición de Dewey es pluralista, no hay una realidad única y omnicomprendiva. Lo que hay es una "multitud indefinida de aquí, de ahora y de perspectivas" (LW 3:80), tantas, a su juicio, como existencias que interactúan y se interpenetran entre sí. Lo que, en definitiva, Dewey defiende, oponiéndose así a Santayana, es que en nuestra experiencia se desvela la naturaleza misma, que los rasgos de nuestra experiencia son los de la naturaleza. Si la metafísica tradicional se había asentado sobre la ruptura entre nuestra experiencia del mundo y lo que éste definitivamente era, la propuesta de Dewey es la de una nueva metafísica, una metafísica que fuera plenamente empírica. Sería una ontología de la experiencia humana que partiría de la base de que ésta es una experiencia de lo real, de lo existente. En este sentido, la afirmación de que se trata de una ontología realista, tal y como ya precisamos en el capítulo séptimo, verdaderamente se ajusta a las pretensiones de Dewey. Éste lo afirma con total nitidez en el siguiente texto:

Esta es la extensión y el método de mi "metafísica": las características constantes de sufrimientos, alegrías, ensayos, fracasos y éxitos humanos junto con las instituciones de arte, ciencia, tecnología, política y religión que le condicionan, comunican los rasgos genuinos del mundo dentro del cual el hombre vive. (LW 3:74-75)

La profundidad de las divergencias entre Santayana y Dewey, y nosotros añadiríamos, de éste respecto de toda la metafísica tradicional, se refleja en la manera en que interpretan el concepto de experiencia. Dewey se quiere apartar de la manera en que la tradición anglosajona ha entendido dicho término y volver al significado menos técnico que la palabra tiene. La afirmación de que la naturaleza se halla presente en el contenido de la experiencia se hace extensible para las cosas que son experimentadas y que no son objeto de las ciencias físicas. Hay rasgos, cualidades y relaciones, que se encuentran en cada expe-

riencia también, por consiguiente, y de manera especial, en la experiencia ordinaria, y que deben ser considerados como rasgos del mundo objetivo natural. Desde esta perspectiva es desde la que hay que recordar una vez más el intento de recuperación del objetivismo antiguo que Dewey pretende<sup>6</sup>. La tesis de Dewey de que la naturaleza es intrínsecamente cualitativa es, como demostraremos más adelante, central para restaurar la continuidad entre experiencia y naturaleza. La experiencia, para Dewey, constituye, según la propia expresión que de manera crítica Santayana le adjudica y que Dewey acepta como legítima, una "anticipación". Pero, para Dewey, es una anticipación de la naturaleza, mientras que para Santayana, por el contrario, lo que se muestra en la experiencia oculta o esconde la verdadera naturaleza. Denegar eso desde el naturalismo le parece a Dewey "postular una fe religiosa en la animalidad".

Ahora bien, si la naturaleza es conocida a través de la experiencia, no se ve entonces con claridad cómo distinguir entre lo que está en la naturaleza misma y aquello que es puesto por la experiencia, esto es, no es fácil ver cómo distinguir entre los factores subjetivos y objetivos de la experiencia. Este es el reproche que Cohen le formula a Dewey y al que éste responde en un artículo que titula "Nature in Experience" (1940), en el que vuelve a profundizar en la cuestión analizando la relación entre los dos términos. En concreto, Cohen acusa a Dewey de ser antropocéntrico, es decir, de hacer inviable toda teoría sobre la naturaleza no humana o física, al absorberlo todo en la experiencia humana. El problema fundamental que surge es expresado por el propio Dewey:

¿Es la experiencia natural un hacer o manifestación de la naturaleza?, ¿O es, en algún sentido, extranatural, infranatural o sobrenatural, algo sobreimpuesto y extraño?  
(LW 14:44)

Dewey plantea con ello la cuestión que creemos central para entender su postura sobre la metafísica. Dada su posición "radicalmente empirista" se niega a admitir que podamos traspasar el ámbito de la experiencia aludiendo a una realidad que esté más allá o sea previa a la misma experiencia. Esto es, Dewey niega cualquier posibilidad de explicación trascendental, de apelar a una naturaleza no dada en la experiencia. De ahí que hablamos de la naturaleza en cuanto que ésta se muestra en la experiencia. La imposibilidad de hablar de lo real más allá de lo que permite nuestra experiencia no es una negación de la posibilidad de hablar de la realidad y de la naturaleza. Por el contrario, se trata de afirmar la continuidad de experiencia y naturaleza y, en tal sentido, el hecho de que se reconozca la presencia del factor humano en cada experiencia, no tiene por qué excluir a lo no humano o físico de la misma. En definitiva, la cuestión sobre como diferenciar entre lo humano y lo no humano en la experiencia carece de sentido desde la perspectiva deweyana, y es reflejo de las dificultades que algunos críticos tienen a la hora de entender a Dewey. Quien formula la pregunta está situándose bajo unos presupuestos no válidos desde la perspectiva de Dewey, el de la discontinuidad entre experiencia y naturaleza. La experiencia no es para

---

<sup>6</sup> Habría que recordar, a este respecto, que lo que la nueva perspectiva aporta frente a la antigua es la dimensión temporal en la que cualquier existencia está inmersa, perspectiva que es contextualista, situacional y en definitiva pluralista.

Dewey cosa distinta de la naturaleza. Es la manera en que ésta se hace presente al ser humano. Podríamos decir que la naturaleza se hace consciente, se manifiesta o se expresa, a través de la experiencia. Como acertadamente expresa Alexander, "la naturaleza está en la experiencia en la misma medida en que la experiencia está en la naturaleza"<sup>7</sup> La experiencia puede ser considerada como un tipo de los eventos que se producen en la naturaleza. La experiencia contiene la naturaleza por ser algo de ella misma. Ahora bien, continuidad no puede ser tampoco confundida con identidad. La relación entre experiencia y naturaleza quedaría expresada, a su juicio, de esta manera:

La experiencia es exploradora, transformadora y liberadora de la naturaleza. A través de la experiencia, los caminos y potencialidades de nosotros mismos y de las cosas llegan a hacerse manifiestas<sup>8</sup>

Desde luego lo que Dewey pretende dejar claro, tal y como también quedó de manifiesto en su análisis del conocimiento, es su rechazo a cualquier forma de externalismo, a entender la realidad como una existencia independiente que representa el papel de control de nuestros conocimientos. A juicio de Sleeper, es la perspectiva holística la que se pondría de manifiesto en este artículo para quien sería una demostración, no de por qué nadie necesita una metafísica, sino de por qué nadie necesita una metafísica con fundamentos, puesto que al no haber precedentes ni antecedentes de la experiencia no puede haber una base desde la cual caracterizarla.

### 1.3.- Delimitación del ámbito de la metafísica.

En "The Subject Matter of Metaphysical Inquiry" Dewey aborda el problema de delimitar la tarea de la metafísica a partir de las implicaciones que, para la misma, tiene la teoría de la evolución. La metafísica ha de tratar, según Dewey, de "ciertos rasgos irreductibles encontrados en todos y cada uno de los contenidos de la investigación científica" (MW 8:4). Mientras la ciencia trata de las condiciones por las que algo como la evolución ocurre, la metafísica aborda el problema de la clase de mundo en el que tales cosas suceden. De este modo, la metafísica no pretende ser un rival de la ciencia en la explicación del mundo. La metafísica ni es la ciencia de las ciencias, en el sentido de causa primera, ni tampoco una ciencia como otras ciencias. Antes bien, la metafísica se limita a subrayar las condiciones en las que las cosas que describen las ciencias pueden ocurrir, pero no pretende bajo ningún concepto explicarlas. Lo que Dewey pone de manifiesto en este artículo, como también lo hace con relación a la física, es señalar que la metafísica debe tomar lecciones de la enseñanza suministrada por las ciencias en general y la biología evolutiva en particular. No se trata de un reduccionismo biologicista, cientifista o materialista, ni de que a partir de lo que la biología nos muestra sobre la experiencia dar un salto a la existencia, sino de tomarnos en serio la experiencia, atender a lo que ésta demuestra sobre lo existente. Y lo que demuestra es la continuidad de las formas vivientes, su conexión orgánica con el medio. Se trata de

---

<sup>7</sup> Alexander (1987), p 97.

<sup>8</sup> Ibidem, p 95.

aprender de lo que la biología nos desvela sobre la realidad de lo existente, de tomar en consideración los rasgos generales de la existencia tal como aparece en esa (y en cada) rama de la investigación:

Más esclarecedora para el estatuto de la metafísica es su relación general con la filosofía. Dewey dedica a ello buena parte del capítulo con el que cierra EN. Allí, y después de haber definido la filosofía como crítica, se pregunta por la relación de la filosofía con la metafísica. Comienza por subrayar la aparente desconexión entre la concepción usual de la metafísica, que parece ser inicialmente descriptiva, pues pretende señalar nos lo que hay, con la caracterización que ofrece de la filosofía como crítica, como sabiduría, en definitiva, como propuesta de acción.

Pues si la filosofía es crítica, ¿qué decir de la relación de la filosofía con la metafísica? Pues la metafísica, como exposición de los rasgos genéricos exhibidos por las existencias de todas clases sin consideración a su diferenciación en físicas y espirituales, no parece tener nada que ver con la crítica y la elección, con un efectivo amor a la sabiduría. (EN,335)

Inmediatamente, Dewey se apresura a señalar la incorrección de dicho punto de vista, puesto que la descripción de los rasgos generales de la existencia es el punto de partida para cualquier afirmación acerca de los valores. Para Dewey, toda descripción de la existencia lleva aparejada una propuesta sobre el lugar de los valores y de su obtención:

Rasgos comunes de toda existencia son la individualidad cualitativa y las relaciones constantes, la contingencia y la necesidad, el movimiento y el reposo. Este hecho es fuente a la vez de los valores y de su inestabilidad: a la vez de la directa posesión que es casual y de la reflexión que es una condición previa de la segura obtención y apropiación. Toda teoría que descubre y define estos rasgos es, por tanto, un simple mapa catastral de la provincia de la crítica, que sienta las líneas básicas para emplearlas en más intrincadas triangulaciones. (EN, 335-336)

Decir que es un "mapa catastral de la provincia de la crítica" significa que es el lugar, el contexto donde podemos situar la tarea de la filosofía entendida como crítica. La necesidad de la metafísica proviene del hecho de que en la naturaleza no existen compartimentos estancos. Proveer el mapa no significa volver a levantar y a erigir una descripción de los rasgos del mundo que pretenda, sobre su base, dirigir nuestra conducta. No se trata de un mapa que conduzca al descubrimiento de nuevos conocimientos, que nos permita ir a alguna parte, o que resuelva problemas. No tratándose de un mapa prescriptivo o explicativo, ¿de qué mapa estamos hablando entonces? S. Hook al abordar este problema señala en la misma dirección que aquí estamos comentando que:

El mapa expresa su visión de cómo todas las cosas en el mundo están relacionadas entre sí, y ésto necesariamente conlleva la marca del que hace el mapa. (MW 8:xiii)

Es un mapa que expresa la manera en que vemos cómo las cosas guardan, en última instancia, relaciones entre sí. Nos aclara poniendo de manifiesto los supuestos desde los

que nuestra acción alcanza sentido y significación. Pero, cómo ha de ser nuestra acción, hacia dónde dirigirse, o cómo encauzarla, no son ideas que puedan ser deducidas de la metafísica. De lo que se trata es de partir de los hechos de nuestra experiencia, hechos que contradicen la posibilidad de una descripción de la existencia que nos proporcione la guía de nuestra conducta. El punto de partida es el reconocimiento del hecho insoslayable de que estamos inmersos en el mundo, que tenemos que resolver nuestra situación respecto a él sin más guía que la propia experiencia. No se trata de anotar "lo que hay", sino de apuntar aquellos presupuestos que den pleno significado y sentido a nuestros actos. Nuestra descripción de los caracteres de la existencia no puede ser un registro que anote o señale al ser de las cosas, sino una propuesta de cómo han de ser las cosas para hacer plausible la definición y caracterización de la acción ya apuntada. De hecho, la construcción de una teoría de los rasgos de la existencia no puede, ella misma, estar excluida de los caracteres que vimos anteriormente que eran propias de toda indagación humana. Basta recordar que no hay descripción que no sea selección y que, en cualquier caso, toda formulación teórica ha de mirar siempre a las consecuencias e implicaciones que se siguen de la misma. Dewey es claro al respecto:

La visión general y a fondo de la existencia, que es lo único que puede definir a la metafísica en un sentido empíricamente inteligible, es ella misma un hecho adicional de interacción y está, por tanto, sujeta al mismo requerimiento de la inteligencia que cualquier otro producto natural, a saber, a indagar los alcances, directivas y consecuencias de lo que descubre. (EN,337)

No estamos ante la pretensión de lograr una representación del mundo que lo haga transparente. Para Dewey, en la línea de otros autores contemporáneos, el ser no es reducible, no es aprehensible, pero sí podemos establecer aquellas condiciones que hacen factible la idea de que nuestra acción hace del mundo donde nos hallamos un mundo diferente del que habría sin nuestra acción. No se trata de la descripción de los rasgos del ser, imposible por lo demás, sino de las consecuencias e implicaciones que, para lo existente, se deducen de nuestra descripción de la experiencia.

#### 1.4.- El contenido de la metafísica: los rasgos de la existencia.

Dewey está sosteniendo que la metafísica no puede proporcionarnos una explicación, puesto que su indagación no es causal, no establece las causas por las que algo ha venido a ser. Desde este punto de vista, la pregunta acerca del origen último de las cosas o bien es una pregunta carente de sentido o, si se toma desde el punto de vista temporal, es, simplemente, una pregunta acerca de las existencias anteriores que se toma como punto de partida de la investigación actual presente. Ahora bien, si la metafísica no tiene que ver con la causa última de las cosas, ¿con qué tiene que ver?, ¿cuál es su contenido?

Para Dewey la metafísica trata de los trazos últimos que cada cosa posee, de los rasgos irreductibles de cada existencia. Al respecto Dewey señala que:

En todas las investigaciones como las mencionadas antes, encontramos rasgos como los siguientes: existencias específicamente diversas, interacción y cambio. Tales rasgos son encontrados en cualquier material que sea tema de investigación en la ciencia natural. (MW 8:6).

Dewey entiende que cada existencia es única y tiene rasgos que le son específicos, que no pueden ser reducidos a otras existencias. Diversidad, especificidad y cambio aparecen en este texto como caracteres que definen cada cosa que existe. Estos caracteres, que se ponen de manifiesto en la experiencia humana, se nos presentan como rasgos reales de toda existencia. Al hacerlo así, Dewey no pretende mostrar por qué son así las cosas, ni pretende partir de esos rasgos para ofrecer una explicación de cuanto existe. Nos señala que es un rasgo que comparte todo cuanto existe y que suponer lo contrario, esto es, que hay cosas fijas, permanentes e independientes en la realidad, contradiría flagrantemente nuestra experiencia de lo real y significaría que lo que nos muestran tanto nuestra experiencia diaria como la ciencia es falso. Con ello no se señala la génesis de las cosas, ni se nos da una explicación de ellas, como sí hacen las ciencias. Ciertamente, alguien puede mencionar que apuntar tales rasgos como caracteres de lo real resulta demasiado obvio como para merecer el título de una investigación. Pero Dewey señala que basta reparar en algunas de las consecuencias que se siguen de dicha afirmación para advertir los efectos positivos de la misma. De entrada, porque mostraría la inutilidad de ocuparse con los orígenes últimos de las cosas, así como de deshacerse de las leyes de causación que se suponen están en la base del universo. La afirmación de la diversidad, de la especificidad y del cambio, pone a salvo de los intentos de “reducir la heterogeneidad a la homogeneidad, la diversidad a la pura uniformidad, la cualidad a la cantidad y así sucesivamente” (MW 8:7). La distancia entre la perspectiva metafísica que Dewey quiere rechazar y su propuesta le lleva a señalar que “una afirmación de que el mundo es así y de este modo no puede ser cambiado en una afirmación de por qué y cómo es así” (EN,9).

Estos rasgos que toda existencia posee, y que analizaremos y ampliaremos más adelante, se han revelado en la experiencia humana desde siempre. Que la existencia es precaria y frágil, que el mundo de las cosas empíricas es incierto, impredecible, incontrolable y azaroso, no es algo que necesitemos ir a consultar a ningún lado. La manera en que la humanidad ha concebido y se ha aferrado, desde sus inicios, a los dioses es testimonio del temor del hombre por hallarse en un mundo temible, inestable, peligroso. Aunque la instalación del hombre en el mundo ha cambiado, ha sido como consecuencia del método por el que los seres humanos se aseguran en la práctica, pero no porque los caracteres de los hechos hayan cambiado. Estos son, a juicio de Dewey, “un dato primario de toda experiencia” (EN, 42).

Por otro lado, todas las escuelas de filosofía, de un modo u otro, han compartido el denegar el carácter de contingencia del mundo. Las filosofías han insistido siempre sobre lo permanente, sobre lo estable, lo universal, lo necesario, rechazando lo particular, lo variable, lo múltiple, lo contingente. Dewey quiere elaborar una nueva ontología que responda, que sea una alternativa a la que han elaborado las filosofías tradicionales. Lo que quiere resaltar es la mezcla. Mezcla entre lo estable y lo inestable, entre lo seguro y lo precario, entre lo predecible y lo contingente. Son rasgos que en la realidad están unidos. Podemos reconocerlos separadamente, pero no podemos dividirlos.

Ya hemos señalado que, frente a la suposición de la ruptura de experiencia y naturaleza sobre la que se instaura toda la tradición metafísica, Dewey quiere recuperar la experiencia del mundo que se revela en nuestra experiencia ordinaria. Puesto que son rasgos de toda experiencia, lo son tanto de la experiencia científica como de la del hombre común. La tesis de la continuidad se traduce en una relación asimismo circular entre ciencia y expe-

riencia ordinaria. Se trata de una relación circular porque dependen mutuamente entre sí. Desde este lado del círculo tenemos que nuestra interpretación de la naturaleza es dependiente de las conclusiones de las ciencias naturales, sin que ello suponga una reducción de lo experimentado a términos de ciencias físicas. La otra parte del círculo nos muestra que la experiencia ordinaria contiene los materiales sobre los que trabajan las ciencias. "Este círculo existe y no es vicioso; en lugar de ser lógico es existencial e histórico" (EN:143). Esto es, Dewey nos está queriendo mostrar la continuidad entre nuestra experiencia ordinaria de la naturaleza y la imagen de la misma que nos transmiten las ciencias. Pero dicha continuidad, dicha circularidad no es establecida en función de una caracterización lógica como un requisito intelectual, sino que es un producto histórico. La descripción de la ciencia contemporánea de un mundo relacional, contingente, temporal, donde inestabilidad y recurrencia se entrelazan, conecta con nuestra visión de la vida como una realidad frágil, fugaz, sometida al azar, pero que, a pesar de ello, contiene regularidad con la que es posible asegurarnos una mejor instalación en la existencia. Ciencia y sentido común se dan la mano en la manera en que nos muestran los rasgos de la existencia. De ahí que Dewey señale que la suya es "la metafísica del hombre común" (LW 3:76), en el sentido de exponer aquella visión del mundo que se hace patente en nuestra experiencia ordinaria del mundo. Dewey está queriendo con todo ello rechazar el hecho de que lo que es objeto de experiencia en la vida cotidiana no es una apariencia engañosa de una realidad oculta que es la verdadera. En éso ha consistido la metafísica que él critica. La experiencia común es experiencia de lo existencial en tanto que interactuando con el hombre. La nueva metafísica que Dewey quiere construir es una ontología que toma como punto de partida y de llegada la experiencia ordinaria. El contenido de la nueva metafísica ha de ser el contenido de nuestra experiencia común.

### *7.2.- Las bases de una nueva ontología*

La continuidad entre naturaleza y experiencia se hace posible, en Dewey, por la adopción de una metafísica que tiene entre sus rasgos esenciales el ser una metafísica emergentista. Esta es la expresión que el propio Dewey utiliza en el capítulo séptimo de EN, donde define su posición como "un intento de contribuir a lo que se ha dado en llamar una teoría "emergente" del espíritu" (EN, 224). En una metafísica que se pretende naturalista, y, al mismo tiempo, distante del materialismo y del mecanicismo, la explicación del surgimiento y aparición de lo espiritual, así como su relación con lo corpóreo y material, tenía que ser forzosamente un elemento de singular importancia. El punto de partida del análisis de Dewey es que las distintas concepciones que sobre la relación entre lo espiritual y lo corporal se han dado no son sino reflejo de las distintas condiciones sociales y culturales que en cada época histórica se han vivido. Por lo demás, la diversidad de soluciones aportadas por Aristóteles, Platón, Descartes, Hobbes, etc. muestra que la cuestión no es buscar un nuevo modo de solucionar el problema que dicha relación plantea, sino reformular el problema mismo. La tarea consiste en modificar las hipótesis metafísicas que subyacen a dichas concepciones. Dewey entiende que toda la metafísica tradicional ha errado a este respecto en unos mismos puntos:

Estas nociones no tienen originalmente nada que ver con la relación del espíritu y el cuerpo; tienen que ver con hipótesis metafísicas subyacentes: la negación de la cua-



lidad en general a los acontecimientos naturales; la ignorancia en particular de la cualidad temporal; y el dogma de la superior realidad de las "causas". (EN, 208)

Remover los viejos supuestos metafísicos supone la adopción de otros nuevos desde los cuales se hace comprensible la nueva posición metafísica. Analizaremos cada uno de los tres caracteres apuntados por Dewey: la inmediatez cualitativa, la temporalidad y el problema de la causalidad, para terminar exponiendo la metafísica "emergentista" de Dewey.

### 2.1. La inmediatez cualitativa

Con la tesis deweyana de la inmediatez cualitativa estamos ante uno de los puntos más novedosos y singulares de su metafísica. Hemos apuntado este rasgo de su ontología en nuestro análisis de la crítica deweyana de las posiciones realistas e idealistas. Vimos allí que Dewey rechazaba ambas corrientes de pensamiento en la medida en que pecaban de intelectualistas, puesto que interpretaban toda percepción como un modo de conocimiento, introduciendo así el dualismo metafísico, la distinción entre conocedor y conocido, entre apariencia y ser. Más allá de su uso negativo como crítica hacia otras posiciones, la tesis de la inmediatez cualitativa supone uno de los pilares fundamentales desde los que se conforma la nueva ontología. Dewey lo expresa a través de lo que denomina "el postulado del inmediato empirismo"<sup>9</sup>. Si la ontología tradicional se había asentado sobre la discontinuidad entre el darse de las cosas y su verdadero ser, el inmediato empirismo postula que las cosas son tal y como son experimentadas<sup>10</sup>. De ahí que si uno desea describir las cosas como verdaderamente sean su tarea es contar lo que es experimentado. Dewey pone el ejemplo de un caballo. Si éste ha de ser descrito, tiene que ser definido por el zoólogo, el yóquey, el comerciante de caballo, etc. El que haya diferentes descripciones no es razón para asumir que uno ha de ser real y los otros sean fenoménicos. En cada caso la cuestión es qué tipo de experiencia es indicada. Una experiencia concreta y determinada varía cuando varían sus miembros, de manera que no tenemos un contraste entre una realidad y varias aproximaciones a ella, sino entre diferentes reales experiencias. Ahora bien, esta afirmación, por la que las cosas son lo que son experimentadas, suele ser traducida como que las cosas son lo que ellas son conocidas, o que las cosas son, o la realidad es, la que es para un conocedor consciente (con independencia de como se piense a este conocedor). Asumir que las cosas son lo que ellas son conocidas, por ello, metafísicamente, absolutamente, sin cualificación, etc., es la causa, la raíz de casi todos los males filosóficos. Dewey pone el ejemplo

<sup>9</sup> Recogido en el artículo que lo lleva por título "The Postulate of Immediate Empiricism", 1905. MW 3:158-167.

<sup>10</sup> Afirmar la realidad de lo inmediato no supone negársela a lo que no lo es. Este punto forma parte también de la controversia de Dewey con Santayana. Éste había afirmado que para Dewey "nada sino lo inmediato es real". Dewey rechazó categóricamente dicha afirmación. La metafísica naturalista que Dewey admite profesar no consiste, desde luego, en un materialismo simplista o grosero, como el que Santayana parece querer adjudicarle. Para Dewey, su metafísica, tal y como está expuesta en EN, afirma que todo lo que es experimentado tiene su inmediatez, y que ésta es una característica natural de las existencias. Ahora bien, que todo tenga rasgos de inmediatez no significa que cada cosa consista en ello. Dewey está sosteniendo que lo inmediato y lo mediato deben considerarse como "intersecciones" o "interpenetraciones", y critica aquellas teorías que han aislado cualquiera de los dos elementos.

de quien escucha un sonido que es temible. Ese sonido tiene ese carácter de manera objetiva, no psíquica ni subjetiva. Es como es experimentada. Pero cuando experimento el ruido como conocido es totalmente inofensivo. No es que lo irreal haya dado paso a la realidad, sino que la experiencia y lo verdadero han cambiado. Ciertamente, es por el influjo del conocimiento como la existencia experimentada ha cambiado, y por lo que cabe decir que la última es más verdadera. Solamente con relación a una experiencia subsecuente podemos decir que estamos ante una determinación más verdadera pero, en todo caso, no más real. El punto de partida del empirismo es la diferencia que Dewey establece entre sentir algo y saber que se siente algo. La segunda es en todo hecha posible por la primera. Éste es el punto importante de partida del empirismo. El ruido escuchado es obviamente pensable, por lo que induce a una investigación en la que el ruido es objetivamente afirmado o presentado. Lo que se quiere resaltar es que las cosas son del modo como son experimentadas, de manera que el “es” de los objetos depende del “como”, o el “es” es el “como”:

Con estas palabras yo quiero indicar las cualidades absolutas, finales, irreductibles, e inexpugnables que cada cosa experimentada, no tanto tiene, como es. Atrapar este aspecto del empirismo es ver lo que éste quiere dar a entender por objetividad, por el elemento del control. (MW 3:163)

En todo caso, el empirismo que Dewey dice estar defendiendo se aleja del tradicional. No estamos ante la afirmación de que los datos sensibles o ideas sean inmediatos. La inmediatez a la que Dewey está haciendo referencia es la inmediatez de lo vivido, de lo que se presenta a la acción. Es una presencia directa, una vivencia inmediata de las cosas que no puede ser reducida cognoscitivamente, es “inefable” (MW 3:163). El mundo es, según la expresión de Dewey, tenido o vivido antes que pensado<sup>11</sup>, y este darse del mundo es una manifestación del mundo tal y como es. Este se ofrece siempre en situaciones en las que inevitablemente estamos envueltos. A esta característica, por la que cada situación se presenta como una totalidad cualitativa, se refiere el holismo de Dewey, que en otros momentos hemos mencionado. Se trata de que la experiencia vivida se presenta como una cualidad en la que sólo el pensamiento abstracto puede separar y aislar lo que en la realidad se presenta como una totalidad irrepetible. Por ello, la inteligencia no pretende la captación cognitiva de lo vivido. Esta inteligencia es un instrumento al servicio de la experiencia, pero no puede pretender leer o agotar la experiencia vivida. Dewey encuentra en ello la base ontológica para el rechazo epistemológico del intelectualismo, tal y como caracterizamos anteriormente.

El empeño de Dewey de forjar una nueva metafísica que establezca una relación diferente entre apariencia y ser queda atestiguada por el artículo titulado “Appearing and Appearance”. Sin entrar en un contenido pormenorizado del mismo, que no haría sino reiterar lo ya señalado a propósito de la teoría de la inteligencia, basta con señalar que lo que

---

<sup>11</sup> Kestenbaum (1977) ha hecho de esta tesis el eje de su interpretación de Dewey. El mundo es tenido o vivido a través del hábito, al que Kestenbaum concede un significado ontológico. El hábito es entendido como “intencionalidad pre-objetiva”. En este sentido, el reconocimiento por parte de Dewey de que el juicio predicativo no puede ser separado del pre-reflexivo, permite hacer a Kestenbaum una lectura fenomenológica de su obra. Así, sitúa a Dewey en la línea de pensamiento de Husserl y, sobre todo, de Merleau Ponty.

Dewey pretende explicar el falso mecanismo por el que se ha opuesto la apariencia a lo real, por el que lo aparente ha venido a ser como una forma disminuida de ser. Las apariencias no lo son en sí mismas, sino que son también función del proceso de investigación. Son apariencias no por sí mismas, sino como formando parte de una totalidad que representan o manifiestan. Su tesis es, entonces, que al mostrarse las cosas aparecen como totalidades cualitativas que, en función de los intereses de los procesos de investigación en los que nos hallamos envueltos, resultarán ser signos de posteriores usos enmarcados siempre en un proceso temporal. Lo que no es aparente no es sino un momento intermedio que culminará con la experiencia de otros objetos perceptibles o aparentes. En todo caso, Dewey ha querido con ello señalar la continuidad entre lo aparente y lo que no lo es, rechazando las teorías que lo presentan como discontinuos, cuando no opuestos.

La inmediatez cualitativa supone, frente a la metafísica tradicional, no sólo la continuidad entre la apariencia y el ser, sino también entre lo prerreflexivo y lo racional, entre lo afectivo y lo cognitivo. Ya en el capítulo cuarto se ha hecho mención del proceso histórico de eliminación de las cualidades del ámbito científico, mostrándose en ello el carácter relacional y abstracto de la ciencia. Es necesario, en este punto, reseñar la recuperación de la realidad existencial de dichas cualidades, el situarlas ontológicamente en un mismo plano. Las cualidades terciarias son tan cualidades de las cosas como las secundarias o las primarias, y tan reales como las mensurables cuantitativamente. Las cosas son, para Dewey, malas o dañinas en la misma medida en que son agradables, frías, o poseen tal determinación espacio temporal.

Si reconocemos que todas las cualidades directamente poseídas en la experiencia consciente, aparte del uso hecho de ellas, atestiguan que la naturaleza se caracteriza por la presencia inmediata y la finalidad, hay razón para reconocer, sin falsear los datos, que el uso y el goce de las cosas es natural, o es propio de las cosas tanto como de nosotros. Las cosas son bellas y feas, amables y odiosas, oscuras y luminosas, atractivas y repulsivas. Nuestra agitación y estremecimiento son tan suyos como su longitud, latitud y profundidad. (EN:92)

Esta es la "democracia ontológica" que Dewey preconiza y que pretende acabar con la jerarquización de realidades. Ya vimos, en este sentido, cómo los caracteres de indeterminación y problematicidad de las situaciones eran rasgos reales, rasgos de las situaciones. Por otro lado, ya hemos enunciado también la primacía ontológica del sentido común sobre la ciencia. Es el sentido común el ámbito donde se nos desvela lo existente en tanto que tal en sus aspectos relacional, concreto, situacional, y, en definitiva, cualitativo. Se trata de un cambio en el significado de lo real, cambio que es consecuencia de la diferente perspectiva filosófica en la que Dewey se sitúa. El cambio de la epistemología a una filosofía que ya no parte del conocimiento sino de la acción supone una diferente interpretación del mundo. Bajo la égida de la filosofía epistemológica la "Realidad" se convirtió en algo trascendente, en una esfera que estaba más allá de la experiencia humana, haciendo de la que tiene el hombre común algo insignificante. Recuperar esta experiencia exige la superación del dualismo tradicionalmente establecido entre las creencias como algo subjetivo y la existencia como lo objetivo. La filosofía occidental ha desechado y despreciado la vida del hombre común desacreditando las creencias. Lo tentativo, lo fragmentario, lo incompleto ha sido subordinado a una realidad objetiva, universal, completa, a una realidad ya terminada fija-

da o preparada que absorbe y traga las creencias. Dewey señala cómo todas las corrientes filosóficas han compartido la subordinación a una interpretación de la realidad en la que ésta aparece vinculada al ideal de un universo puro, de objetos cognicionales, de elementos fijos en relaciones fijas”:

Han identificado la realidad con algo que conecta monopolísticamente con un conocimiento desapasionado, con creencias purgadas de toda referencia, origen o mirada personal. (MW 3:86)

Sólo sobre la base de una interpretación de la realidad como algo uniforme, inmutable, sin matices, fija, se puede entender que los factores ligados al organismo y al individuo puedan haber sido considerados como elementos distorsionantes de la realidad. Así que el conocimiento de la verdadera realidad se estimó que debía ser algo desapasionado, sin creencias:

...mientras la otra parte debería ser referida a las creencias consideradas como meras apariencias, subjetivas, impresiones o efectos en la conciencia. (MW 3:87)

La recuperación de la objetividad de la experiencia ordinaria, de las cualidades inmediatas, pasa por la rehabilitación de las creencias. Esto es lo que quiere poner de relieve con el análisis que Dewey realiza de las creencias, y de su conexión con la objetividad en el artículo “Beliefs and existences”, al que ya hicimos mención en el apartado anterior. Allí señala:

Crear es adscribir valores, imputar significado, asignar importancia. La colección e interacción de estas apreciaciones y afirmaciones es el mundo del hombre común; esto es, del hombre como individuo y no como un ser profesional o de una clase especial. Por esto, las cosas son caracteres, no meras entidades; ellas se comportan y responden y provocan. (MW 3:83)

Esto es, que las creencias no son forjadas arbitrariamente, no son un resultado meramente subjetivo. Por las mismas razones por la que Dewey señala que las cosas no son entidades, sino que tienen caracteres que atraen y repelen, que ayudan o estorban, etc. El mundo humano, el mundo de las convicciones forjadas en el seno de una comunidad, es un mundo que tiene “presencia y transfiguración” (MW 3:13). Creencia y existencia se coimplican mutuamente. De ahí el doble carácter que tienen las creencias: de un lado, tienen que ver con seres que sufren y disfrutan, y de otro, tienen que ver con el significado de las cosas. Esta nueva manera de entender las creencias es, en buena medida, fruto de la evolución general en el campo del conocimiento que ha hecho inviable la concepción anterior. El cambio en los procedimientos y los resultados de la ciencia y del conocimiento humanos conllevan una concepción diferente del conocimiento y, por tanto, de su relación con la existencia y las creencias. El procedimiento científico de la investigación pone de manifiesto que no es sino una sistematización, un arte deliberado y refinado del modo en que los seres humanos han producido, de manera más cruda y bruta, sus creencias, y de la manera en que han examinado y se han esforzado en sus intereses. Las creencias directas funcionan como hipótesis de partida del trabajo de investigación, reapareciendo posteriormente en el proce-

so de experimentación. Lo que Dewey pretende sostener es que las creencias son un ingrediente genuino de la realidad. Liberar la investigación del ámbito de lo subjetivo es tomar las creencias como un elemento real. Se trata de que si el conocimiento ya no es el desvelamiento de la realidad sino una acción destinada a la transformación, entonces las creencias son reales, son puntos, momentos en el desenvolvimiento de la inteligencia. Aceptar como realidades las creencias no es sino señalar que la realidad no es cerrada, que está abierta, que puede ser transformada. Dewey está sacando las consecuencias de su teoría de la acción, está mostrando los rasgos ontológicos de un mundo donde entendemos que las creencias del hombre común no son convicciones erróneas frente a la verdad desvelada por una ciencia que refleja el mundo de lo real. Si las creencias forman parte del proceso de investigación, si este proceso, a su vez, no es algo mental ni meramente subjetivo sino objetivo, entonces la realidad ha de pensarse fragmentariamente, contingentemente. El siguiente texto lo pone de manifiesto:

Una vez que se cree que las creencias mismas son tan reales como cualquier otra cosa puede serlo, nosotros tenemos un mundo en el que la incertidumbre y la duda realmente existen, en el cual las actitudes personales y las respuestas son ambas reales en su propia existencia distintiva, y como el único medio en el que un factor aún indeterminado de la realidad toma forma, significado, valor, verdad. (MW 3:95)

Pero no sólo por el método. También las conclusiones de la ciencia apuntan a la rehabilitación de las creencias, a la interpretación del conocimiento como un crecimiento humano y práctico a partir de las creencias.

Por otra parte, esta rehabilitación de las creencias supone la reintegración de lo afectivo en lo cognitivo, la recuperación para el ámbito de la objetividad de los sentimientos, preferencias y voliciones. Es esta la conclusión del análisis de Dewey:

Te he sugerido la concepción ingenua de la relación entre creencias y realidades: que las creencias son, sin ninguna duda, reales, manifestando la realidad a su modo, esto es, modificando y formando la realidad de las otras cosas, de modo que conecta las pasiones, preferencias y afecciones, las necesidades y esfuerzos de las vidas personales con los valores. Los caracteres adscritos a las cosas, por tanto, llegan a ser valores del conocimiento humano y respuesta a su interacción. (MW 3:97)

Si, en capítulos anteriores, defendimos que la posición de Dewey era de un realismo ingenuo, tenemos ahora que ratificar que, ciertamente, estamos ante una ontología que "comienza y acaba con la radical credulidad de todo conocimiento". Se trataría de un realismo ingenuo y pluralista, pues, como el mismo Dewey señala, no se trata de desacreditar lo que tradicionalmente se ha entendido como realidad, sino de señalar que es tan real como lo que ha pasado por no serlo. Se trata de cambiar el concepto de lo real pero para ampliarlo:

"El empirista radical, el humanista, el pragmatista, llámale como quieras, no cree en menos sino en más realidades que el filósofo ortodoxo" (MW 3:97)

## 2.2. La temporalidad

Aunque Dewey menciona en numerosas ocasiones que una errónea conceptualización de la temporalidad está en la base de la filosofía y la metafísica que hemos califica-

do como sustancialista, son pocas las ocasiones donde aborda este rasgo de la nueva caracterización que propone para su nueva ontología. Es quizá en "Time and Individuality" donde expone de manera más clara la cuestión. Allí comienza por constatar que la vida es incierta, cambiante, imprevista; todas ellas características asociadas con el tiempo. Todo acaba por desaparecer, pero los hombres se niegan a aceptar que ésta sea la última palabra sobre el mundo, desean salvar la incertidumbre del cambio. De este modo se explica que la filosofía clásica buscara por encima y más allá del reino de las cosas el reino de lo permanente, lo completo, lo perfecto, y que los filósofos y la metafísica hayan entendido lo últimamente real como fijo e inmutable. Dewey se desmarca de todas las filosofías anteriores, tanto antiguas como modernas, por no haber realizado una correcta consideración del tiempo. Según Dewey no es sino hasta finales del siglo XIX, con H. Bergson y W. James, cuando la subordinación del tiempo y del cambio ha sido modificada. Dewey comparte el rechazo de este último tanto a idealistas como a materialistas, puesto que "ambos mantenían un universo cerrado en que no hay espacio para la novedad y para la aventura" (LW 14:101). En ambos casos, el individuo no es sino una parte de una totalidad por la que viene determinada. El reto que afronta es el de pensar la temporalidad en conexión con lo individual, dando a lo individual una dimensión real y verdadera, no anulándolo en la totalidad a la que, ciertamente, y de manera indisoluble pertenece. La idea central en el artículo es la fusión de tiempo e individualidad, que Dewey pretende mostrar como un rasgo de lo real. Dewey se expresa al respecto con total claridad:

Sólo una filosofía del pluralismo, de la genuina indeterminación, y del cambio, que es real e intrínseco, da significado a la individualidad. Sólo esto justifica la lucha en la actividad creativa y da oportunidad para la emergencia de lo genuinamente nuevo. (LW 14:101)

Sólo es posible pensar al individuo y su creatividad en una realidad en la que el tiempo y el cambio sean verdaderos, en que las novedades y la emergencia de lo nuevo sean rasgos de la existencia misma<sup>12</sup>. Se trata de afirmar que lo real es proceso, de reivindicar a Heráclito pero superándolo, por cuanto éste aún afirmaba la existencia de un orden fijo. El tiempo no es algo que le rodee a uno externamente, sino que está en el corazón mismo de la existencia. Aún cuando pudiera parecer que la temporalidad e historicidad es algo exclusivo del ser humano, Dewey afirma que es una marca de todas las cosas, incluyendo los elementos atómicos a los que la individualidad puede ser atribuida. Así lo ha puesto de manifiesto toda la ciencia contemporánea; es el rasgo que Einstein, Heisenberg, etc., han puesto de relieve en sus teorías frente a las de Newton y la física clásica, que consideraban el tiempo como algo externo, como una medida del movimiento y del espacio. El creciente reconocimiento de que los objetos físicos son puramente relacionales, de la naturaleza estadística de las leyes físicas y del principio de incertidumbre, llevan a una conclusión:

La conclusión terminante es que la individualidad humana sólo puede ser entendida como una realidad fundamental en tanto que el tiempo físico individual no sea

---

<sup>12</sup> La necesidad de una ontología de la temporalidad para mostrar que la acción es posible, real y significativa, es apoyada por Alexander (1987), p. 102.

simplemente una medida de cambios predeterminados en posiciones mutuas, sino algo que forma parte de su ser. Las leyes no "gobiernan" la actividad de los individuos. Son una formulación de las distribuciones de frecuencia del comportamiento de gran número de individuos comprometidos en interacciones con otros. (LW 14:107-108)

Dewey juzga como una de las cuestiones más fundamentales de la filosofía responder a la pregunta sobre si los cambios del mundo son redistribuciones externas de lo que previamente existía, o son cambios genuinos cualitativos. Si aceptamos la vinculación del tiempo con la individualidad, no puede haber una redistribución de lo que existió antes. Dewey defiende la tesis de que "ocurren transformaciones genuinas". Lo que se está rechazando es que el desarrollo sea un proceso de desenvolvimiento de cualidades intrínsecas de las cosas que estuvieran implícitas o latentes. Pensarlo así supone denegar la realidad del cambio. Se trata de reivindicar la categoría de potencia desde una perspectiva que difiere de la aristotélica, en cuanto que ésta se encontraba vinculada a una metafísica sustancialista. Dewey pone el concepto de potencia al servicio de una ontología contingentista y emergentista. La potencia ya no está vinculada a unos fines fijados que el individuo tiene que actualizar a través de su esfuerzo. La potencia sólo puede ser determinada a posteriori en virtud de la interacción en la que ha entrado y que, por tanto, la ha constituido. La potencialidad indica tanto una cierta limitación, que proviene del hecho de que no todas las interacciones son posibles, como el rechazo a la idea de que los cambios o novedades provengan desde el vacío o desde la nada. La indeterminación de la potencialidad viene dada porque las nuevas interacciones abren nuevas posibilidades, que llaman a nuevos modos de comportamiento que van siendo progresivamente abiertos. Naturalmente que hay potencialidades no actualizadas, puesto que cada actualización dependerá de la transacción en la que entre, de manera que el individuo es lo que es en función de la trayectoria de su historia. La individualidad es la singularidad de la historia, no algo dado al comienzo que sólo tiene que desarrollarse. De ahí que cada existencia individual sea necesariamente contingente, puesto que no hay necesidad alguna de que dicha potencialidad se actualice. Cada cosa que es traída a la actualidad abre, a su vez, un nuevo abanico de posibles interacciones, de nuevas posibles consecuencias que establecen un marco indefinido de potencialidades:

Por esto la potencialidad implica no solamente diversidad sino una diversificación que se incrementa progresivamente de una cosa específica en una particular dirección. Tan lejos está esto de denotar una fuerza causal inmanente dentro de algo homogéneo y conduciéndolo a cambiar. (MW 8:11)

La fusión de individualidad y temporalidad se pone de manifiesto en la radical contingencia que caracteriza la existencia. "La respuesta del individuo no puede ser predicha desde su pasado o desde la naturaleza de las circunstancias, excepto como probabilidad" (LW 14:111). Por ello podemos decir que el tiempo es real, que la individualidad existe. Este carácter temporal refleja lo más profundo de la existencia. Es la fuente y la condición de nuestra vida, lo que explica nuestros afanes y esfuerzos, nuestros sentimientos, nuestras alegrías. No es sólo un rasgo de lo real que nos muestra nuestra experiencia, es un rasgo de lo existente desde el que se hace real y verdadera nuestra acción. En un texto que recuerda por su contenido al Heidegger de *Ser y Tiempo*, Dewey afirma que la radical temporalidad de lo existente es el misterio del mundo, su carácter más definitorio y explicativo:

El misterio es que el mundo es como es -un misterio que es la fuente de desarrollo a la vez creativo y degenerativo. La contingencia de todo dentro de lo que el tiempo se introduce es la fuente del pathos, comedia y tragedia. El tiempo genuino, si existe como algo más que la medida del movimiento en el espacio, es uno con la existencia de los individuos como individuos, con lo creativo, con la ocurrencia de novedades impredecibles. (LW 14:112)

Se trata del misterio de que el mundo, de que cada individuo, es lo que es. Esto quiere decir no cómo tiene que ser, ni cómo necesariamente ha tenido que ser o hacerse, sino lo que es. Podría, ciertamente, ser de otra manera, de otros muchos modos. Somos, como todo cuanto existe, contingentes. Podríamos no ser, o ser de otro modo. Las cosas, y de igual modo el mundo en general, no tienen otra explicación que su misma existencia. No podemos ir a otro nivel de realidad o de existencia para poder explicárnoslo como efectivamente han hecho las metafísicas anteriores. Las cosas son lo que son. Este es el misterio de la existencia que hace brillar en su plenitud el individuo contingente. Negar esta caracterización del mundo y de la existencia es negar al individuo en su verdadera realidad, quitarle poder o potencia, encerrarlo en la rutina y en la repetición, reducirlo al nivel del mecanismo, hacerle perder su genuina individualidad.

### 2.3. La crítica al concepto de causalidad

En realidad, no es posible exponer adecuadamente la concepción de Dewey sobre la temporalidad sin referirse a la manera en que entiende la noción de causa. La constitución de la ontología emergentista que intentamos caracterizar pasa por la crítica y renovación de la idea de causa. Dewey rechaza tanto la hipostatización de las causas antecedentes, como la subordinación de lo anterior a lo posterior. En un caso, el materialismo y en el otro, el idealismo. El materialista otorga una realidad inferior a aquello que es aprendido a través de la experiencia en nombre de una superior excelencia metafísica de algo que no es sino un constructo mental. Lo directamente conocido no tiene sino un carácter derivado de una realidad más verdadera denominada causa. Para el idealista la cuestión es la contraria. La realidad de la primera forma es simplemente la apariencia. Cuanto más primitiva es una forma, menor es su realidad. Lo que está desarrollado en la última forma está incluida en la primera. Si lo último es lo real, lo anterior no son sino pobres excusas.

Para Dewey, uno y otro son simplemente límites dentro de los cuales se define un proceso. Lo que hay es un todo completo. La aplicación del método evolutivo significa que no nos deja ante un mero instinto animal o un imperativo categórico espiritual. Nos revela que se encuentran en un proceso en que tanto el instinto animal como el sentido del deber tienen su lugar. Nos pone ante una totalidad concreta. Uno y otro son factores que no deben ser mirados de manera aislada. Esto es, la causa es antecedente sólo en cuanto la miramos desde el proceso del que forma parte y, de la misma manera, podemos considerar lo consecuente. Lo que Dewey quiere subrayar con ello es el carácter de continuidad y procesualidad de la realidad. Ello no significa que no se puedan realizar distinciones, sino que no se debe tomar como una distinción entre grados y clases de realidad. Entre los átomos y el espíritu no estamos ante dos grados de realidad uno superior al otro. Ninguna de las dos realidades podrían interpretarse como reductibles a la otra. Dewey es claro: "lo posterior no



se resuelve nunca íntegramente en lo anterior". Causa y efecto están al mismo nivel desde el punto de vista metafísico, ambos no son sino elementos de un proceso temporal histórico.

Lo que Dewey pretende mostrar es que la distinción entre lo inanimado y lo animado, así como la que se produce entre lo animado y lo espiritual, no supone hablar de distintos niveles de realidad, de distintas clases de ser, unas superiores a las otras. Se trata, más bien, de una "distinción de niveles crecientes de complejidad e intimidad de la interacción entre eventos naturales" (EN, 216). Así, si utilizamos la palabra físico para referirnos a lo inanimado, podemos designar como psico-físico a ese otro nivel en el que lo físico ha adquirido nuevas cualidades y propiedades en virtud de su mayor grado de organización. En los seres vivos las distintas partes se ajustan las unas a las otras para permitir el dinamismo y funcionamiento del todo del que son miembros. En el caso de lo espiritual las interacciones alcanzan el nivel del lenguaje y la comunicación. Lo espiritual no designa una esencia mientras la materia representa lo existente. Lo espiritual es tanto una propiedad de lo existente como cualquier otro de los acontecimientos naturales. Para Dewey, la dependencia de la vida y del espíritu de la materia es de carácter instrumental. De lo que se trata es de mostrar que no hay ruptura entre lo psicofísico y lo espiritual. Lo que caracteriza a este tercer campo es la participación, la comunicación.

Dewey rechaza que la distinción entre los tres niveles, físico, psicofísico y espiritual remitan a un orden causal. Las explicaciones tanto mecanicistas como teleológicas fallan por cuanto suponen un orden causal, orden que es necesario postular una vez que se ha abierto el hueco entre lo material y lo espiritual. Para Dewey la mente surge "de", "en" y "desde" la materia, siempre y cuando esto no se entienda en un sentido causal clásico. Las metáforas y comparaciones que establece muestran con claridad que Dewey lo entiende como un proceso histórico, un proceso natural de crecimiento. La relación entre el niño y el adulto, lo mismo que la que existe entre el suelo y la planta, le sirve de modelo para explicar su posición. Sería incorrecto decir que el adulto es causado por el infante o la planta por el suelo. El infante no es exclusivamente por y para el adulto. Si no es una versión del adulto en su estado menor, y dotado, por tanto, de una realidad inferior, tampoco el adulto es, visto desde el otro lado, un mero desenvolverse de lo que ya estaba antes. Se trata de un desarrollo natural en el que, obviamente, lo posterior no sería lo que es sino por la existencia de lo anterior, y donde lo posterior utiliza lo anterior con lo cual necesariamente tiene que contar para su propio desenvolvimiento.

Puesto que la mente emerge desde la materia su vinculación con la misma no necesita ser explicada. El problema de la adaptación sólo es posible si previamente se ha supuesto que haya ruptura y separación. De ahí que carezca de sentido hablar de correspondencia con la realidad, con lo exterior. La mente es ella misma externa, realidad. El mundo es materia para el conocimiento a causa de que la mente se ha desarrollado en el mundo. Para Dewey, el problema de cómo una mente conoce cosas externas es de todo punto comparable al de cómo un animal come cosas externas. En definitiva, lo que rechaza es que podamos hablar de externo e interno. Más bien, lo que hay son actividades que envuelven distintos tipos de factores:

La actividad llamada "orgánica" no es simplemente el resultado de estructuras internas; es una integración de conexiones orgánicas y ambientales. (EN, 230)

De ahí que Dewey utilice la expresión "body-mind" para referirse a esa totalidad emergente que resulta a todas luces inexplicable, tanto desde una espiritualidad o una conciencia desencarnada como desde un cuerpo, de una materia inerte. "Body-mind" es, entonces espíritu encarnado o cuerpo espiritualizado, queriendo designar esa realidad natural que, partiendo de sus bases biológicas, pueda, a través de los mecanismos generales que explican el funcionamiento de la vida, ser también ella misma explicada. Es una totalidad funcional que sólo es comprensible desde su integración e interrelación con el medio. La expresión espíritu encarnado lo que hace es designar una realidad que emerge con nuevas propiedades. El cuerpo hace referencia a la continuidad, tanto con lo animado como con lo inanimado, mientras que la mente designa lo diferencial, las características que emergen cuando el cuerpo está comprometido en una situación más amplia, más compleja.

#### 2.4. La comunicación.

Remover los supuestos ontológicos de la metafísica sustancialista tenía como objeto la formulación de una nueva metafísica, de unos nuevos supuestos desde los que hacer plausible la acción transformadora y creativa del individuo. La inmediatez cualitativa, la temporalidad y el nuevo concepto de causa se funden en el naturalismo emergentista de Dewey. En la medida en que se sostuvo que lo cualitativo no forma parte de la ciencia y que ésta es la que nos desvela lo real, se entendió que lo existente no era cualitativo, quedando relegado lo psíquico al ámbito de lo no real, de lo subjetivo. La acaparación por parte de la ciencia natural de ámbito de lo real, con la tesis subyacente de la superioridad de las causas sobre los efectos, ha sido la responsable de la falsa división entre lo material y lo espiritual. Frente a ello, el concepto de emergencia es la clave de la continuidad entre la cultura y la naturaleza, entre experiencia y realidad, y pone las bases de la teoría de la comunicación y de la significación, que constituyen la culminación de la metafísica de Dewey. Lo que muestra es que los significados, lo espiritual, emerge mediante un proceso natural de crecimiento. No hay nada ajeno a la naturaleza en la aparición del lenguaje, de lo significativo y espiritual. Si en el apartado anterior hemos estado viendo el nuevo concepto de causalidad como crecimiento natural y como emergencia, distanciándose de este modo del idealismo y del materialismo, es necesario ahora precisar de qué manera dicho concepto de causalidad permite explicar la aparición de lo espiritual, el lenguaje y la comunicación.

Con la comunicación estamos ante un rasgo desvelador de la novedad que representa la posición ontológica de Dewey. Frente a buena parte de la filosofía tradicional, Dewey ha pretendido mostrar que no es el lenguaje el que funda el mundo, sino los rasgos del mundo los que hacen posible el lenguaje y la comunicación. De otro modo, Dewey está pensando qué clase de mundo es éste donde el lenguaje y la comunicación son posibles. Sleeper lo ha recogido así al decir que "el error de la metafísica clásica es que derivó el sentido y esencia de las cosas a partir de la estructura de la gramática". Para Dewey se trataría, por el contrario, de pensar la estructura del discurso a partir de las estructuras, relaciones y propiedades de las cosas. A pesar de las evidentes similitudes que la posición de Dewey tiene con Wittgenstein y Austin respecto del lenguaje, Sleeper señala que su perspectiva es diferente:

Lejos de la perspectiva de Dewey, estas aproximaciones se contemplan desde el hábito clásico de pensar que la gramática controla nuestro modo de conocer las cosas,

como opuesto a ver que es nuestro modo de conocer las cosas la que debería controlar nuestra gramática. En lugar de derivar su ontología de las formas del discurso, Dewey deriva sus formas del discurso de su ontología<sup>14</sup>.

Esto es, Dewey propone la tesis de que el lenguaje y la significación son posibles sólo desde una determinada manera de entender el mundo y la realidad. Esta idea se sustentará en demostrar que “las formas del razonamiento son derivadas de la práctica de la comunicación”, y no al revés, como ha solido ser usual. Esto no significa que Dewey niegue importancia y trascendencia al lenguaje y la comunicación. Antes al contrario, Dewey hace de ambos un punto central de su metafísica, tal y como queda reflejado en las expresiones en las que hace referencia a ellos:

De todas las “cosas” es la comunicación la más maravillosa.. Cuando ocurre todos los acontecimientos son sujetos a reconsideración y revisión.. Los acontecimientos se tornan objetos con significados, pueden ser referidos a cosas lejanas o no existentes y pueden ser operativos. (EN, 39)

Dewey justifica así la trascendencia que se ha solido otorgar a la comunicación. Los filósofos trascendentalistas señalaron, correctamente, que era por el lenguaje por lo que los seres humanos se diferenciaban de los animales, pero se equivocaron al trascendentalizar el lenguaje, identificando el logos con la mente sobre una base sobrenatural. Esto es, separaron lo físico de lo racional. Pero tampoco los empiristas acertaron con el lenguaje, puesto que lo consideraron como un simple medio de expresión de ideas o estados previamente establecidos. En este sentido, Dewey rechaza el considerar que el pensamiento interno y el soliloquio antecedan a la conversación con otros. Antes bien, el pensamiento resulta ser una interiorización de la comunicación social. Dewey rechaza tanto que el lenguaje sea la expresión de un pensamiento antecedente como que sea capaz de crear la realidad. Más bien, el lenguaje la recrea transformando las situaciones en algo nuevo, tanto respecto de las personas como de las cosas, que adquieren nuevos significados en la medida en que son puestas en relación con otras cosas u órdenes de cosas. Al intentar mostrar que son los rasgos del mundo los que hacen posible el lenguaje y la significación, Dewey sitúa el lenguaje en un contexto social y existencial. La comunicación y el lenguaje existen porque los seres humanos son copartícipes en una realidad. Se opone pues, de esta manera, también a algunos de los enfoques más recientes sobre el lenguaje. No se trata de que al hablar presuponamos un ideal de comunicabilidad no distorsionada (Habermas, Apel, etc.), sino que el lenguaje nace ya de suyo en una situación en la que los participante interactúan entre sí sobre la base de propósitos e intereses forjados comunmente. Frente al ideal contrafáctico lingüístico, Dewey propone que el lenguaje es producto de una situación existencial determinada. Sólo hay comunicación si hay acuerdo y coparticipación, pero éste lo es sobre un proyecto, unos propósitos generados existencialmente en común.

Ya hemos señalado que, para Dewey, nada existe en absoluta pasividad. Cada cosa que existe está interactuando con otras. Pero lo distintivo de la asociación humana es que

---

<sup>14</sup> Sleeper (1986) p 119.

“transforma la sucesión y coexistencia en participación” (EN, 146). El análisis de Dewey sobre la comunicación, el lenguaje, las señales, etc., está realizado desde la perspectiva de la acción de la que emergen. Los sonidos se transforman en lenguaje en el seno de la acción humana, en el seno de la actividad propositiva, de la actividad que actúa mirando a las consecuencias. Los sonidos “se volvieron lenguaje cuando se usaron dentro de un contexto de mutua ayuda y dirección” (EN, 147). Sus análisis ponen de manifiesto la emergencia del lenguaje desde la actividad orgánica. Mientras que en los animales la actividad es egocéntrica, puesto que las respuestas de éstos son siempre “estímulos directos sobre un mecanismo preformado”, en los seres humanos la acción es participativa, puede adoptar el punto de vista del otro y actuar en consecuencia. De este modo, no reacciona frente a la cosa desde su punto de vista, sino también desde el punto de vista del otro. No es el lenguaje el que dirige desde fuera la acción y el que hace posible la participación. Antes al contrario, es sobre la base de la participación, de la acción orgánica concertada, como se hace posible la comunicación. Ésta, ciertamente, no se limita a dejar las cosas como están, sino que eleva los objetos a otro nivel, mediante la creación de significados:

El meollo del lenguaje no es la “expresión” de algo anterior, ni mucho menos la expresión de un pensamiento previo. Es una comunicación, es el establecer la cooperación en una actividad en que hay partícipes y en que la actividad de cada cual está modificada y regulada por la participación. No entender es no ponerse de acuerdo en la acción. (EN, 149)

Y análogamente:

Comprender es anticipar juntamente, es hacer una referencia recíproca que al efectuarla trae consigo el participar en una empresa común, que incluye a ambos. (EN, 149)

De acuerdo con los postulados generales ya vistos de Dewey sobre lenguaje, los significados no podían ser la captación de una realidad antecedente ni podía, si queríamos que la acción fuera real y verdadera, ser una mera creación subjetiva de la mente. El espacio del pragmatismo es el de la acción abierta, pública. Es la acción social cooperativa la que establece las bases de la comunicación humanas. Esta acción no es tampoco la acción de un sujeto, de un espíritu, que se sitúa más allá de la corporeidad. Por el contrario, lo que Dewey está defendiendo es el encarnamiento corpóreo de la significatividad. Las significaciones emergen sobre el espacio de la corporeidad y materialidad compartidas. El antiesencialismo de Dewey, el rechazo de lo que en otros lugares hemos denominado “pensamiento aparte”, su inmanentismo y antitrascendentalismo se dejan ver en su concepción de la comunicación, de la que hace un carácter central de su metafísica. La comunicación debe ser entendida no como una oposición a la naturaleza sino como una transformación de la misma. La cuestión es explicar cómo la comunicación utiliza y transforma las estructuras biológicas de modo que algo nuevo aparece en el mundo. Alexander nos recuerda que hay dos eventos que son especialmente significativos desde esta perspectiva<sup>11</sup>. De un lado, la apropiación del cuerpo y sus capacidades bajo la relación fin medio. De otro, la capacidad de

---

<sup>11</sup> Alexander (1987) pp 144-145.

regular la acción mediante la participación simbólica. Respecto de lo primero, basta con volver a recordar que, para Dewey tanto el llanto como el gesto no son la expresión de una emoción antecedente, sino medios para la consecución de determinados propósitos influyendo en el otro. Por ello, los gestos suponen una anticipación de la conducta de los otros. Es por lo que se dice que la actividad orgánica está ya desde el inicio mediada por la presencia del otro y es, en el caso del ser humano, social y participativa. Es de ahí, de la participación, que surge por la necesidad de regular la acción, de compartir fines y propósitos, de donde emerge la comunicación. La anticipación de consecuencias que tiene en su raíz la relación fin medio es hecha posible por la estructura orgánica. La liberación de las manos, ligada a los procesos de cerebración y telencefalización, es la que lo permite. La previsión del futuro, su anticipación, aparece así como enraizada en la estructura orgánica del ser humano. Todos los seres están temporalmente constituidos, pero es característico del ser humano la capacidad de actuar en función de ello. La acción humana, caracterizada por su proyección hacia el futuro, por la mirada puesta en las consecuencias, está enraizada en la estructura biológica y corporal que, a través de ésta, se vuelve participativa, comunicativa, significativa y, en el máximo escalafón, artística:

Si la simple existencia de sonidos de estos géneros constituyese un lenguaje, podría los animales inferiores conversar más sutilmente y de corrido que el hombre. Pero sólo se volvieron lenguaje cuando se usaron dentro de un contexto de mutua ayuda y dirección. Estas últimas son lo único de primera importancia cuando se considera la transformación de los gritos y los gestos orgánicos en nombres de cosas con significación, o el origen del lenguaje. (EN, 147)

Los actos no lo son de un organismo sino que son, a partir del gesto, medios de comunicación que surgen como producto de la necesidad de coordinación mutua<sup>15</sup>. El acto es siempre, desde esta perspectiva, compartido. Del mismo modo, el significado de un símbolo no radica en su capacidad de apelar a un objeto, sino como Alexander ha señalado:

Permanece en la capacidad para coordinar la acción hacia un fin emprendido en común. Sintáctica y semántica existen a causa de su valor pragmático<sup>16</sup>.

Por ello, para Dewey, el significado no es algo subjetivo, mental. "Es primariamente una propiedad de la conducta y secundariamente una propiedad de los objetos" (EN, 150). El significado es una construcción social sin que ello tenga por qué significar arbitrariedad. Tiene un componente social y objetivo, incluyendo siempre algo común entre las personas y un objeto. "Personas y cosas son medios en común para consecuencias compartidas". Así que un significado es una pretensión compartida, un intento que no es personal o privado, sino que significa cooperación común. Los movimientos del otro son sig-

---

<sup>15</sup> Resultarían en este punto especialmente iluminadores los análisis de G.H. Mead. Ya tuvimos ocasión de reseñar en el primer capítulo de nuestro trabajo que Mead añade precisión y rigor a los análisis de Dewey y es justo en este punto donde ello se pone de relieve. El análisis de la obra de Mead aporta claridad sobre la posición metafísica de Dewey mostrando con mayor precisión el origen de la socialidad, del lenguaje y del significado a partir de la corporeidad.

<sup>16</sup> Alexander (1987) p 156.

nos de cooperación o de rehusar el proyecto. De esta manera, la cosa deja de ser una existencia bruta para tornarse el medio por el que se consiguen realizar determinadas consecuencias. Lo que una cosa significa es la potencia, el poder que tiene de servir a determinadas finalidades. En todo caso, lo destacable es que para Dewey los significados son objetivos porque son modos de interacción natural. Tales interacciones, aunque primariamente se dan entre los seres orgánicos, se vuelven “encarnaciones de reglas de acción social”, por lo que adquieren significación en función de las consecuencias que de ella se siguen:

Nos interesan ciertas consecuencias de la interacción de las cosas; estas consecuencias no son simplemente físicas; acaban por formar parte de la acción y del destino humano. (EN, 159)

La novedad, lo que distingue y diferencia la perspectiva ontológica pragmatista de otras no es sólo la precedencia de la acción sobre el lenguaje y la comunicación. Si es la acción establecida de manera común la que da origen al entendimiento y la comunicación, aquélla es a su vez posible, para Dewey, sólo en la medida en que está incorporada en el seno de una ontología emergentista y transformacional. Sleeper lo entiende también así cuando señala que el punto central de Dewey “no es sólo que el lenguaje es instrumental a la acción, en lo que está de acuerdo con Lotze, los idealistas kantianos y los seguidores de Wittgenstein, sino que el instrumento es existencial”<sup>17</sup>:

Decir que la transformación de gestos y llantos en nombres, en cosas con significado, es el origen del lenguaje es insistir en que todo discurso es transformacional. Es insistir en una ontología transformacional en la que el discurso significativo es contingente<sup>18</sup>.

El lenguaje, que emerge desde la acción colectiva, transforma y recrea lo real. No lo crea desde la nada, como si fuera un invento que surge desde cero, pero sí que hace aparecer algo que de otro modo no existiría. Es un aparecer que, siendo producto natural de lo anterior, no queda reducido, sin embargo, a ello.

### 7.3.- *Acción y racionalidad*

#### 3.1. El nuevo concepto de acción: transacción.

Bernstein ha señalado acertadamente KK como uno de los textos más iluminadores sobre las pretensiones y el significado de la metafísica en Dewey. Ciertamente, es en este texto donde con más claridad ha especificado Dewey su manera de entender lo que quiere decir con la expresión naturalismo y, desde nuestro punto de vista, porque es donde con más nitidez ha dibujado las implicaciones ontológicas de su concepto de acción. Dewey precisa en KK que, para él, natural hace alusión a que las acciones, los comportamientos humanos, no pueden ser entendidos a partir de un sujeto u organismo, sino como funciones de situaciones que incluyen tanto al organismo como al medio.

---

<sup>17</sup> Sleeper (1986) p 119.

<sup>18</sup> Ibidem, p 120.

Nuestra posición es simplemente que, puesto que el hombre como un organismo ha evolucionado entre otros organismos, en una evolución llamada "natural", estamos queriendo, de manera hipotética, tratar todos sus comportamientos, incluyendo sus más avanzados conocimientos, como actividades no sólo de él mismo, sino como un proceso de toda situación de organismo y medio, y tomar esta situación total como una que está ante nosotros dentro de lo conocido, tanto como lo está la situación en la que los conocimientos surgen. (KK, LW 16:97)

Dewey quiere expresar esta idea mediante el término transacción. Una teoría transaccional del conocimiento es aquella que elimina la distinción entre observador y observado, que entiende el conocimiento como función de las situaciones, esto es, desde el punto de vista de la acción. Y esto vale también para el análisis de la realidad. Una metafísica naturalista, transaccional por tanto, será, entonces, aquella que interpreta toda realidad en términos contextuales, relacionales, de situación, aquella que establece que no hay realidades separadas. Dewey distingue tres fases en la constitución del concepto de acción que quiere defender, que son las tres maneras de entender la acción que se han ido progresivamente desarrollando a lo largo de la historia, y que corresponden a tres estadios evolutivos del conocimiento humano. La primera de las maneras de entender la acción corresponde a Grecia. En ella la acción se entiende como auto-acción, "donde las cosas son vistas como actuando bajo sus propios poderes" (KK, LW 16:101). Bajo esta perspectiva se entiende que la acción no es sino el desarrollo de algo que estaba constituido previamente en el organismo. La segunda manera de entender la acción sería aquella que surge en la época moderna y a la que Dewey denomina inter-acción, "donde cada cosa está en equilibrio con otra cosa con la que mantiene una interconexión causal". Tal y como mantiene Bernstein, este tipo de acción tiene lugar entre entidades que son ellas mismas permanentes, estables o relativamente fijas. Esto es, son sustancias que, manteniendo cierta entidad, existen en intercambio con otras. En último lugar, estaría la tercera manera de entender la acción que, a juicio de Dewey, ha surgido en el mundo contemporáneo, y que es la que encuentra reflejo en su filosofía. Dewey utiliza para expresar dicha manera de entender la acción el término transacción, que define como

...donde los sistemas de describir y nombrar son empleados para tratar con aspectos y fases de la acción, sin atribución final a "elementos" u otras entidades, esencias, realidades, presumiblemente aisladas o independientes y sin relaciones presumiblemente aisladas o independientes de tales elementos. (KK, LW 16:101-102).

Desde este punto de vista, cada elemento tiene un valor funcional y específico por el papel que juega en la transacción. La diferencia con las anteriores maneras de entender la acción es que lo transaccional es previo, es anterior a cada uno de los elementos. Dewey encuentra ejemplificado su punto de vista en la evolución sufrida por la física. Al primer concepto de acción correspondería la física aristotélica, al segundo la física moderna que Dewey analiza a través de Galileo y Newton. Por último, tendríamos el concepto de naturaleza y de acción que emerge a partir de Einstein, Maxwell y Niels Bohr. También en el ámbito de la biología encuentra Dewey claro reflejo de su concepto de acción. Si la biología se había caracterizado anteriormente por un tratamiento interaccional, Dewey entiende que los nuevos desarrollos de dicha disciplina apuntan a un enfoque que él mismo califica de ecológico

y que anticipan la perspectiva transaccional "ya que hablan de la evolución del hábitat de un organismo tanto como del organismo mismo". La física contemporánea, así como la biología y las ciencias en general señalan cómo las transacciones son un rasgo de todo lo existente y no sólo de la experiencia humana. La Tierra, el universo en general, es visto por Dewey como un sistema autorregulativo de transacciones que evolucionan, que se transforman. Ahora bien, sólo en el caso de la experiencia humana dichas transacciones se tornan significativas.

Dewey dedica una buena parte de su análisis del concepto de transacción a diferenciarlo del de interacción. Precisamente adoptó el término "transacción" en lugar de interacción para indicar la primacía de la vinculación entre organismo y medio ambiente sobre la de su consideración como entidades separadas. Lo propio de lo transaccional, según Dewey, es que no supone que haya dos entidades independientes que vienen a relacionarse. Transacción es el último nivel de análisis en el que ya no se atribuyen las acciones a actores independientes o a elementos actuando independientemente. En el ámbito del conocimiento el análisis transaccional supone la anulación del dualismo sujeto - objeto, cuerpo - mente. El conocimiento ya no puede ser explicado como el encuentro entre dos reinos independientes, uno de los cuales es superior al otro en según qué versión de la interpretación del conocimiento. Ya vimos en la segunda parte del presente trabajo cómo superaba Dewey el dualismo epistemológico. Lo que nos interesa ahora es recalcar la implicación ontológica de dicho análisis. El concepto de transacción es tan válido como descripción de lo que ocurre en el conocimiento como de lo que ocurre en la realidad. Más que un mecanismo que explica el conocimiento, es un rasgo de todo lo real que supone el fin de la vieja metafísica sustancialista que atribuía las acciones a cosas y sustancias. Dewey entiende que acción y cosa no pueden ser diferenciadas. La distinción entre ambas, en todo caso, se establece de manera funcional, provisionalmente, como requisito del proceso de investigación. De este modo, la discriminación entre organismo y medio no corresponde con la naturaleza de las cosas; es posterior ya que ambos sólo existen en tanto que integrados:

La integración es más fundamental que la distinción señalada por la interacción de organismo y ambiente. Esto último indica una parcial desintegración de una integración previa, pero desintegración de naturaleza tan dinámica que tiende (en tanto dure la vida) hacia la reintegración. (LTI, 48)

Del mismo modo que el concepto de interacción quiere superar la clausura en el individuo y en el organismo haciendo depender a éste del medio, el concepto de transacción va más allá, queriendo indicar que ya no podemos atribuir la acción al individuo o al medio, sino que estamos ante un sistema caracterizado por la totalidad y la globalidad:

Se supondrá entonces que el organismo y el medio se nos dan como cosas independientes, y que la interacción es una tercera cosa independiente que interviene al final. De hecho, la distinción es práctica y temporal, y surge del estado de tensión en que es puesto el organismo en un momento dado y en una fase determinada de su actividad vital frente al medio, tal como se da aquí y ahora. Existe, sin duda, un mundo natural independiente del organismo, pero este mundo es medio ambiente sólo cuando entra, directa o indirectamente a formar parte de las funciones vitales. El organismo, por su lado, es una parte del mundo natural más amplio, y existe como organismo únicamente, en conexiones activas con su ambiente. (LTI, 48)



Si el punto de vista interaccional supone, para Dewey, una perspectiva mecanicista de la naturaleza, la perspectiva transaccional supone la afirmación de la apertura, de la contingencia, de la libertad. Puesto que hemos señalado la fusión de tiempo y singularidad y hemos mostrado la disolución de las cosas en relaciones, en transacciones, hemos de concluir que la temporalidad, al igual que las propiedades cualitativas, no es una dimensión tampoco de los sujetos individuales, sino de las transacciones. Por otra parte, la distinción entre el enfoque interaccional y transaccional de la acción, tal y como aquí estamos defendiendo, se pone también de manifiesto en la diferente manera de entender el concepto de emergencia que supone este último.

El punto álgido del enfoque transaccional lo marca, a nuestro entender, el capítulo décimo de KK donde Dewey lo aplica al caso de la relación entre ciencia y sentido común. Dichas consideraciones tienen como objetivo poner de manifiesto que la vida humana misma consiste en transacciones en las que los seres humanos toman parte junto con cosas no humanas. Ahora bien, es necesario recalcar que, cuando Dewey utiliza la palabra "medio" en el que el organismo se desenvuelve, ésta hace referencia no sólo al medio natural, sino también social. Dewey matiza que, cuando hablamos de transacciones, no podemos hablar de medio como algo externo al organismo, como algo que nos rodea. El medio no es donde nos desenvolvemos sino aquello que nos constituye. Es, en este sentido, en el que verdaderamente no distinguimos entre medio natural y social, puesto que en el caso del ser humano todo medio se ha vuelto necesariamente social:

Se llama medioambiente a aquello en lo que las condiciones llamadas físicas están enlazadas con las condiciones culturales y, por ello, son más que "físicas" en su sentido técnico. "Medioambiente" no es algo alrededor y acerca de las actividades humanas en un sentido externo, es su medio en el sentido en el que un medio es intermediario en la ejecución o en llevar a cabo las actividades humanas, siendo el canal a través de las que van. (KK,LW 16:244)

El carácter transaccional hace referencia a lo que en otros momentos hemos denominado "carácter relacional de la realidad". Se trata de que toda realidad es transaccional, por tanto, que cada cosa existente lo es en tanto que está inmersa en un proceso vital, relacional que la constituye. El mismo Dewey parte del ejemplo del comprador que sin la transacción comercial no puede en verdad existir. Carece de sentido hablar de comprador sin que exista la operación o actividad comercial. Así pues, el comprador - vendedor se instituye en el proceso mismo en el que se efectúa la actividad. No existía previamente antes de la transacción. Del mismo modo razona Dewey sobre la relación entre el organismo humano y el medio. Conceder el verdadero protagonismo a la acción es entender que la acción es anterior al organismo y al medio. Éstos emergen desde aquélla y se destacan como factores funcionales para a su control. Pero es la acción, entendida como transacción, el verdadero núcleo, el verdadero sujeto de la ontología deweyana.

### 3.2. El papel de la razón en la configuración de la realidad.

Dewey está pretendiendo elaborar una nueva ontología, una metafísica que, asentada sobre bases diferentes, establezca un nuevo modo de ver las relaciones entre el pensamiento y el ser. Su propuesta es que la metafísica ya no debe pretender ser una descrip-

ción de los rasgos del ser. La nueva ontología es aquella que da significado y sentido a la acción inteligente, que hace que el pensamiento y la inteligencia sean reales, que sean capaces de transformación de lo real. La reformulación que Dewey lleva a cabo de la filosofía trata de recuperar el papel de la inteligencia y de su lugar en la acción. La caracterización que hemos hecho de la naturaleza como proceso y transformación no deja al ser humano como un ente, como una forma orgánica más. Ciertamente el universo cultural, espiritual, humano, es un universo que emerge y comparte características con los demás seres. Pero el hombre va más allá de lo orgánico, y no por ser capaz de aprehender una realidad que le trascienda. Si entendemos que lo propio del ser humano es el conocimiento es el acceso a lo real y lo existente como una realidad fija y ya establecida, entonces el pensamiento y la acción humana carecen de verdadero valor y sentido. Por eso, está elaborando una metafísica que no hace de su centro el conocimiento sino la acción. Ricoeur ha señalado, en este sentido, que en ello está la diferencia entre la contemplación y la acción, entre una ontología de la visión y una de la acción:

La contraposición entre contemplar algo y hacer algo nos pone en una diferente situación ante las cosas. La contemplación supone de algún modo un mundo ya hecho, una cadena de acontecimientos ya cerrada o acabada. La intención supone una concepción de los acontecimientos según la cual se es capaz de dar forma efectiva a los mismos en conformidad con las propias representaciones. Si el orden del conocimiento implica el cierre de lo ya hecho, el mundo de la acción implica la apertura de lo que todavía queda por hacer verdadero. Al fatalismo del pasado se opone el escepticismo del futuro<sup>19</sup>.

De entrada, la caracterización de la experiencia que hemos hecho sólo es posible sobre el supuesto de un mundo ambivalente. La mezcla entre lo azaroso y estable, lo regular y lo eventual son rasgos que pone en evidencia cualquier experiencia. En función de la continuidad entre experiencia y naturaleza podemos afirmar que esos rasgos lo son, no sólo de la experiencia sino de la realidad misma. Desde luego somos parte del universo, de lo real, de lo existente, y, en tanto que partes reales, atisbamos caracteres de la totalidad, puesto que partes reales de la misma somos. No podemos, por otro lado, juzgar el todo desde la parte. Somos nosotros los que formamos parte del universo y no al revés. Dewey cita a Holmes para decir que, efectivamente, el universo encierra más de cuanto podemos comprender, pero el hecho de que esto sea cierto no puede oscurecer, disminuir o negar el hecho de que nuestra acción sea efectiva, sea real<sup>20</sup>. Si bien es verdad que la realidad no se dobla ante nuestra voluntad, tal y como algunos parecen pensar, tampoco lo es que nuestra acción sea insignificante, que la realidad esté cerrada para el ser humano. Aunque inca-

---

<sup>19</sup> Ricoeur (1981) p 36.

<sup>20</sup> EN, pp 339-340. De dicha cita podemos entresacar como significativo el siguiente texto:

El hecho de que el universo encierra más de lo que comprendemos, (...) no tiene repercusión alguna sobre nuestra conducta. Seguiremos combatiendo –todos nosotros, porque deseamos vivir; algunos, al menos, porque deseamos realizar nuestra voluntad y probar nuestros poderes, por el gusto de hacerlo, siéndonos lícito dejar a lo desconocido la supuesta evaluación final de lo que en toda circunstancia tiene valor para nosotros.

paces de la comprensión del ser, de una visión transparente de toda realidad, sí somos seres demiúrgicos capaces de transformar la realidad. Como el demiurgo platónico, tampoco los seres humanos creamos desde la nada o desde el vacío. El ser humano consigue la realización de posibilidades que están potencialmente ahí, pero lo están de manera objetiva, no son invenciones caprichosas suyas. Para que ello sea posible debemos suponer un universo no prefigurado ni constituido, un mundo abierto a la acción humana. Y es la experiencia humana la que nos enseña el espacio intermedio entre la desesperación y la omnipotencia como el lugar dónde se desenvuelve la tarea propia del ser humano:

Pero un espíritu que se ha abierto a la experiencia y que ha madurado bajo la disciplina de ésta conoce su propia pequeñez e impotencia, sabe que sus deseos y valoraciones no son normas últimas del universo, ni en el orden del conocimiento, ni en el de la conducta, y que, por ende, son, a la postre, transitorios. Pero también sabe que su juvenil fe en el poder y el éxito no es un sueño que se deba olvidar completamente. Implica una unidad con el universo que debe salvaguardarse. (EN, 341)

Así pues, la metafísica no sólo ha de preguntarse qué mundo hace posible nuestra experiencia, sino qué clase de mundo hace posible y real nuestra transformación del mismo por medio del poder del pensamiento, qué clase de mundo es ése donde la razón representa un papel configurador. En este sentido, una metafísica naturalista sería aquella que reconoce la reflexión como un acontecimiento que se produce dentro de la naturaleza. De este modo, los caracteres del pensamiento y de la reflexión son manifestación de la naturaleza de las cosas. La ignorancia y la indagación, las hipótesis y las dudas conforman también al pensamiento. Éste se halla siempre a medio camino entre el saber certero, el dominio y el control del medio en el que se vive, y la ignorancia e imprevisibilidad absolutas. Por ello, la naturaleza del pensamiento sirve para mostrar los verdaderos rasgos de lo real:

La prueba definitiva de la existencia del auténtico azar, contingencia, irregularidad e indeterminación en la naturaleza se encuentra, así, en la existencia del pensamiento. (EN, 62).

Así pues, cuando afirmamos que la razón sólo es posible en un orden de contingencias queremos decir que para pensar la inteligencia humana como poder transformador y transfigurador es necesario suponer que la razón no está previamente ordenada, pero también, al mismo tiempo, que no cualquier orden es posible. No sería correcto decir, como tantas veces se ha dicho, que se trata en la experiencia del encuentro entre dos realidades que, existiendo previamente, pasan en dicho encuentro a integrar un nuevo orden de realidades. Este punto de vista pecaría del sustancialismo, del dualismo de la filosofía tradicional. Para Dewey, se trata de que la inteligencia emerge de la misma realidad modificando, recreando, reconstruyendo órdenes de la realidad que si bien no estaban ahí previamente, tampoco nacen de su ausencia absoluta. Por todo ello, contingencia oponiéndose a orden preestablecido no significa absoluto desorden o caos. Lo que nuestro conocimiento pone de manifiesto es que lo real es tanto el campo de realización de nuestros proyectos, como el origen de parte de nuestros fracasos, que el mundo nos señala tanto continuidades como discontinuidades.

Lo que Dewey pretende con ello es situarse tan lejos de la afirmación de la identidad del pensar y el ser, como de su absoluta desvinculación. Desde la hipótesis de la iden-

tidad la tarea de la razón sería accesoria, accidental. Sobre un mundo absolutamente carente de sentido y orden, la tarea de la razón sería un juego postizo, sobreañadido, irrelevante. Dewey quiere pensar que la tarea de la razón es significativa, y el pensamiento sólo surge y tiene sentido cuando se halla en una situación que es incierta, que contiene elementos contradictorios. Sólo en un mundo que es de suyo incierto, parcialmente significativo, un mundo dónde alterna el orden con el caos, la falta de armonía con la simetría, es posible verdaderamente el pensamiento. Lo que Dewey señala es que esas dimensiones están igualmente presentes en lo existente, y que ése es el campo dónde el ser humano se desenvuelve. En todo caso, la distancia entre existencia y significado no es un problema para el conocimiento, sino que es una cuestión de índole práctica. Dewey lo afirma con claridad: "esa ruptura no es física, ni metafísica, ni lógica, sino práctica o moral" (MW 4:64). Y es que, como ya hemos señalado, la realidad no se nos ofrece como un asunto de conocimiento. La realidad no está ahí para ser contemplada, sino que nuestra situación ante ella es indefectiblemente práctica. No puede ser de otro modo. El mundo es el lugar dónde hay fuerzas que se nos resisten o caminos para la realización de nuestros proyectos. Las realidades son resistencias y facilidades.

Sólo en un mundo verdaderamente contingente es posible la acción efectiva del pensamiento, porque sólo en un mundo contingente podemos pensar la acción como verdadera y la libertad como algo genuino. Ya tuvimos ocasión de reseñar antes la fusión que en la naturaleza se produce entre el tiempo y la singularidad y por la que Dewey establecía la radical apertura de cada existencia. Es sobre el trasfondo de esa naturaleza como es posible hablar verdaderamente de libertad. En "Philosophies of Freedom" (1928) Dewey examina el problema del concepto de libertad, apoyándose en la ciencia contemporánea para mostrar el rasgo contingente de la realidad, el carácter irreductible de cada existencia. La ruptura del modelo mecanicista y determinista de la naturaleza ya no hace necesario suponer el dualismo hombre-naturaleza para afirmar la libertad del ser humano. Al pensar una naturaleza contingente e indeterminista encuentra las condiciones para establecer la continuidad entre las características de la naturaleza, de todas las existencias y de la libertad humana. Dewey sitúa el test de una filosofía de la libertad en la conexión que establece entre elección y acción. Después de haber criticado la concepción del libre arbitrio, y de haber dejado en suspenso la idealista, reafirma su pragmatismo al señalar que la elección no es previa a la acción, que no podemos hablar de elección y luego de actuación conforme a ella. La relación es circular. Tanto determina la elección a la acción como viceversa. Se engrandecen o achican simultáneamente:

Una elección que inteligentemente manifiesta individualidad engrandece el rango de la acción, y este engrandecimiento confiere a la vez sobre nuestros descos una vista y previsión más grandes, haciendo más inteligente la elección. (LW 3:104)

Es la acción la que guía, la que sirve de prueba y orienta la elección. Elegir mejor es actuar mejor la siguiente vez, significa una respuesta coordinada con las condiciones que están envueltas en la realización del propósito. La elección inteligente y el poder en la acción no son sino dos términos cuya interpenetración nos aclara el verdadero significado de la libertad en el ser humano. La libertad, para Dewey, es fruto de un mundo que presenta dificultades, pero que hace posible, al mismo tiempo, la acción. Sin lo uno o lo otro, la libertad carece de significación.

...la libertad consiste en una tendencia de la conducta que causa que las elecciones sean más diversas y justificadas, más plásticas y más concededoras de su propio significado, al tiempo que agranda su rango de operación no impedida. (LW 3:108)

El poder de la acción, por su parte, nunca puede ser absoluto. El mundo es lo suficientemente indeterminado y azaroso como para que nos sea posible tener un poder absoluto sobre él. En realidad, esto último no es sino una consecuencia de los rasgos de irreductibilidad de cada existencia que vimos antes. El hecho de que podamos predecir determinados cambios no hace sino manifestar la existencia de regularidades en la naturaleza, pero no es suficiente argumento para reducirlo todo a ello. La contingencia es un rasgo irreductible de la existencia, de cada cosa, sobre el que se basa la libertad humana, por usar la expresión de Dewey, su "condición indispensable" (LW 3:111).

Así pues, lo que hace Dewey es señalar aquellos caracteres que ha de tener la existencia para que la libertad adquiera su verdadero significado. Y estos caracteres son los de contingencia y regularidad. Regularidad, porque ya hemos dicho que libertad significa poder, control sobre el medio en función de las consecuencias que podemos prever. La previsión de consecuencias exige regularidades como las que nos muestran las ciencias. Y contingencia, porque en un universo mecanicista, en el que negamos la trascendencia y lo metaempírico, la posibilidad de innovación individual quedaría anulada. La creatividad humana sería absorbida en cadenas causales. Considerar al hombre desde el punto de vista de la acción supone hacerle responsable de lo que él hace, y pensar que sus actos no están predeterminados o predestinados en cualquiera de los sentidos que esta expresión permite: Dios, la naturaleza, la sociedad, etc. Ello no supone negar la existencia de condicionamientos para la actividad transformadora humana. "De la misma manera que el hombre no es un juguete de fuerzas más allá de su control tampoco es un agente capaz de construir un futuro mejor con sólo desearlo" (RP, 159). La posición de Dewey quedaría reflejada al señalar que, desde su punto de vista, no se puede decir tanto que el hombre es libre cuanto que "se hace libre". El pragmatismo se caracteriza por el rechazo de esencias antecedentes y carga todo el peso de la cuestión sobre el camino a seguir. Naturalmente que para poder hacerse, tiene que ser posible, pero tampoco son posibilidades ya cerradas o prefijadas de una vez por todas, ni destinadas necesariamente a su realización. Las posibilidades se abren o se cierran. El ser humano ha abierto el camino de la libertad mediante la acción inteligente. Puede aumentarlo o decrecer, puede ser más libre o dejar de serlo. La libertad es una elección y una acción que se construye. Nunca estará hecha sino que siempre tiene que rehacerse. La acción humana no hace sino abrir más el camino, el sendero de lo existente.

### 3.3. Naturaleza, experiencia y arte.

El título del capítulo noveno de EN, "Experiencia, naturaleza, y arte" recoge el significado de esta obra y en buena medida de la filosofía de Dewey: la elaboración de una ontología contingentista y pluralista basada en la continuidad entre experiencia y naturaleza. Esta continuidad ha de suponer la reconciliación de las escisiones, el aniquilamiento de todos los dualismos: ciencia y arte, teoría y práctica, lo final y lo instrumental. Si hasta aquí habíamos visto cómo el espíritu emergía de la materia, cómo la conciencia y lo humano estaban en continuidad con lo natural, cómo el lenguaje y la comunicación surgían de procesos

orgánicos que les precedían y condicionaban, aunque no determinaban, la tesis de Dewey se completa con la experiencia que culmina y da máxima expresión a esa continuidad entre naturaleza y espíritu: nos referimos al arte. El arte no supone una ruptura con lo natural, sino su máxima expresión y su mayor significatividad. El arte no es la instauración de un reino en el que los procesos naturales han sido ya dejados atrás. Por el contrario, el arte arranca de la naturaleza y supone la elevación a través de la conciencia de procesos que se encuentran ya en el mundo biológico:

El arte está, pues, prefigurado en cada proceso de la vida. Un pájaro construye su nido y un castor su casa, cuando presiones orgánicas internas cooperan con materiales externos de manera que las primeras se cumplan y los últimos se transformen en una culminación satisfactoria. (AE, 24)

Por supuesto que la aparición de la conciencia transforma las relaciones naturales dándoles una nueva dimensión de la que carecían antes, pero el proceso estaba ya ahí. Las conexiones naturales entre las cosas se convierten, bajo la guía de la acción inteligente, en significativas, en arte:

Pues todas las actividades inteligentes de los hombres, lo mismo si se expresan en la ciencia o en las bellas artes que en las relaciones sociales, tienen por tarea el convertir los lazos causales, las relaciones de sucesión, en una conexión de medio-consecuencia, en significaciones. (EN,301)

Dicho de otro modo, la relación causa-efecto es transformada en relaciones de medios y consecuencias, y los bienes hallados en la naturaleza se transforman en buscados. De ahí que Dewey llegue a manifestar que "el arte es la única alternativa al azar" (EN,304). Lo característico de la acción humana es que se hace consciente de lo que encuentra ya en la naturaleza, y lo utiliza.

La continuidad entre naturaleza y arte se asienta sobre la tesis de la inmediatez cualitativa tal y como fue anteriormente elucidada. Dewey otorga, como ya vimos, un carácter objetivo a las cualidades que se hacen presentes vivencialmente en la experiencia. Las posiciones intelectualistas redujeron las características y cualidades estéticas a meros estados de conciencia. Dewey pretende liberarlas de la sujeción intelectualista afirmando su objetividad vivida. Su naturalismo metafísico se vuelve aquí naturalismo estético. Los rasgos de disfrute son rasgos de los objetos tal y como se dan en las situaciones. Los rasgos estéticos son rasgos naturales y empíricos de las cosas. No son, pues, productos de una conciencia, ni un atrapar una realidad que de manera previa está ya ahí. Son manifestaciones de la naturaleza de las cosas. Si las cosas son bellas, trágicas, desordenadas, impresionantes, sublimes, no es porque nadie les conceda esa propiedad:

Si nos aprovechamos de la palabra estético tomada en un sentido más amplio que en el de la aplicación a lo bello y a lo feo, es indudable que la cualidad estética, directa, final o encerrada en sí caracteriza las situaciones naturales tales como se dan empíricamente. Estos rasgos están de suyo exactamente en el mismo plano que los colores, los sonidos, las cualidades del tacto, gusto y olfato.(EN, 82)

La tesis de la continuidad supone en consecuencia que los rasgos genéricos que exhibe el arte son los rasgos genéricos de las cosas. Llevadas a su máxima expresividad, las

mismas condiciones que hacen posible la experiencia son las que hacen posible el arte. Una vez más, no se trata de proveer de metafísica, de fundamentos trascendentes, a la vivencia estética, a la acción que busca la perpetuación y la reproducción del goce, sino de poner de manifiesto los rasgos que hacen posible y necesaria, que hacen real y no ficticia, la vivencia de lo consumatorio. Estos rasgos, por lo demás, y como los textos ponen de manifiesto, son empíricos, son las cosas tal y como son vividas. Verdaderamente, el arte sólo es posible en un mundo dónde la recurrencia y la contingencia se entremezclan:

Hay dos clases de mundo en los que la experiencia estética no puede ocurrir. En un mundo de mero flujo, el cambio no sería acumulativo; no se movería hacia una conclusión. La estabilidad y el cambio no podrían ser. Igualmente es cierto, sin embargo, que en un mundo acabado no habría rasgos de incertidumbre y de crisis, y no ofrecería oportunidad para una resolución. En donde todo está ya completo no hay realización..... La experiencia de una criatura viviente es capaz de tener cualidad estética, porque el mundo actual en el que vivimos es una combinación de movimiento y culminación, de rompimientos y reuniones. (AE,17)

El arte no es sino la mezcla entre lo contingente y azaroso con lo mecánico, formal y reiterativo. Dewey pone ejemplos de la música y poesía para mostrar esta mezcla de caracteres. En la música, por ejemplo, la variedad y la novedad ocurre siempre sobre la base de lo mecánico y estructural. Pero la unión de lo contingente y lo regular, de estable e irregular, hemos visto que era justamente una de las características de las existencias. Tanto la rutina como el ciego y caprichoso impulso no hacen sino designar dos rasgos de la naturaleza que, en la medida en que se dan aislados, se oponen al arte tanto como a la naturaleza:

Aislado, es todo tan antinatural como antiartístico, pues la naturaleza es un entrecruzamiento de espontaneidad y necesidad, de lo regular y lo nuevo, lo finalizado y lo incipiente. (AE, 294)

Por otro lado, si en otros momentos hemos hablado de una metafísica transformacional, de una ontología de la acción creadora, de acción demiúrgica que conforma la realidad, esto se pone especialmente de manifiesto en las consideraciones de Dewey sobre el arte. El arte es la manera en que el ser humano rehace y transforma lo real, revelando que la naturaleza tiene potencialidades que pueden ser descubiertas y realizadas a través de la acción guiada, y que estas potencialidades conducen a la existencia humana a su plenitud de significado y valor. Alexander apunta a éste como uno de los rasgos principales de la metafísica de Dewey, y lo ilustra mediante el ejemplo de una piedra que es percibida como un objeto, y el de ese mismo objeto en tanto que es un fósil o una prueba que confirma una teoría<sup>21</sup>:

En cada caso el objeto está en la experiencia como lo que es y lo que puede llegar a ser. La "roca" no es aniquilada por el fósil, ni el fósil desaparece para la "prueba" del mismo modo que el molesto ruido desapareció por moverse la persiana de la ventana. La experiencia creció en amplitud y profundidad de significado. La roca se hace fósil que se convierte en evidencia para la prueba de una teoría<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Alexander (1987) p 97.

La tesis de Dewey es que la experiencia, las situaciones, se transforman, pueden crecer o decrecer, ser más ricas por contener más conexiones y resultar más satisfactorias o puede ocurrir lo contrario. La piedra dada de manera inmediata en la experiencia precognitiva puede llegar a ser mucho más significativa. En tanto que piedra tenía la posibilidad de adquirir tales significaciones, pero éstas no estaban ya precontenidas en la misma piedra. Son incrementos de realidad y de significatividad que suponen el crecimiento de la experiencia, y con ello el de la naturaleza. Al convertirla en fósil estamos hablando de la emergencia de nuevos rasgos que antes no estaban sino como una posibilidad indefinida. De este modo, el concepto de potencia sirve para aclarar la concepción deweyana del arte como transformación de las dimensiones cualitativas que se dan en toda experiencia. El arte tiene que ver con cualidades de las cosas que no están ahí ya realizadas, pero que se hacen reales mediante la intervención de la inteligencia humana:

El conocimiento o la ciencia, como obra de arte, e igual que cualquier otra obra de arte, da a las cosas rasgos y potencialidades que no les pertenecían anteriormente. (EN, 310)

El arte confiere a las cosas significaciones que éstas no poseían por sí mismas con anterioridad, haciéndolas entrar en nuevas conexiones, poniéndolas en nuevas relaciones, en nuevas interacciones de las que carecían hasta entonces.

Para Dewey, "creador" significa que amplía, que hace crecer la experiencia. Puesto que ha definido siempre la experiencia como un intercambio, como interacción, no cabe pues hablar de que estamos ante algo que pertenece solamente al sujeto, esto es, algo meramente interior, ni tampoco de una cualidad que resida inherentemente en las cosas y que sólo hasta descubrirla, puesto que sería reducir al sujeto a una suerte meramente pasiva que Dewey ha negado siempre para todo lo que significa verdaderamente tener una experiencia. Situado pues en una dimensión que no es cualidad subjetiva ni sensible material, el arte hace aumentar la realidad, puesto que hace aparecer lo que antes no existía, hace crecer lo existente y la realidad en general. Hace emerger cosas nuevas:

Las experiencias que el arte intensifica y amplía no existen solamente dentro de nosotros, ni consisten en relaciones separadas de la materia: los momentos en los que la criatura es más viva, más compleja y concentrada son los de pleno intercambio con el ambiente, en los que el material sensible y las relaciones están mas completamente compenetrados. El arte no ampliaría la experiencia si hiciera al yo retirarse dentro de sí mismo. (AE, 92)

Por otro lado, el emergentismo de Dewey supone, como ya hemos puesto de manifiesto la fusión entre la individualidad y la temporalidad. Es esta fusión la que permite explicar la radical aparición de novedades. Pues bien, el arte es la manifestación de la individualidad en tanto que creadora de futuro, de nuevas potencialidades. El carácter creador de la acción humana se pone entonces de manifiesto de manera especial y singular en el arte. En todo caso, la singularidad que implica la individualidad supone que la continuidad entre la naturaleza y el arte no quiere decir la reiteración o repetición de lo dado, sino su transfiguración. De ahí el componente de crítica, de rechazo de la aceptación del mundo como un orden ya establecido y cerrado, que posee el arte. Éste es el más claro antagonista de una metafísica que promueve la conformidad con el orden de las cosas:



Todo arte es un proceso que tiende a hacer del mundo un lugar diferente en que vivir y envuelve un aspecto de protesta y de reacción, de compensación. (EN,296)

Esta concepción del arte como culminación, al mismo tiempo que transformación de la naturaleza, no puede establecerse si no es sobre la base de echar por tierra la manera anterior de considerar lo útil como algo opuesto a lo final, de desligar los medios de las consecuencias, el proceso del producto. Para Dewey, el concepto tradicional de lo útil deja de lado la verdadera necesidad humana; la de "poseer y estimar la significación de las cosas" (EN,296). El objeto verdaderamente estético no puede ser en ningún caso enfrentado al objeto productivo, puesto que si por algo se caracterizan los grandes objetos artísticos es por su capacidad de ser renovadamente instrumentales. De este mismo modo niega que podamos restringir la consideración de arte a cuadros, estatuas, etc. Para Dewey, la belleza artística está en toda actividad productora de objetos "cuya percepción es un bien directo y cuyo manejo es fuente continua de una percepción placentera de otros acontecimientos" (EN; 298).

En definitiva, la supremacía del arte radica en que es una muestra de la superación de los dualismos, es la prueba de la elevación suprema de la naturaleza al mantener la unidad originaria de la misma y llevarla a un nivel de plena significatividad, de máximas interrelaciones. Y es que es necesario restaurar la continuidad entre naturaleza y arte, del mismo modo que es necesario acabar con la distinción entre lo intelectual y lo sentimental o afectivo, o que es necesario acabar con la distinción entre lo útil y lo práctico. Quizá en este sentido es en el que se pueda decir que la tarea de una nueva ontología es reconstruir la unidad de lo vivido, de lo tenido en la experiencia, salvándolo de las escisiones y separaciones que la razón ha elaborado. La tarea de la metafísica ha de ser entonces la de mostrar aquellos supuestos que hacen que la acción humana tenga un sentido de transformación y moldeamiento de lo real, la de mostrar, como la filosofía, que no hay en la realidad compartimentos estancos. La metafísica no hace así sino poner de manifiesto cómo la conciencia y el arte desvelan que la mayor de las escisiones, la que aísla espíritu y materia, es tan falsa como las demás y que todas las realidades se muestran en absoluta continuidad.

#### *7.4.- Conclusión*

Si la metafísica se constituyó en el pasado sobre la base de la distinción entre lo real y lo aparente, entre el cambio y lo permanente, entre lo accidental y lo sustancial, en definitiva, entre lo que existe y lo que experimentamos, podemos decir que la filosofía de Dewey ha venido a establecer una metafísica que pretende asentarse sobre una nueva manera de relacionar experiencia y existencia. Dewey critica la reducción de lo ontológico a cualquiera de los entes, de lo que las cosas son a cualquier modo de conocimiento de ellas y, del mismo modo, rechaza la hipótesis de la accesibilidad a una realidad que no sea empírica, que no se muestre en tanto que tal en la experiencia. ¿No supone rechazar lo metaempírico, lo trascendente, un rechazo mismo de la metafísica? Dewey pretende que podemos hablar de lo real, de lo existente en tanto que tal, sobre la base del rechazo de la distinción del corte epistemológico entre existencia y experiencia. De lo que se trata es de que lo real no está constituido con independencia de la experiencia. Véase, no que no exista la realidad al margen de lo humano, sino que

no está constituida en tanto que tal realidad sin la experiencia. Pero la experiencia es real, es constitutiva de la existencia. La apertura de la experiencia supone también la de lo real.

Dos cosas deberían estar claras en función de lo que pretendemos haber mostrado en este capítulo. De un lado, es claro que Dewey pretende hacer ontología puesto que pretende hablar de los rasgos genéricos de toda existencia posible, rasgos comunes a nuestra explicación del mundo de la naturaleza y de la sociedad, a la imagen de la naturaleza que nos ofrece la ciencia y la que del mundo tenemos en la experiencia ordinaria. Defiende que la realidad es siempre contextual, situacional, relacional, cambiante, que cada situación supone una totalidad cualitativa que la singulariza y la hace irreductible, que el ser es irreductible a cualquier ente. La ontología de Dewey es el intento de mostrar que podemos hablar de la realidad tal y como ésta se manifiesta en la experiencia, esto es, que lo que hay es contingencia, devenir, transformación, pluralidad. La tesis de Dewey es que el ser es devenir, que la esencia es temporalidad, que la sustancia no es sino relación, que no hay realidad cerrada y acabada, y que el hombre se encuentra inmerso en la acción de la cual es parcialmente responsable.

Por otro lado, en cuanto admitimos que Dewey hizo metafísica, debemos apresurarnos a señalar que la hizo en un sentido distinto del que hasta entonces se le había adjudicado. El reproche inicial a su intento de hacer metafísica es el que ya vimos expresado por Rorty. Si se pretende hacer metafísica parece que se esté queriendo, necesariamente, apelar a algo que es inmutable como descripción de lo que es contingente. La tesis metafísica por excelencia sería que hay algo universal, algo único que da explicación de las diferencias, de la pluralidad, de lo fenoménico, del cambio. Algo que lo explique, y que al hacerlo, de sentido y, como consecuencia de ello, oriente al hombre en su acción. Dewey pretende hacer metafísica pero, al hacerlo así, no reduce lo plural a unidad, ni lo singular a lo universal. Lo específico de Dewey no es tanto el que adjudicó nuevos contenidos a la metafísica como que ha intentado cambiarla de lugar. Ya hemos señalado que Dewey es un antiintelectualista y, por ello, sostiene que la realidad no es posible aprehenderla, que nuestro conocimiento está en medio de la realidad, de la acción, a la que sirve como un instrumento. El conocimiento está precedido de una realidad que es antepredicativa, que es previa a cualquier forma de conocimiento, que es tenida antes que pensada. El desvelamiento del ser para el hombre no lo es por la vía de una elevación, de un acceso a una realidad privilegiada, sino que sí, como sostiene Dewey, el ser es devenir, y la realidad es dinamismo, lo que hace del hombre una forma de vida especial es su capacidad para ser origen de acción, de creatividad. Lo que hacer del ser humano un ser singular es que, estando instalado en el dinamismo propio de toda la naturaleza, él mismo es capaz de ser fuente de creación, de acción propositiva, de transformación. Lo que hace del ser humano un ser ontológico es que es una forma de vida especialmente conformadora y modeladora del medio, que no es una forma de adaptación pasiva a algo que ya está ahí. Lo singular del ser humano es que es creador de realidades, que trae lo nuevo a la existencia. La capacidad ontológica del ser humano por excelencia no es la comprensión del ser, sino la creación del artista, del científico, del filósofo moralista, de todo aquel que produce bien, verdad y belleza.

Por último, si la existencia es por sí misma esa mezcla de recurrencia e irregularidad esto

...hace de cada existencia lo mismo que de cada idea y acto humano un experimento en la realidad aun cuando no en la intención. Ser inteligentemente experimental no es sino ser consciente de esta interferencia mutua de las condiciones naturales hasta el punto de ser capaz de aprovecharla en vez de estar simplemente a su merced. (EN, 62)

Si cuando hablamos de conocimiento designamos con la palabra experimental ese carácter tentativo, de prueba, que puede resultar inválida o, por el contrario, fructificar, tenemos ahora que decir que éste es un rasgo no ya del conocimiento sino de la realidad misma. La apertura de ésta significa que cuanto existe es un acontecimiento, una prueba, un ensayo. La inteligencia humana estriba en hacer jugar a nuestro favor las condiciones existenciales. Las interacciones y las posibilidades están ahí y el hombre no hace sino aprovecharlas.

La virtud de la filosofía de Dewey, lo que hace interesante su metafísica, es que concilia contingencia y objetividad, que logra ser un realista pluralista, un defensor de que en cada experiencia estamos en contacto con lo real, y que cada una de ellas es singular. Su mérito es seguir defendiendo que la ciencia no es sino un modo de tratar con la realidad y negar a la vez el relativismo, afirmar la objetividad y pluralidad de la experiencia y negar conjuntamente el convencionalismo y una concepción absolutista del conocimiento. En definitiva, desde el punto de vista metafísico, logra la reconciliación entre objetivismo y pluralismo, superando, al mismo tiempo el subjetivismo y el convencionalismo, sin tener que apelar a fuentes trascendentes metaempíricas o absolutas. Es defender que podemos apelar a lo real sin tener que trascender la experiencia, que podemos hablar de rasgos generales de la existencia sin pretender estar por encima de todo condicionamiento, intentar ser metafísico y al mismo tiempo ser historicista y contingentista.

## Capítulo 8: teoría de la investigación y transformación social.

Desde el principio de nuestro trabajo insistimos en que una posición filosófica que tuviera interés y actualidad habría de ser capaz de reconciliar lo que, de acuerdo con la tradición, podríamos denominar los intereses teóricos y prácticos de nuestra razón sin tener que suscribir los compromisos ontológicos que la misma tradicionalmente ha conllevado. De otro modo, la cuestión es cómo una vez asumida una ontología pluralista, contingentista y emergentista, es posible la defensa de los ideales políticos de la democracia, la libertad, la justicia o la solidaridad.

La pretensión de este capítulo no es sólo mostrar que Dewey tiene una teoría política, sino la de poner de manifiesto que la misma es consecuencia de haber hecho girar su filosofía sobre el ámbito de la acción, de haber adoptado un determinado concepto de inteligencia e investigación, y haber formulado una ontología como la caracterizada en el capítulo anterior. Más aún, debemos mostrar que sus posiciones sobre cuestiones políticas, sobre la democracia, el liberalismo, etc., están ya implícitas en su teoría general sobre la investigación, sobre la acción inteligente.

Desde luego, es claro que la preocupación de Dewey por enfrentar los problemas sociales y políticos de su tiempo fue una constante a lo largo de su vida y un motivo central de su indagación filosófica. Su compromiso no lo fue sólo en el orden teórico sino que, de acuerdo con su propuesta de que teoría y práctica han de ir siempre entrelazadas, dedicó una buena parte de su tiempo y esfuerzo en colaborar en las tareas que consideró que contribuían a la transformación social. De hecho, sólo desde su personalidad, tremendamente enérgica y activa, es posible concebir que conciliara su prolija producción intelectual con la cantidad de asuntos y cuestiones de orden práctico en las que se involucró. Bastaría, para hacerse una idea, mencionar algunas de ellas: participó en la publicación del periódico "Thought News" (fundado con la pretensión de contribuir a la profundización de la democracia), fundó una escuela experimental de investigación (The Laboratory School of Chicago), colaboró en defensa de los derechos de la minoría polaca en el interior de EEUU durante el período de la primera guerra Mundial, presidió la *American Philosophical Association* y la Comisión que investigó los cargos hechos contra Trotsky en el juicio de Moscú (la que llegó a ser conocida como Comisión Dewey), apoyó el movimiento antiimperialista chino y escribió artículos y dio conferencias en favor de la democratización en dicho país, fue uno de los portavoces del movimiento ("Outlawry of the war") que pretendía convertir en ilegal la guerra (lo que obviamente exigía la creación de organismos y leyes internacionales), se unió a la League for Industrial Democracy que pretendía crear las condiciones para el desarrollo integral de la democracia y fue también presidente de la League for Independent Political Action (LIPA), asociación que nació para ofrecerse como alternativa a los partidos políticos convencionales en EE.UU.

La presencia del factor ético - político es tan importante en la obra de Dewey que ha llevado a algunos a sostener que es éste el verdadero hilo conductor de su producción filosófica. Es el caso de la excelente biografía de Westbrook<sup>1</sup>, para quien la filosofía de Dewey, sus énfasis e inflexiones, son explicables en función de su pretensión de defender radicalmente la democracia. Según esta interpretación, Dewey abrazó el idealismo hegeliano, en su juventud, guiado por el ideal de la libertad positiva y la autorrealización, y no lo abandonó hasta que no estuvo seguro de que un enfoque naturalista no suponía tener que dejar los valores morales y políticos que deseaba defender. De este modo, Westbrook llega a explicar la metafísica, psicología y teoría del conocimiento deweyanas como elaboraciones destinadas a la defensa de la democracia.

Nuestro trabajo, en cuanto defiende la coherencia de la obra de Dewey, pretende mostrar que, efectivamente, las posiciones políticas de Dewey están en concordancia con su teoría de la inteligencia y con su perspectiva metafísica, que, en realidad, toda la obra y el pensamiento de Dewey está fuertemente entrelazado.

### 8.1.- Experimentalismo frente a absolutismo en teoría política.

En principio, podemos señalar que el ataque y la crítica de Dewey a las grandes teorías políticas comparte el mismo punto de partida del que arranca su concepto de inteligencia y de investigación. Desde su punto de vista, las teorías políticas han compartido el carácter absolutista que la filosofía ha solido tener por lo general. El problema de estas teorías es que han sido excesivamente teoreticistas, que no han sido suficientemente empíricas ni experimentales. Esto no es más que una aplicación de la manera errónea en que han interpretado lo que es una teoría. Se trata, una vez más, del vicio que consiste en creer que hay una teoría que posee la verdad, que nos puede orientar en la acción y que, como consecuencia de ello, renuncia a buscar en la propia acción la clave y guía de su propio mejoramiento. No han interpretado la teoría como una función de la acción, sino como una guía que, desde fuera, impone su verdad a la acción. Estas teorías apelan al "individuo" o a "la colectividad", predeterminando el significado y la solución de los problemas y quedando exentos de la responsabilidad que supone el atender al problema en concreto, a la casuística que los hechos requieren:

La persona que mantiene la doctrina del "individualismo" o "colectivismo" tiene determinado su programa con antelación. No le afecta el hecho de descubrir la cosa particular que necesita hacerse y el mejor modo, bajo determinadas circunstancias, de hacerse. Es un asunto de aplicar una doctrina de manera estricta que se sigue lógicamente desde su concepción de la naturaleza de las últimas causas. Está exento de la responsabilidad de descubrir la concreta correlación de cambios, de la necesidad de trazar secuencias particulares o historias de acontecimientos a través de sus complicados procesos. (PP, LW 2:361)

Cabría decir que se refugian en la teoría para no enfrentarse, en verdad, con los hechos y problemas mismos. La invocación a una naturaleza humana fija y estandarizada, a

---

<sup>1</sup> Nos referimos a su obra ya reiteradamente citada. Westbrook (1991).

leyes generales de la historia, a principios trascendentes, comparte ese rasgo común de no querer analizar sobre la base de los hechos. De este modo, es la crítica a la lógica absolutista, y su contraste con la experimental, la que muestra el trasfondo común de las críticas de Dewey tanto a las teorías de corte liberal como a las comunitaristas.

Especialmente relevante es el análisis que Dewey realiza del liberalismo respecto del cual, probablemente por su cercanía cultural, matizó su posición en diversas ocasiones. Aunque Dewey dedica de manera expresa dos escritos a saldar cuentas con el liberalismo (LSA y ION), la crítica que realiza del mismo se encuentra dispersa a lo largo de toda su obra. Podemos sintetizarla y englobarla en tres frentes: el liberalismo clásico es ontológicamente inconsistente, antropológicamente falso e histórica y culturalmente trasnochado. Para empezar, desde el punto visto *ontológico* podríamos decir que el liberalismo es *inconsistente* porque afirma la existencia de derechos inalienables del individuo como si existieran realidades transempíricas, eternas que imponen sus reglas a la experiencia. Es inconsistente porque no concuerda con nuestra experiencia del mundo y apela a una razón trascendente como origen de la captación de dichos derechos que ha sido ya denegada. Lo que Dewey le reprocha en este sentido al viejo liberalismo es su ausencia de sentido histórico. Ciertamente, la creencia de que la libertad, la individualidad, etc., no estaba históricamente condicionada, le sirvió para luchar contra el viejo sistema social, pero quedó cegado para todo cambio social que no fuera el impulso económico emprendedor privado:

A los primeros liberales les faltó sentido e interés histórico. Durante un tiempo esta ausencia tuvo un inmediato valor pragmático. Dió a los liberales una poderosa arma en su lucha con los reaccionarios, les capacitó para acabar con la apelación a los orígenes, la historia pasada y precedente por la que los oponentes del cambio social dieron cualidades sacrosantas a los abusos y desigualdades existentes. Pero esta desconsideración de la historia se tomó su venganza. Cegó los ojos de los liberales al hecho de que su propia interpretación especial de la libertad, la individualidad y la inteligencia, estaban ellas mismas históricamente condicionadas y eran relevantes solamente en su propio tiempo. Ellos expusieron sus ideas como verdades inmutables, buenas en todo tiempo y lugar, no tuvieron idea de relatividad histórica, sea en general o en su aplicación a ellos mismos. (LSA, LW 11:25-26)

Asimismo es *antropológicamente falso*, pues la antropología ha mostrado el carácter social del yo, la precedencia de lo social sobre lo individual y el origen social de nuestros procesos de pensamiento. Esto supone el rechazo de las concepciones que suponen una naturaleza humana dada desde la cual justificar el orden liberal (egoísmo, beneficio propio, etc.). Desde este punto de vista, la psicología subyacente al viejo liberalismo era errónea. Entendieron que los individuos están constituidos, de manera definitiva, sobre impulsos ya dados, originarios. En el capítulo tercero tuvimos ocasión de mostrar cómo Dewey crítica los intentos de fundamentación política a partir de una estructura humana prepolítica, una naturaleza humana constituida con anterioridad al proceso de socialización. Las virtudes que el liberalismo ha ensalzado, como la independencia y el espíritu emprendedor, no pueden ser analizadas con independencia del medio en el que surgen. Así, por ejemplo, la teoría del individualismo posesivo surgió en un momento en que el dinero jugó en Inglaterra un importante papel, o el amor a la libertad en la lucha por la instauración de un gobierno representativo. La precedencia que Dewey otorgó, en NHC, al hábito sobre el

impulso, deshace radicalmente la convicción de que nuestro modo de obrar pueda ser explicado a partir de un dato originario y nos lleva, por el contrario, a buscar los mecanismos de explicación de las conductas en los hábitos socialmente imperantes.

A esto se añade la argumentación sobre la que Dewey se centra en ION, que es de carácter esencialmente histórico y cultural. Desde este punto de vista, el liberalismo está *trasmochado*, porque si surgió como repuesta a unas condiciones sociales determinadas, dichas condiciones aparecen hoy completamente trastocadas. La afirmación del individuo, y de su desarrollo al margen de condicionamientos sociales, recluso en el núcleo de una privacidad que queda de espaldas a lo público, choca con las condiciones reales y materiales en las que se desenvuelve la civilización. No hay escenario de nuestra vida que no resulte afectado por lo que Dewey considera como uno de los signos del nuevo estado civilizatorio: la interdependencia que condiciona y constituye a cada uno de los ámbitos en los que se desenvuelve nuestra vida (negocios, diversión, sentimiento, etc.). El rasgo que, según Dewey, caracteriza nuestra vida, en referencia a la civilización americana, es, por no utilizar las palabras socialismo y colectivismo debido a su fuerte componente ideológico que las incapacita para mantener un tono descriptivo, el "corporativismo"<sup>2</sup>. Dewey quiere designar, con este término, el incremento de corporaciones. Este rasgo de la vida económica e industrial no se quiere resaltar con un sentido negativo o positivo, sino como un carácter de la vida social que está más allá de su presencia legal e institucional: es un hecho que penetra toda la civilización. EEUU se ha movido, según esta versión, desde el individualismo pionero a una corporatividad reinante. Este corporativismo, esta edad de colectivización de todas las tareas está, en buena medida, impuesta por el desarrollo de la máquina, por el avance de la tecnología.

Aunque de manera menos insistente y detenida Dewey criticó el otro gran ideario emancipatorio de la época al que dirige de manera especial *Freedom and Culture*. A su entender, si la tradición anglosajona había vinculado libertad a individualidad, la tradición continental había hecho lo propio con el concepto de racionalidad. Fruto de ello son en buena medida, las teorías de corte marxista. En éstas, el factor humano queda reducido a cero. Son explicaciones que quedan reducidas a las condiciones del medio. Dewey considera el determinismo cientifista del marxismo como una modificación de la teoría hegeliana de la historia. La necesidad científica en la que se basa la teoría marxista era el concepto de necesidad que proviene del estado de la ciencia a mitad del siglo XIX. Dicho concepto ha sido relegado con posterioridad por los de probabilidad y pluralismo. En este sentido, el marxismo es anticientífico, pues pretende la existencia de una "verdad" válida para todo tiempo y lugar, una verdad previa y al margen de la experiencia nueva y concreta. Como habíamos anunciado, la crítica de Dewey al marxismo y al liberalismo comparten un mismo punto de partida. Ambos pretenden una explicación de la sociedad en términos absolutos, ahistóricos. Ambos comparten también el intento de aislar un factor como mecanismo de

---

<sup>2</sup> La dificultad de Dewey para encontrar la palabra que exprese lo que quiere designar es manifiesta:

No hay palabra que exprese adecuadamente lo que está sucediendo. "Socialismo" tiene demasiadas asociaciones específicas políticas y económicas para ser apropiada. "Colectivismo" es más neutral, pero es un término partidista más bien que un término descriptivo. Quizá el constante incremento del papel de las corporaciones en nuestra vida económica da una clave para el nombre adecuado. (ION LW 5:58)

explicación de la sociedad. En un caso, el del marxismo, el factor sería externo, en el otro, el del liberalismo, interno (impulsos, operaciones mentales, etc.) Ambos comparten el intento de fundamentar la política y la moral sea en el individuo, en la naturaleza humana, en la razón Absoluta, en el interés general, etc.

En definitiva, lo que Dewey denuncia es el fundamentalismo en teoría política, esto es, la presencia de fundamentos últimos que predeterminan, que dirigen el curso de la acción política con relativa independencia de los hechos mismos. Por ello, habremos de entender que la crítica al absolutismo de la teoría política no lo es sólo, aunque sí principalmente, a la teoría liberal o las de corte marxista, sino que es, en general, una crítica a los racionalismos, comunitarismos, totalitarismos, nacionalismos, a los intentos de guiar la acción social y política desde las religiones y, en definitiva, a todas aquellas teorías que apelando a fundamentos o causas últimas pretenden guiar y orientar la acción. Así, es una crítica a todo intento de explicar la acción social y política desde prejuicios teóricos que impiden la adopción de una acción inteligente.

Si la crítica al absolutismo en política no era sino una extensión y una aplicación de la concepción general de la naturaleza y función de la teoría, la nueva tarea que Dewey proclama que se ha de realizar tiene su raíz en las condiciones generales del nuevo estado del conocimiento humano. Dewey sostiene que, también aquí, la nueva tarea comienza por adoptar el método que se ha demostrado como válido: el método de la inteligencia. Esto supone adoptar como principio el experimentalismo, el rechazo a las hipótesis que no pueden ser contrastadas, la atención a los hechos, la eliminación de los prejuicios, la crítica a las costumbres rígidas. Dewey cifra en dos los rasgos que el método y la lógica experimental aportan al análisis social y político:

Primero, que aquellos conceptos, principios generales, teorías y desarrollos dialécticos que son indispensables a cualquier conocimiento sistemático sean formados y examinados como instrumentos de investigación. Segundo, que las políticas y propósitos para la acción social sean tratadas como hipótesis de trabajo, no como programas al que adherirse y ejecutar rigidamente. (PP, IW 2:362)

El prejuicio, que impide ver los principios generales como hipótesis de trabajo justifica el que los viejos principios liberales hayan pasado de ser liberadores y transformadores a ser los principales obstáculos de cambio social. Los principios de libertad en los contratos o los de propiedad fueron respuestas valiosas a situaciones del momento. La lógica absolutista de formas rígidas silogísticas infectó estas ideas transformándolas en leyes naturales. De ahí la importancia práctica, y no sólo teórica, que Dewey entiende que tendría el cambio de método, la adopción de una lógica experimental en política:

Si nosotros recurrimos a nuestra concepción introductoria de que la lógica es realmente una teoría acerca de fenómenos empíricos sujeta a crecimiento y mejora, como cualquier otra disciplina empírica, lo hacemos con una convicción añadida: esto es, que la cuestión no es puramente especulativa sino que implica consecuencias vastamente significativas para la práctica. Incluso, yo no dudaría en afirmar que la santificación de principios universales ya establecidos como método de pensamiento, es el principal obstáculo a la clase de pensamiento, que es el requisito indispensable de reformas sociales finnes, seguras e inteligentes, en general, y de avances sociales por medio de la ley, en particular. (MW 15:76-77)



Lo significativo en la teoría política de Dewey es que la ausencia de fundamentos, de certezas absolutas sobre las que erigir nuestras pretensiones de normatividad social no implica que cualquier cosa valga. Antes al contrario, la ausencia de fundamentos muestra la necesidad de adoptar el método experimental y ello exige, consecuentemente, la afirmación de la democracia. Democracia y método experimental van de la mano, se coimplican mutuamente, puesto que es justamente la ausencia de predeterminaciones lo que hace posible y da verdadero significado a la inteligencia humana, lo que hace real la intervención y la acción humana y por ello lo que hace, como veremos, plenamente significativa la acción social y la democracia.

## 8.2.- La recuperación del liberalismo.

La adopción del experimentalismo no debe interpretarse como un intento de partir desde cero en teoría política. Antes al contrario, se trata de examinar si hay, y en qué sentido, elementos recuperables dentro de las viejas tradiciones, reinterpretados eso sí, ahora, bajo la nueva perspectiva experimental, bajo una perspectiva marcadamente histórica, contextual, circunstancial, falibilista, etc.

Para empezar, es claro que Dewey se siente a sí mismo dentro de la tradición liberal que quiere reformular<sup>4</sup>. En un breve artículo titulado "The Meaning of the Term: Liberalism" (1940) quiere aclarar en qué sentido se considera un liberal. En primer lugar, distingue el significado que el término posee en EE.UU. del que se le atribuye en Europa. En EE.UU. no significa nada que tenga que ver con una doctrina del "laissez faire" o con el abstencionismo estatal. Frente a esta última interpretación, Dewey remite a su uso original, donde libertad estaba relacionada con liberalidad y generosidad de carácter y de mente, frente a la rutina, la obediencia ciega, la dominación y el prejuicio.

Pero, sin duda, es en LSA, el escrito en el que analiza expresamente el liberalismo, donde Dewey aclara con más precisión lo que quiere recuperar del liberalismo. En LSA, el argumento es que si el viejo liberalismo suponía la oposición entre individuo y acción social, el nuevo liberalismo es aquel que es capaz de reconciliarlos, de verlos como dos dimensiones de una misma caracterización de la acción. Si, como hemos mencionado, es cierto que la concepción liberal ha sido fruto de un contexto histórico, y que su fundamentación se revela hoy como inviable, hay valores en el mismo que apuntan más allá de su propia época:

Si nosotros despojamos de su credo los elementos fortuitos hay, sin embargo, valores que perduran desde el primer liberalismo. Estos valores son la libertad, el desarrollo de las capacidades inherentes de los individuos hechos posibles a través de la libertad, y el papel central de la libre inteligencia en la investigación, discusión y expresión. (LSA, LW 11:25)

---

<sup>4</sup> Es destacable en este sentido el trabajo de Ch. Anderson (1990) quien en su libro *Pragmatic Liberalism* quiere distinguir el "liberalismo ortodoxo", según su propia terminología, del que encuentra inspiración en los pragmatistas, especialmente en Veblen y Dewey. El liberalismo pragmático se presentaría como la alternativa lógica a aquel otro que se hallaría ya en decadencia, y es no sólo una teoría política sino que incluiría una teoría económica.

Dewey analiza estos valores que, reinterpretados, deben ser ahora reafirmados. En primer lugar, *la libertad*, que ha de ser entendida ahora en función de las condiciones sociales e históricas existentes. En este sentido, Dewey no niega la necesidad de control social sobre las fuerzas económicas para garantizar la libertad. Por otro lado, la superación de las desigualdades e injusticias sociales generadas por la doctrina del "laissez faire" no se logra con la coacción del *individualismo*, sino con la potenciación del mismo. Lo que hace falta superar es el rudo individualismo que lo reduce a la vertiente económica y extenderlo a otras áreas: ciencia, arte, moral, etc. Así, en lo que hace referencia al valor de la individualidad, no se trata de afirmar la existencia de un individuo prepolítico cuyo desarrollo debe proteger la organización social. Las leyes de la naturaleza humana son leyes que hacen que el individuo esté constituido en asociación. El nuevo liberalismo ha de ser aquél que trabaje por el cambio social de manera que permita el desarrollo de una genuina individualidad. Por último, el viejo individualismo entendió que *la inteligencia* emergía de la asociación de elementos aislados que no dejaban lugar alguno a la experiencia. Esto es, concibió la mente humana del mismo modo que había hecho con la sociedad. Tanto el individualismo atomista como la reacción que éste suscitó, el idealismo metafísico de Hegel y Marx, compartieron la ignorancia del nuevo modelo de inteligencia que estaba emergiendo. El nuevo liberalismo es aquel que parte de la investigación social y considera a ésta como una parte del programa de acción social. "El liberalismo enfatiza el papel de la inteligencia liberada como método de dirección de la acción social" (LSA, LW 11:37). La alternativa es el fanatismo dogmático o la dirección de las emociones incontroladas. Los fines del liberalismo son la libertad y oportunidad de los individuos para asegurar la plena realización de sus potencialidades, y el método científico es el único que permite asegurarlo. Dewey vio el uso del método científico y experimental como característica esencial y definitoria del nuevo liberalismo.

De lo que se trata ahora es, pues, de hacer que los fines del liberalismo sean relevantes en la nueva época. Si, como ya señalamos, el rasgo de la nueva época es la colectivización, el nuevo liberalismo tendrá que dar respuesta a dicho fenómeno. Puesto que el desarrollo del individuo y de sus potencialidades era uno de los valores centrales del liberalismo que había que recuperar, las nuevas condiciones económicas y sociales imponen una nueva concepción del individuo que no es antagónica con la colaboración y la participación social. Éste es el argumento central de ION. El viejo individualismo, el generado por el primer liberalismo, ha supuesto, a juicio de Dewey, el ocaso y la desaparición de la individualidad. El individuo ha desaparecido absorbido por el desarrollo de una cultura mercantilista, materialista y pecuniaria. Dewey hace un retrato de la civilización y de la sociedad americanas como totalmente dominadas por el afán de ganar de dinero, de obtener beneficios materiales. Puede hablarse así de un completo determinismo económico, puesto que son las fuerzas económicas las que condicionan todos los aspectos de la vida, el crecimiento y la caída tanto de las instituciones como de los individuos. Se produce así una escisión, una división en el seno de la cultura; de un lado, se dice retener los ideales heredados de la tradición liberal, el ideal de la igualdad de oportunidades, sin consideración de nacimiento ni de status social como condición para una efectiva realización de la igualdad, pero, de otro, la industria y los negocios se mueven por el único principio del beneficio. El auge de la máquina, de la tecnociencia ha logrado un avance impensable en otras épocas. Sin embargo, en lugar del desarrollo de las individualidades lo que se ha producido es su decadencia y una acomodación y justificación de las injustas prácticas existentes en nombre de la defensa del individualismo.

En lugar del desarrollo de individualidades que ellos proféticamente persiguen, hay una perversión del ideal total de la individualidad para conformarlo a las prácticas de la cultura pecuniaria. Se ha convertido en la fuente y justificación de las desigualdades y opresiones. (ION, LW 15:49)

Dewey reconoce que “la cuantificación, la mecanización y la estandarización son las marcas de la americanización que está conquistando el mundo” (ION, LW 15:52). El lado positivo de dicho fenómeno es la evidente mejora de las condiciones materiales. Pero, en el otro lado de la balanza, tenemos que esos rasgos han invadido la vida mental y espiritual. La individualidad que Europa había ensalzado parece que es tragada por la uniformización que impone el tipo de vida americano.

Debe quedar claro, en esta exposición, que Dewey no está señalando, de ningún modo, que los males de nuestra de nuestra civilización provengan del desarrollo científico-técnico. Por el contrario, afirma que el interés en la técnica es la cosa más prometedora de nuestra civilización, puesto que es justamente la presencia de la misma la que permitirá una emancipación de la individualidad mayor de lo que hasta ahora ha sido posible. El materialismo y la cultura del beneficio y del dinero son producto, no de la técnica en sí misma, sino de la cultura que ha puesto la técnica y la tecnología al servicio del beneficio privado.

En todo caso, el resultado es una civilización caracterizada por la paradoja de que está, al mismo tiempo, corporativamente organizada (la vida económica, los negocios, etc.) y dirigida por intereses y fines que son privatistas. De este modo, el juicio de Dewey es rotundo: “el surgimiento de una sociedad externamente corporativizada ha sido acompañada por el hundimiento de lo individual” (ION, LW 15:66). Pero, ¿qué significa que el individuo ha desaparecido o que la individualidad está perdida:

El hecho significativo es que las lealtades que una vez mantuvieron a los individuos, que les dieron apoyo, dirección y visión han desaparecido. En consecuencia, los individuos están confundidos y desconcertados. Será difícil encontrar en la historia una época tan carente de objetos de creencia sólidos y asegurados y de fines de la acción como lo es la presente. (ION, LW 15:66)

Por supuesto que todavía hay quienes militan de manera fundamentalista en creencias religiosas y sociales. Pero el mismo furor con el que lo hacen es más una demostración de una época ausente de convicciones firmes y estables que de lo contrario. Los individuos van a tientas en un mundo que no dirigen y al que no dan dirección. Sólo se podrán encontrar a sí mismos cuando sus ideas e ideales sean puestas en armonía con las condiciones existentes, con las realidades de la época en la que viven.

La recuperación del individualismo pasa así por la eliminación del vínculo que une el individualismo con el viejo orden económico y político. Se trata de acabar con las ideas que hacen que sólo estemos dispuestos a introducir innovaciones y ser imaginativos para la obtención del mayor beneficio económico, y no empleemos los mismos recursos y criterios para renovar y remover la situación social y moral en la que se desenvuelven los seres humanos. Se trata, como el texto indica, de no plegarse a una realidad ya determinada, sino de que los individuos controlen y dirijan el proceso de crecimiento económico y material, que no se vean arrastrados por una vorágine en medio de la cual el individuo se encuentra perdido y desorientado:

Pero esto no quiere decir que el individuo haya desaparecido. Hay un individualismo más profundamente enraizado que exige desarrollo. Y es que el liberalismo no es algo estático que tenga un contenido uniforme. El significado del individualismo cambia cuando lo hacen las instituciones sociales. La tragedia de la "individualidad perdida" radica justamente en haberse visto envuelta en un mundo regulado y dirigido por la actividad asociativa. Por ello, la recuperación de la individualidad pasa por dejar de oponer lo individual a lo colectivo y corporativo. Es necesario tomar conciencia de la penetración de la colectividad en todas y cada una de las dimensiones de nuestra vida:

La sociedad no es otra cosa que las relaciones de los individuos entre sí de una forma u otra. Y todas las relaciones son interacciones, no moldes fijados. Las interacciones particulares que componen una sociedad humana incluyen el toma y daca de la participación, de un compartir que incrementa, expande y profundiza la capacidad y significación de los factores que interactúan. (ION, IW 15:82)

No participar en la sociedad no quiere decir que no haya una influencia y determinación del medio sobre nosotros. La sociedad no es sino interacción, intercambio, y es absurdo hablar de algo constituido al margen de ella. Ya hemos visto, por lo demás, que esto era válido no sólo para los individuos en sociedad, sino también para cualquier organismo viviente. Así, interacción con el medio no puede significar una disminución de la identidad como organismo sino la manera por la que ese individuo se constituye como tal. Por ello, no podemos hablar de individuos que forjan su identidad y consiguen desarrollar su individualidad al margen de cualquier intercambio social. La ausencia de interacción con el medio no es sino conformidad.

De este modo, cualquier cambio y regeneración de la vida política exige el reconocimiento de las nuevas tendencias presentes en la sociedad. En una sociedad crecientemente corporativizada se hace necesario un pensamiento asociado que responda a las realidades de la situación social. Sólo así puede la acción, organizada en nombre de intereses sociales hacerse realidad. Dewey entiende que, desligando el término de otras connotaciones, nosotros estamos ya en una clase de socialismo: el propiciado por el determinismo económico:

Existe diferencia y elección entre el determinismo ciego, caótico y no planificado que se sigue de los negocios conducidos por el beneficio económico, y la determinación de un desarrollo planificado y ordenado. Es la diferencia y elección entre un socialismo que es público y uno que es capitalista. (ION, IW 15:98)

El determinismo económico entendido como una cultura dominada por el interés pecuniario y privado impone ya un tipo de socialismo, esto es, impone una dirección en el desarrollo científico y técnico, y un modo de vida asociado determinado por una minoría de la población que se guía por un interés privado. La colectivización de grupos y asociaciones que dirigen el movimiento del desarrollo material es, como dice Dewey, un hecho. Pero este movimiento es ciego, carece de finalidad social, y los individuos y el público en general se ven arrastrados así en una corriente que no controlan y a la que parecen someterse pasivamente. Pensar que uno está al margen, que podemos desarrollar nuestra individualidad con absoluta independencia de ello, carece de sentido, es una falacia. Con la expresión de "socialismo público", Dewey no quiere referirse a nada de lo habitualmente

asociado con los anteriores regímenes totalitarios del Este de Europa, sino con una intervención del público en la dirección de los asuntos económicos y materiales. No se trata, tampoco, de dar la espalda al desarrollo de la máquina, sino, por el contrario, de tomarlo en cuenta para poder interactuar con ello, y no sólo recibirlo pasivamente.

La solución de la crisis en la cultura es idéntica a la recuperación de una individualidad compleja, creativa y efectiva. La originalidad, la unicidad, a diferencia de la excentricidad y el esoterismo, no son fuerzas opuestas al cuidado y cultivo sociales. Más aún, la energía constructiva y positiva de los individuos es una necesidad social. Cada individuo y cada individualidad es necesaria porque cada una representa un punto de vista, una perspectiva irremplazable, una manera única de tratar con las cosas y con las personas. Por otro lado, Dewey acentúa que la recuperación de la individualidad está vinculada con el desarrollo de la actitud que preside la ciencia. Se trata otra vez de la idea ya mencionada a propósito de los rasgos del nuevo liberalismo. Individualismo y desarrollo científico y técnico no son términos antagónicos, sino todo lo contrario. La extensión del método científico a todos los asuntos humanos, morales y sociales significa una actitud comunicativa libre de dogmas, de estándares externos, y el reconocimiento del poder de transformación que se posee. El enemigo del desarrollo de la individualidad no es el desarrollo científico y tecnológico, no son las comodidades materiales. Por el contrario, éstas son las condiciones que hacen posible el desarrollo de una nueva individualidad, más creadora, más cultivadora del gusto y de la elección. Se trata de poner el comercio, la industria, el desarrollo económico y material al servicio del arte, de la ciencia, de los ideales más nobles y elevados:

Tomar la ciencia (incluyendo su aplicación a la máquina) por lo que es, y nosotros la veremos como un potencial creador de nuevos valores y fines. Tendremos una indicación, sobre una generosa escala, de la liberación, el incremento de iniciativa, independencia e inventividad, que la ciencia nos trae en sus propios especializados campos a los científicos. Será visto como un medio de originalidad y variación individual. (ION, LW 15:118)

El nuevo individualismo que Dewey está queriendo construir es uno que quiere la creatividad, el incremento de iniciativa y de independencia, de variación individual, y ello es posible únicamente cuando se vea el valor instrumental de la ciencia, que los nuevos medios tecnológicos liberan posibilidades y fines y que, por ello, abren el camino a nuevos desarrollos, que abren nuevas perspectivas de más marcada individualidad. El rechazo de Dewey del viejo liberalismo no pretende, así pues, la anulación de la individualidad, sino, como el texto pone de manifiesto, su potenciación. La corrección del liberalismo va, como señala Dewey, en la línea de más individualismo, no de menos. Pero esta nueva individualidad ya no puede consistir en el cultivo de algo interno al margen de las condiciones en las que se desenvuelve, ya no puede retirarse desde la realidad a un refugio interno. La nueva individualidad ha de construirse sobre la disolución de la escisión entre lo interno y lo externo, haciendo del mundo el campo de su acción y de su desenvolvimiento.

### 8.3.- Caracterización y evolución de lo público.

Pero Dewey no sólo se reclama heredero de la tradición liberal. El principal libro dónde fija su posición sobre teoría política, PP, nos muestra a Dewey inserto en

una tradición bien distinta. En este libro sus reflexiones ya no giran en torno al individuo sino a la comunidad. Su punto de partida es el análisis de lo público, su caracterización y evolución, así como las condiciones requeridas para que se constituya una Gran Comunidad.

Para comenzar, es claro que la definición que Dewey dé de lo público y del estado deberá erigirse sobre supuestos distintos de los que lo había hecho la tradición. Ya hemos mencionado que, a su juicio, todas las teorías políticas anteriores partían de un lugar erróneo, esto es, han buscado fuerzas causales en vez de atenerse a los hechos y a las consecuencias de los mismos. Se trata, también aquí, de una aplicación general de la teoría de la investigación y del concepto mismo de teoría que Dewey había formulado. Cuando la teoría y la verdad consistían en la adecuación a una realidad previa y dada, entonces, la teoría política tenía que consistir en el desvelamiento de la fuerza causal del origen de lo social y político, la causa antecedente que dé explicación del cómo y por qué de la sociedad. Pero si la realidad ya no es inmutable, y la verdad no es el descubrimiento de algo ya dado y definido, sólo podemos delimitar su concepto y la verdad del mismo, por referencia no a un origen incomprometido, oscuro e inamovible, sino por referencia a los hechos mismos y sus consecuencias. Por ello, carecería de sentido una caracterización de lo público que apelara a la estructura esencial e innata del hombre. Se trata, pues, de determinarlo pragmáticamente, esto es, atendiendo a las consecuencias:

Partimos del hecho objetivo de que los actos humanos tienen consecuencias sobre los otros, que algunas de esas consecuencias son percibidas, y que su percepción conduce al esfuerzo subsecuente de controlar la acción para asegurar algunas consecuencias y evitar otras. Siguiendo esta clave, algunas afectan a las personas comprometidas en una interacción, y otras afectan más allá de los directamente comprometidos. En esta dirección, nosotros encontramos el germen de la distinción entre lo público y lo privado. (PP, LW 2:243-244)

Lo público hace referencia "a la extensión y alcance de las consecuencias de actos que son tan importantes como para necesitar control, sea por inhibición sea por promoción". Lo primero que merece la pena destacar de esta caracterización de lo público es que es lo suficientemente general, ambigua e imprecisa como para tener que ser precisada en función de cada caso. El carácter cambiante, histórico y contextual de la delimitación de lo público se pone de manifiesto en los distintos criterios que Dewey ofrece para intentar aclarar qué es en cada caso lo público. Así, apela a la localización temporal y geográfica, al alcance cuantitativo de los afectados, a la estabilidad de los modos de comportamiento o a la protección de los desfavorecidos por cualquier motivo, como distintos factores para demarcar el territorio de lo privado. Es destacable, en este sentido, que lo que en una época determinada ha podido pasar por privado puede tornarse público y viceversa. Dewey analiza, de este modo, cómo actos que hoy consideramos delictivos y que eran en su tiempo conocidos públicamente pertenecieron al dominio de lo privado (basta reparar en tal sentido en la historia de los duelos). Más común, sin embargo, ha sido lo contrario, esto es, el traspaso del ámbito de lo público al de lo privado al haberse ido ensanchando históricamente el campo de la privacidad. Dewey nos proporciona, a este respecto, el ejemplo de las creencias o

ritos religiosos (PP, LW 2:243-244). En todo caso, lo que es necesario destacar es la oposición de Dewey a fijar de manera rígida e inamovible lo perteneciente a lo público, por el carácter cambiante y contextual que posee su delimitación. C. Anderson ha señalado éste como uno de los principales puntos de diferencia entre el pragmatismo y liberalismo clásico. Así, éste trazó una aguda y tajante distinción entre público y privado, de modo que todo aquello que no era manifiestamente público era negocio exclusivo de los individuos. Consecuentemente, la mayor parte de las asociaciones no estatales interesaban exclusivamente a quienes formaban parte de las mismas. A diferencia de ello, y como consecuencia de la definición ofrecida de lo público, Dewey entiende que casi toda asociación, en la medida en que se involucra en prácticas que afectan indirectamente a otros distintos a los agentes participantes, tiene un carácter público. Desde luego los colegios y universidades, pero también, un sinnúmero de corporaciones y empresas tienen, según este criterio, un interés público.

Asimismo, la caracterización que ofrece del estado es una prolongación de su definición de lo público. También aquí, consiguientemente, se trata de rechazar todos los intentos de señalar o descubrir cuál es la esencia del estado y, más todavía, el ideal de estado o lo que el estado debe llegar a ser. De modo explícito, Dewey critica la teoría política que ve los distintos estados como pasos o procesos en el devenir del Estado (Hegel). Por otro lado, y dado el carácter que impregna toda su filosofía, Dewey pretende que su aproximación a lo estatal tenga un sesgo marcadamente naturalista. Se opone así a aquellas interpretaciones que han intentado pensar el estado desde el punto de vista de fuerzas causales y que han terminado por llevar a la conclusión errónea de que el estado es un ente artificial, una ficción. Si bien es verdad que todo deseo, elección o propósito tiene su lugar en seres individuales, también lo es que su contenido no es enteramente personal. Lo que en cada caso se desea, quiere, cree o espera es, también, un resultado de la asociación e interacción. El hecho de la asociación, de la acción interconectada no es algo que necesite ser explicado; como ya hemos visto, éste es un dato originario de toda existencia. En todo caso, lo que requiere explicación es el modo en que se está asociado y en lo que difiere de una "unión de árboles en un bosque, un enjambre de abejas, un rebaño de ovejas o una constelación de estrellas" (PP, LW 2:250). Respecto de esto quiere dejar claro dónde reside el rasgo específico de las comunidades humanas:

Los planetas en una constelación formarían una comunidad si ellos fueran conscientes de las conexiones de las actividades de cada uno con la de los otros y pudieran usar este conocimiento para dirigir el comportamiento. (PP, LW 2:251)

Naturalmente que existen también muchas formas de asociación humana que no tienen un carácter político. Lo que distingue a este último es que las consecuencias de los actos se expanden más allá de los directamente comprometidos en producirlos, de modo que se tienen que tomar medidas para su control. La marca externa de la organización de un estado es la existencia de oficiales, de personas que actúan en nombre de los intereses públicos. El estado representa un importante, aunque restringido, interés social. Tan cierto es, por tanto, la primacía del interés colectivo como falso creer que la única influencia beneficiosa sobre la sociedad deviene de la actividad estatal. Por ello, la única definición posible del estado es una que ha de ser puramente formal: "el estado es la organización de lo público efectuado a través de oficiales para la protección de los intereses compartidos de sus miembros" (PP, LW 2:253).

De nuevo, lo que esta caracterización quiere poner de relieve es que lo público y lo político son cosas que hay que determinar empíricamente. Así,

Es absurdo suponer que una concepción a priori de la intrínseca naturaleza y límites de lo individual, por un lado, y del estado, por otro, producirá buenos resultados. (PP, LW 2:276)

Esto se pone de manifiesto en el fracaso de la teoría política convencional. Dewey se mantiene en guardia contra todas las teorías que pretenden deificar y ensalzar el estado. El punto de partida inequívoco es la existencia de individuos, de seres humanos singulares que se asocian de diversas y variadas maneras. El estado no es sino una forma de ellas, y además secundaria, que reacciona sobre agrupaciones más primarias. Agrupaciones y asociaciones las hay de muy distinta índole, con diferentes fines y extensión. La teoría sobre el estado que se pretende defender es una doctrina pluralista que no tiene una opción preconcebida sobre los límites de la acción del estado. Cabe decir que se presenta, en principio, como neutral, queriendo en cada caso juzgar en función de las consecuencias:

Nuestra hipótesis es neutral, extendiendo las implicaciones de la actividad estatal tan lejos como sea posible. Esto no indica una política particular de la acción pública... No es más sagrado en sí mismo una iglesia, sindicato, empresa o institución familiar que el estado. Su valor es también medido por sus consecuencias. (PP, LW 2:281)

En definitiva, de la misma manera que la distinción público - privado había de ser determinada experimentalmente también lo han de ser los límites y alcance de la acción estatal. Frente al liberalismo clásico, se sostiene que no hay una regla que permita definir el interés público de una empresa, sino que depende en cada caso de los hechos en cuestión. Dado que Dewey entiende que no tiene por qué haber oposición entre los intereses públicos y privados, la relación ideal es de colaboración. La elección entre la intervención política o el abandono a la iniciativa privada y al mercado no debe verse como una elección entre principios, sino de estrategias en función de las circunstancias<sup>1</sup>.

Dado el carácter histórico y contextual que adjudica a lo público, era necesario que Dewey realizara un análisis de su evolución así como un diagnóstico sobre su situación y perspectiva. Para ello distingue la formación de lo público de lo que denomina "Gran Sociedad". Con esta expresión quiere hacer referencia a la sociedad generada por las nuevas condiciones materiales, que ha propiciado el avance y el desarrollo industrial y tecnológico. Los procesos de industrialización suponen la ruptura con el viejo modelo de relaciones que siendo locales, o en todo caso cercanos, estaban alrededor de las relaciones cara a cara. Este modo de organización social y política está totalmente desbordado. La complejidad de las cuestiones, las consecuencias de largo alcance e imprevisibles hacen que la toma de decisiones sea de una extraordinaria dificultad incluso para los especialistas. Esto es, han cambiado las condiciones materiales sin que se haya al mismo tiempo generado los mecanismos

<sup>1</sup> Anderson (1990) ha estudiado con cierto detenimiento la posición pragmática sobre la conveniencia de la intervención estatal. Es el tema alrededor del que gira el capítulo cuarto "The State and the Performance of the Enterprise", pp 56-81.



sociales y políticos que permitan dar una respuesta articulada al rápido ritmo de cambios que el avance tecnológico impone:

Nuestra preocupación actual es mostrar cómo la edad de la máquina al desarrollar la Gran Sociedad ha invadido, y parcialmente desintegrado, las pequeñas comunidades antiguas sin generar una Gran Comunidad. (PP, LW 2:315)

Las comunidades locales han sido invadidas por fuerzas tan vastas, tan lejanas en su origen y de tanta complejidad en su funcionamiento, que resultan desconocidas para los miembros de dichas comunidades. Sólo puede existir, según Dewey, un público cuando las consecuencias indirectas son percibidas y es posible proyectar poderes que ordenen sus consecuencias. Pero la realidad presente es que las consecuencias son más bien percibidas y sufridas que conocidas. Los seres humanos se sienten así bajo el dominio de un juego de fuerzas que no entienden, ni dirigen ni controlan. Su diagnóstico es que “lo público y la idea de lo público se han eclipsado”. La cuestión es que la ruptura de las comunidades locales ha supuesto al mismo tiempo la desaparición de un público uniforme. La característica de la nueva sociedad no es tanto la desaparición de lo público cuanto la pluralidad de los mismos, esto es, de grupos de personas cuyos intereses, actividades, etc., que difieren enormemente unos de otros. La Gran Sociedad se caracteriza por el eclipse de lo público, esto es, por el dominio de los intereses privados y particulares. Las nuevas tecnologías, que han supuesto un avance sin precedentes en los mecanismos físicos de la comunicación, no conllevan, sin embargo, la existencia de nuevos vínculos de manera que haya una experiencia común compartida sin la que la Gran Comunidad no es posible:

Tenemos instrumentos físicos de comunicación como nunca antes. Los pensamientos y aspiraciones congruentes con ellos no son comunicados, y por ello no son comunes. Sin tal comunicación el público permanecerá ensombrecido y sin forma, buscándose espasmódicamente, pero midiendo y manteniendo su sombra más que su sustancia. Hasta que la Gran Sociedad se convierta en una Gran Comunidad, el público permanecerá eclipsado. La comunicación puede crear una gran comunidad. Nuestra Babel no es de lenguas, sino de los signos y símbolos sin los que la experiencia compartida es imposible. (PP, LW 2:324)

El paralelismo entre el análisis que Dewey realiza en ION y el que hace en PP es manifiesto. Si allí se trataba de que el avance y el desarrollo científico y técnico suponía el hundimiento y declive del individuo, en PP, el mismo proceso de desarrollo material es el que desemboca en el eclipse y ocaso de lo público. Para Dewey, se trata de dos caras de un mismo proceso, de dos aspectos de un mismo fenómeno. Por ello, en ISA, Dewey habla de la recuperación del liberalismo, un liberalismo integrador de las dimensiones individual y social de la acción, en ION se refiere al renacer de un nuevo individualismo, y en PP, a la constitución de una Gran Comunidad. Las tres apuntan en una misma dirección, que no es sino la expresión de un mismo ideal que concilia la realización del yo y de la comunidad: la democracia.

---

<sup>5</sup> Esta es la idea alrededor de la que gira la cuarta parte de PP y que lleva por título justamente “The Eclipse of the Public”, LW 2:305-324.

#### 8.4.- La democracia como ideal moral.

Puesto que la búsqueda de la Gran Comunidad, la alternativa al eclipse de lo público, no es sino el intento de profundizar y radicalizar la democracia, Dewey analiza el proceso por el que ésta se ha ido instituyendo como forma de gobierno. Este proceso no es tanto el fruto de la realización de una idea cuanto el remedio de diversos males que se han ido experimentando, sin que los distintos cambios hayan perseguido ningún resultado final. Aunque interconectadas entre sí, es posible distinguir entre la democracia como forma de gobierno y la democracia como un ideal social, un ideal moral<sup>6</sup>. Dewey quiere mostrar que no bastan los mecanismos institucionales, legales o formales, como garantía de una efectiva democracia y enfatizar, consecuentemente, que son los individuos, sus actitudes, costumbres, etc., el factor decisivo en su mantenimiento. Dos referencias al contexto de los escritos de Dewey son relevantes. De un lado, Dewey entiende que, desde el punto de vista institucional, en referencia a EEUU, la democracia estaba firmemente asentada. Pero el espíritu que inspiró el asentamiento de la democracia, el espíritu emprendedor, pionero, que pretendía la conquista y organización de un nuevo mundo, así como las circunstancias que dieron origen al mismo, habían desaparecido. Los modos de vida e instituciones que en su momento aparecieron como inevitables, como si fueran productos naturales de una conjunción afortunada de acontecimientos tiene que ser renovada ahora mediante un esfuerzo consciente. De esta manera, Dewey juzga que la crisis de la sociedad americana a la altura del año 1939 proviene de la errónea convicción de que la democracia se renueva automáticamente, como si se tratara de un mecanismo que se perpetúa a sí mismo. Por otra parte, Dewey ve el surgimiento de los estados totalitarios y el declive de la democracia en Europa vinculados con la idea de que sólo el estado puede proporcionar seguridad y solucionar los problemas del individuo. Ambos fenómenos apuntan a una misma conclusión: no bastan las instituciones como garantía de una democracia real. Dewey considera, en este sentido, que el verdadero enemigo de la democracia es la idea de que es posible defender la democracia únicamente por medios externos, sean civiles o militares, con independencia de las creencias, del modo de vida y de los hábitos de los individuos, acertando a ver que los grandes peligros para la democracia no provienen de fuera, sino del interior. Por ello, frente a una concepción meramente externa y formal de la democracia, Dewey quiere defender la tesis de que la democracia es un modo de vida:

Podemos escapar de este modo externo de pensar sólo si caemos en la cuenta, en pensamiento y acto, de que la democracia es un modo personal de vida individual que significa la posesión y el continuo uso de ciertas actitudes, formando el carácter personal y determinando deseos y propósitos en todas las relaciones de la vida. En lugar de nuestras propias disposiciones y hábitos como acomodados a ciertas instituciones nosotros tenemos que aprender a pensar de los últimos como expresiones, proyecciones y extensiones de actitudes personales habitualmente dominantes. (LW 14:226)

---

<sup>6</sup> Dos artículos breves son especialmente esclarecedores sobre el significado del concepto de democracia en Dewey: "I Believe" (1939, LW 14:91-97) y "Creative Democracy: The Task Before Us" (1939, LW 14:224-230).

El punto clave es pensar que las instituciones son establecidas y forjadas por nuestras costumbres y por nuestros modos de pensamiento. De esta manera, para que haya instituciones democráticas es indispensable la existencia de las actitudes y comportamientos correspondientes, de individuos que valoren, aprecien y estimen la libertad, de uno mismo y de los otros, y que tengan hábitos de pensamiento y acción coherentes con ello. No son, por tanto, las instituciones las que garantizan el funcionamiento de la democracia, sino la vida asociativa de los individuos. De ahí la importancia que, para la concepción de la democracia, posee el papel que juegan los hábitos, tal y como ya fue apuntado en el capítulo tercero. Los hábitos no excluyen el pensamiento, pero sí determinan los canales dentro de los cuales aquél opera. Por ello, la idea de que los hombres se mueven por una consideración inteligente y calculada del propio bien le parece a Dewey "pura mitología". Incluso si fuera cierto que pudiéramos generalizar y considerar que los seres humanos se guían por el principio del amor a sí mismo, eso no haría sino mostrar las costumbres sociales dominantes. Ya hemos señalado, a este respecto, el falso punto de partida del liberalismo, que se basaba en unas características psicológicas supuestamente esenciales del ser humano. Esos principios originarios de la naturaleza humana, derivados de las corrientes sociales determinantes de cada momento e incapaces de explicar los fenómenos sociales, no pueden ser, como tampoco las instituciones, el fundamento de la democracia. No hay impulsos humanos que sean de suyo benéficos o maléficos. Su significado depende de las consecuencias, de las condiciones existentes en cada momento, de la manera en que son canalizados a través de los hábitos. Ciertamente que, para Dewey, la democracia es "un modo de vida dirigido por la fe en las posibilidades de la naturaleza humana" (LW 14:226). Pero, al apelar a la naturaleza humana, Dewey no quiere referirse a una dotación originaria de los individuos, a una esencia permanente o transfenoménica más allá de los individuos empíricos formados bajo el marco de pautas sociales bien concretas. Por el contrario, la democracia representa la confianza, la creencia en el hombre común, en las posibilidades de éste si se dan las condiciones adecuadas, con independencia de raza, color, sexo, etc. Ciertamente esta aspiración democrática, que parte de la igualdad de la condición humana, ha sido reflejada en las leyes,

...pero está solamente sobre el papel a menos que se fuerce a las actitudes que los seres humanos tienen unos con otros en todos los incidentes y relaciones de la vida diaria. (LW 14:226)

De ahí que la democracia necesite de una vida cotidiana de libre expresión, intercambio de ideas, de respeto y tolerancia. De este modo, por ejemplo, la denuncia del nazismo no sirve de nada si, al mismo tiempo, en el quehacer ordinario, se actúa con prejuicios o rechazando a otros por su condición, cualquiera que ella sea. Lo que Dewey desearía señalar es que la democracia hunde sus raíces en la vida cotidiana, en el hábito de cooperar y dialogar para solucionar los conflictos (frente al hábito de recurrir a la fuerza y a la violencia), en el de aceptar las diferencias, en el de la discusión razonada que propicia la formación de una verdadera opinión pública. Más aún, la democracia exige partir de la idea de que cooperar no es expresión del hecho negativo de la necesidad de tener que conformarse con el derecho que otros tienen a usar y expresar su libertad, sino un medio de enriquecer la experiencia vital de uno mismo. El modo democrático de vida ve en la diferencia un factor positivo, una oportunidad para el crecimiento y el enriquecimiento.

La conclusión de Dewey es que cualquier transformación de la sociedad pasa por la de los hábitos, que representan la única manera efectiva de cambiar las actitudes, los modos de pensamiento y consecuentemente las instituciones. De ahí que, puesto que nuestra identidad está conformada por nuestros hábitos y la democracia supone la consagración de algunos de ellos, Dewey no dude en considerar que la democracia es, no sólo una cuestión o un ideal de tipo político, sino también un problema y un ideal moral:

Apartarse del hábito de pensar la democracia como algo institucional y externo, y adquirir el hábito de tratarlo como un medio personal de vida, es tomar conciencia de que la democracia es un ideal moral y, en tanto que llega a ser un hecho, es un hecho moral. (LW 14:226)

Ciertamente que hay una circularidad entre hábitos y socialidad, entre individuo y sociedad, que aparece reflejada en NHC, y a la que ya hicimos referencia. Pero, en la tarea de transformación social, Dewey acentúa más la capacidad conformadora del hábito sobre las instituciones que la influencia sobre el individuo de los procesos de socialización.

La democracia exige, en definitiva, desde el punto de vista del individuo, el acuerdo participativo en las necesidades y los valores del grupo, y la liberación de las potencialidades de los distintos miembros del mismo. Debemos mirar ahora a su significado desde la perspectiva de la comunidad. Desde este otro ángulo, la democracia supone la realización y perfeccionamiento de la idea de comunidad, de asociación humana:

Considerada como una idea, la democracia no es una alternativa a otros principios de la vida asociada. Es la idea de vida comunitaria misma. Es un ideal en el único sentido inteligible de la palabra ideal; esto es, la tendencia y el movimiento de algunas cosas que existen llevadas a su límite final, vistas como completas, perfeccionadas. (PP, LW 2:328)

Y es que, puesto que Dewey concibe al individuo no como una identidad prefigurada o preformada, sino como constituyéndose a sí mismo a través de su interacción con los demás, entonces la realización del sí mismo es, al tiempo, la realización comunitaria. El carácter de ser humano no lo otorga gratuitamente la naturaleza. Es la comunidad la que transfiere al ser humano esta condición en cuanto que se aprende a ser a través de la acción en el seno de una comunidad:

Aprender a ser humano es desarrollar, a través del toma y daca de la comunicación un efectivo sentido de ser un miembro individualmente distintivo de una comunidad. (PP, LW 2:332)

No se trata de la defensa de la homogeneidad, pues como ya hemos señalado, Dewey sostiene que el objetivo de la vida comunitaria es el desarrollo del individuo en su especificidad. Ahora bien, este desarrollo implica armonía entre los intereses o esferas de los distintos grupos sociales. Esta armonía social es conseguible en cuanto hay o puede llegar a haber intereses comunes a estos grupos que pueden, entonces, según expresión de Dewey, "interactuar flexiblemente". Por tanto, no cabe, para Dewey, hablar del espacio de

---

\* Lo rechazable dentro de la comunidad son los intereses de aquellos grupos que no pueden interactuar con los de los demás grupos. Dewey proporciona el ejemplo de una banda de ladrones.

la comunidad. de lo público, como el mínimo requerido para que los intereses y grupos en conflicto puedan coexistir. Tampoco piensa en la sociedad desde el punto de vista del conflicto, del que emerge, a través de una "mano invisible", una armonía, orden o lógica subyacente. La sociedad es, para Dewey, la construcción de lo común, de una armonía que converge en la construcción de significados comunes.

Dewey intenta conciliar su visión de la sociedad industrial como sociedades complejas y plurales con la idea de que dicha sociedad debe guardar algo de las formas de vida preindustriales; esto es, la construcción compartida de significados comunes y de valores que sólo son posibles sobre el marco de la participación activa en un proyecto común. No se trata de una añoranza de formas de vida primitivas, puesto que Dewey señala que estas nuevas formas sociales de vida sólo son posibles por la revolución científico - técnica que nuestra sociedad experimenta, pero se sitúa frente a las concepciones individualistas y contractualistas de la sociedad, al tiempo que pretende guardar de ellas el que la realidad final, última y decisoria, es el desarrollo del individuo y de lo individual. Para Dewey, en su más profundo sentido, una comunidad debe guardar algo de las relaciones "cara a cara", puesto que son éstas (la familia, el vecindario, la escuela) las que tienen el verdadero poder conformador del carácter y disposición de los individuos. La desvertebración de éstas es uno de los grandes males de la sociedad avanzada. La profundidad y cercanía del intercambio directo no tienen sustitución posible. Así, por ejemplo, es cierta la necesidad, para la paz mundial, del entendimiento entre gentes de tierras extrañas, pero ésta carece de efectividad si no existe, previamente, un entendimiento con nuestros vecinos. De ahí que Dewey afirme que "la democracia debe comenzar en casa, y su casa es la comunidad vecinal" (PP, LW 2:368).

Visto así, la democracia no es, para Dewey, como la frase afirma, una forma de vida social más, sino que es "la" forma de vida social y comunitaria, puesto que significa la construcción común de lo común. De ahí, la afirmación de que "la clara conciencia de la vida comunal, en todas sus implicaciones, constituye la idea de democracia" (PP, LW 2:368). Democracia es tomar conciencia de la actividad comunitaria en tanto que es compartida o conjunta, y conducir las actividades y las consecuencias de las mismas en orden al valor, fin o bien estimado, conjuntamente o comunalmente, como deseable. Si un ideal quiere decir el desarrollo y el perfeccionamiento de algo, la democracia es la realización, el llevar a su máxima significación y su más alta posibilidad la vida en común. Ya vimos que, frente a cualesquiera otras formas de vida asociada, lo que distingue a una comunidad es que sólo es posible por la comunicación. Es el signo o el símbolo lo que introduce la ruptura, abriendo paso a la posibilidad de controlar el curso de las interacciones. Si las transacciones son características de lo viviente, el ser humano, tomando conciencia de la actividad conjunta, tiene la posibilidad de intervenir sobre ella y, de manera coordinada, buscar y perseguir determinados fines previstos y deseados. Sobre la base orgánica asociativa el ser humano introduce el elemento especificador, la capacidad de reconducir la acción, de guiarla de manera colectiva hacia los objetivos deseados. Si lo comunitario es lo social elevado por la comunicación, la democracia es el perfeccionamiento de la comunidad. Y es que si la naturaleza es interacción, y la comunicación supone la posibilidad de control y dominio de las interacciones, y es al tiempo la posibilidad de la existencia de una comunidad, la culminación de ésta es la democracia, en la que el control es cooperativo y colectivo, esto es, el modo más efectivo del control y dominio de esas interacciones.

Aún cuando la comunidad se ve amenazada hoy por la uniformización, el aislamiento de las personas, la pérdida de la individualidad, en fin, los rasgos que caracterizan a la moderna vida urbana, Dewey no ve nada en la nueva sociedad que impida el retorno de las relaciones de intercambio. La democracia supone la constitución de la gran comunidad, del restablecimiento de lo público:

Con independencia de lo que el futuro nos depare, una cosa es cierta. A menos que la comunidad local sea restaurada, el público no podrá resolver adecuadamente sus más urgentes problemas: encontrar su identidad.(PP, LW 2:370)

#### 8.5.- El papel de las ciencias sociales

Ahora bien, debemos preguntarnos qué condiciones harán posible la regeneración, recuperación o restitución de lo público, qué circunstancias propiciarán una profundización en el ideal moral de la democracia. Dewey señala la necesidad de hacer crecer la inteligencia, de que aprendamos del ámbito donde ésta se ha mostrado efectiva y la hagamos extensible; que aprendamos, en definitiva, del espíritu y del método de la ciencia. Para ello, es imprescindible que se den las condiciones que hacen posible el desarrollo de la inteligencia y el avance de la ciencia, esto es, “la libertad de investigación social y de distribución de sus resultados”. Lo que Dewey pretende enfatizar es que el pensamiento y la libertad sólo florecen allí donde las condiciones sociales en las que se desenvuelven son adecuadas. El libre pensamiento, la libre investigación, el juzgar y examinar a la luz de las consecuencias no son posibles sin las condiciones sociales que lo promueven. Y es que el pensamiento no es algo aislado que exista con independencia del entorno en el que se encuentra. Por ello:

La creencia de que el pensamiento y su comunicación son ahora libres a causa de que las restricciones legales han sido apartadas es un absurdo... Remover las limitaciones formales no es sino una condición negativa. La libertad positiva no es un estado, sino un acto que envuelve métodos e instrumentalidades para el control de las condiciones. (PP, LW 2:340)

La importancia del texto es doble. De un lado, porque pone de manifiesto que Dewey está exigiendo la promoción social de las condiciones que hacen posible la investigación social. Se trata, pues, de que no basta el ejercicio de la liberación de restricciones formales para garantizar la libertad de pensamiento y de investigación. Ésta requiere la promoción de las condiciones sociales que la favorezcan, exigencia que sitúa, sin duda, a Dewey, en un espacio lejano al del liberalismo clásico:

En segundo lugar, el texto pone de manifiesto que la inteligencia es social, que la acción inteligente requiere condiciones sociales, porque no es producto de un individuo aislado. El carácter social de la inteligencia, el hecho de que crece y se alimenta en lo social, se desvela en que

En una cultura salvaje, un hombre será superior a sus compañeros, pero su conocimiento y juicio estarán muy por detrás de una persona inferiormente dotada en una civilización avanzada. Las capacidades son limitadas por los objetos y herramientas a la mano. (PP, LW 2:366)

La inteligencia corre a través de hábitos generados bajo condiciones sociales específicas y determinadas, por lo que podemos decir que la inteligencia, en la medida en que la ciencia ha ido desarrollándose, ha ido también avanzando. La dotación innata del individuo, su "inteligencia original" carece de relevancia al lado de las condiciones sociales y culturales en las que el individuo se desarrolla. Dewey ejemplifica esto al recordarnos que en la actualidad "un mecánico puede discutir de ohms y amperios como Isaac Newton no pudo hacerlo en su día" (PP, LW 2:366).

Que aún no se dan esas condiciones, que es necesaria la extensión del método científico, se pone de manifiesto en que, según Dewey, los hábitos emocionales e intelectuales de la mayoría de la población permanecen estancados en formas primitivas que permiten su control y dominio para fines espúreos. Y es que hay reticencia en la aplicación del método experimental al análisis de las instituciones y condiciones sociales. La propuesta de solución, lo que Dewey reclama, es el avance de las ciencias sociales y humanas, y su incorporación a la vida. Esta propuesta se traduce en la exigencia de la constitución de un público, de una ciudadanía reflexiva, participativa y autónoma.

Se trata, de entrada, de una exigencia, de una consecuencia de la posición general de Dewey sobre la ciencia y, en especial, sobre la verdad, que encuentra su mayor significatividad en el ámbito de la discusión del significado de la democracia. La posición de Dewey sobre la ciencia supone la negación tanto de la autonomía absoluta de la razón científica como su subordinación total. No puede haber autonomía absoluta porque la ciencia no tiene unos estándares de valor, aparte de las convicciones forjadas socialmente. El criterio de verificación de Dewey niega que éste pueda consistir en una medición contra un objeto externo e independiente del proceso de investigación. De ahí que la práctica social científica requiera del juicio independiente de los individuos. Puesto que la racionalidad de la ciencia sólo puede ser medida, como la de toda investigación, por su capacidad para transformar situaciones, la validación final de una hipótesis requiere la existencia de un público que haga posible el reconocimiento de la misma. La lógica de la verificación de Dewey, su criterio de verdad, desemboca en el problema de la constitución de una comunidad democrática. Una hipótesis que sólo genera confusión y desorden entre los miembros de un grupo no puede ser considerada como verdadera. En general, en este sentido, Dewey consideró esencial para el desarrollo de la ciencia la constitución de lo que él denominó un público, a la vez que subrayó que éste sólo se puede constituir cuando se haga extensible la actitud, el método social de la ciencia. Hay que poner de manifiesto que, para Dewey, la verdad sólo lo es cuando es públicamente comunicada y hecha efectiva en la vida en común. Así pues, forma parte de la ciencia misma el educar en la apreciación de los ciudadanos de su tarea. Esa no es una labor extrínseca sino intrínseca a la misma ciencia, en tanto que incorporada en el criterio de verdad. De este modo, Dewey rechaza tanto la imagen del científico imponiendo fines a la sociedad como la subordinación del mismo a intereses particularistas. Ciencia y sociedad guardan una compleja interrelación entre sí. Esta interrelación se mueve, y lo hace constantemente, a medida que se mueven, de un lado, las necesidades e intereses humanos, y de otro, las creencias dogmáticas y las rígidas instituciones puestas de manifiesto por el escrutinio crítico de la ciencia.

Este carácter genérico de la relación ciencia y sociedad adquiere una especial dimensión y significatividad en el ámbito de las ciencias sociales. En el caso del científico social, éste no conoce la verdad de su investigación a menos que haya sido trasladada a la

práctica autorreflexiva exitosa de la acción colectiva. Se establece así una relación mutuamente educativa de interdependencia fecunda entre el científico social y un público democrático. En este sentido, Dewey concede una enorme importancia a la formación y constitución de la opinión pública. Y es que sólo hay verdaderamente un público cuando hay "opinión pública". Que la haya depende, a su vez, de las ciencias sociales y humanas, de su desarrollo, así como de su extensión y distribución, de su contribución al mejor conocimiento y control de la vida social. De este modo, el desarrollo de las ciencias sociales y humanas representa un papel central en el auge y profundización de la democracia:

La comunicación de los resultados de la investigación social y la formación de la opinión pública es una y la misma cosa. Esto indica una de las primeras ideas enmarcadas en el crecimiento de la democracia política de la misma manera que será una de las últimas en ser satisfecha. Así, la opinión pública es el juicio formado y considerado por aquellos que constituyen el público y trata acerca de los asuntos públicos. Cada una de los dos fases impone para su realización condiciones difíciles de realizar. (PP. LW 2:345)

Ha de quedar claro que la existencia de opinión pública no depende de un número de personas que mantengan una opinión, sino de cómo se haya formado la misma. Dewey remarca así la importancia de la presencia de la investigación social en las noticias y las preocupaciones diarias. La relación entre investigación social y medios de comunicación aparece como uno de los núcleos centrales de la formación de la opinión pública y de la democracia. Dewey, de acuerdo con su propuesta general de investigación, no separa la formación de ideas y juicios de su distribución, al juzgar dicha separación como enteramente artificial. Ello implica, en Dewey, la imposibilidad de separar ciencia y democracia. Esta separación también sería artificial y viciaría el significado que cada una de ellas posee. No hay público sin conocimiento, sin opinión formada a la luz de la investigación, pero igualmente no hay verdadera ciencia, verdadera investigación, si ésta no es parte de las necesidades e intereses del grupo.

En verdad, este planteamiento supone también situarse frente a los que critican la democracia basándose en el ideal de una cultura dominada por expertos. La objeción a la democracia vendría de que en las complejas sociedades avanzadas los expertos, los especialistas son los que mejor saben manejar las cuestiones técnicas, de administración y ejecución. Se asume con ello que la política de los expertos es sabia y benevolente, que es dirigida a conservar los genuinos intereses de la sociedad. Pero, en verdad, es imposible para el intelectual asegurar que un monopolio de tal conocimiento sería utilizado para la regulación de los asuntos comunes. En tanto que son una clase especializada se alejan del conocimiento de las necesidades e intereses a las que se supone sirven. Tan alejadas llegan a estar de los intereses comunes como para empezar a ser una clase con intereses y conocimientos privados, lo que anula la posibilidad de que sea verdadero conocimiento.

En todo caso, lo importante en democracia no es la regla de la mayoría, sino los debates antecedentes, la modificación de los puntos de vista para encontrar las opiniones de las minorías, etc. El aspecto esencial de la democracia es la construcción colectiva y participativa de los significados en un régimen abierto y experimental.

No se trata tampoco de que muchas personas lleven a cabo investigaciones, de que todos los seres humanos se conviertan en científicos prácticos, sino de que sus opiniones se



forjen a la luz de los resultados y avances científicos y que sean capaces de atenerse a los hechos y deshacerse de los prejuicios y creencias infundados.

Ni es factible ni deseable que todos los seres humanos empiecen a practicar una ciencia especial. Pero es intensamente deseable, y bajo ciertas condiciones practicable, que todos los seres humanos empiecen a ser científicos en sus actitudes: genuinamente inteligentes en sus modos de pensar y actuar. Es practicable a causa de que todas las personas normales tienen los gérmenes potenciales que hacen posible este resultado. Es deseable a causa de que esta actitud forma la única alternativa al prejuicio, el dogma, la autoridad y la fuerza coercitiva ejercida en nombre de algunos especiales intereses. (LW 13:279-280)

En resumen, la opinión pública debe mantener una doble relación respecto de las ciencias sociales. Controlar y dirigir, señalar metas y objetivos, al mismo tiempo que la opinión pública es informada por el método y los resultados de la ciencia social. Cabe decir que la opinión pública es el punto de partida y de llegada de la ciencia social, existiendo en el medio un momento de autonomía.

En líneas generales, la propuesta de Dewey supone la superación de la escisión, de la ruptura entre ciencia y conocimiento ordinario que él juzga entrelazado con la división entre ciencias naturales y sociales. Dewey relativiza estas distinciones al tiempo que señala la dependencia mutua entre ellas. Señalar que el contenido de la ciencia es técnicamente especializado o altamente abstracto no es sino decir que no es concebido en términos relacionados con la vida humana. Aún cuando debería ser un objetivo fundamental de la ciencia física el traducir las cuestiones físicas de modo que pudieran ser entendidas, dirigidas o controladas, la realidad es la contraria. La inercia de la tradición, el peso de las instituciones, así como un conjunto de convicciones (los distintos dualismos que conforman la tradición occidental) lastran la posibilidad de la adopción de las características del método científico en la vida social y ordinaria. Una de estas convicciones es la de pensar que la materia y lo material es ajeno cuando no enemigo de los ideales y los valores, en vez de verlos como "las condiciones de su manifestación y su sostenimiento" (PP, LW 2:343).

Es, pues, el dualismo hombre - naturaleza, ideal - material, traducido en ciencias físico materiales - ciencias humanas y sociales el responsable, a juicio de Dewey, de la paralizante situación de una sociedad escindida entre sus logros de carácter material y su situación moral. Se trataría, según Dewey, de mostrar que lo material es la condición de posibilidad de realización de valores, pero condición de posibilidad que no es externa a aquello que es posible, sino como aquello que abre y constituye, por su misma condición, lo que es posible. Dewey critica, una vez más, la externalidad de medios y fines, de materia y aquello que se ha de realizar en la materia y, por tanto, critica también la externalidad de la separación entre ciencias físico naturales y ciencias humanas y sociales. No son dos realidades ajenas con métodos contrapuestos, sino de un método que debemos extender más allá de los límites físico materiales, en orden a dirigir y/o encauzar la vida social y moral. Es también el mismo dualismo el responsable de que los resultados de la ciencia sigan apareciendo como algo remoto, abstracto, comunicable únicamente a especialistas. Se trata de acabar con la distinción puro - aplicado, de sacar la ciencia del reducto de los expertos, de conseguir que la ciencia deje de ser algo abstracto. Todas estas cuestiones señalan que aplicar la ciencia a la vida significaría su absor-

ción y distribución, de manera que penetre en la mente de los ciudadanos. Esto es, que la libertad de pensamiento, el atenerse a argumentar, dar publicidad y máximo alcance a los mismos sean hábitos de buena parte de la población. Asimismo, significaría extensión de los conocimientos y del método científico, abriendo con ello la posibilidad de su control y dominio. El hacer que el avance científico y técnico vaya en la dirección de una mayor comunicación, en el camino de liberación de potencialidades humanas exige que haya un conocimiento del método científico, pero también de sus resultados y conclusiones. En definitiva, lo que Dewey sostiene es que, para que haya un público de verdad, es necesario que ese público potencial sea educado, ilustrado. Dewey afirma que es el propio avance científico y técnico el que abre la posibilidad de una verdadera comunicación y también de un verdadero público al poner los medios materiales que lo hacen posible. Por ello, el problema que pone en primer plano el avance científico y técnico es el de la democracia y el de la educación.

#### 8.6.- Educación: ciencia y democracia.

Probablemente es a la reflexión sobre cuestiones educativas a lo que más páginas dedicó Dewey, y la faceta por la que más ha sido conocido fuera de su país. Sin duda, pasa por ser uno de los más importantes teóricos y filósofos de la educación contemporáneos. Aunque no puede ser objeto del presente trabajo una consideración detenida de sus ideas respecto de la educación, que conformarían material suficiente para otro trabajo, sí debemos esbozar algunas de ellas con objeto de completar nuestra argumentación. En concreto, queremos resaltar el estrecho entrelazamiento, la fuerte imbricación entre inteligencia, ciencia, democracia y educación, hasta el punto de que podemos hablar de una identidad entre ellos de la que no podemos desgajar ninguno de esos términos sin que la totalidad no pierda la significación que Dewey quiso atribuirle.

Para empezar es sintomático de esta relación el que Dewey titule una de sus obras mayores *Democracia y Educación*. Asimismo en LSA señala que “el primer objetivo del nuevo liberalismo debe ser la educación” (LSA, LW 14:44). Una vez deshecho el dualismo entre materia y cuerpo y entre ciencias naturales y sociales, parece claro que será posible aplicar la inteligencia, la ciencia y la investigación al campo de la educación. De este modo, la educación resulta el ámbito donde las ciencias sociales encuentran su verdadera razón de ser. Puesto que el objetivo de las mismas es la transformación social, y Dewey estimaba que toda transformación implicaba el cambio en las actitudes y hábitos de las personas, no hay mejor medio para su logro que la educación. La eliminación del dualismo que separaba los asuntos humanos de los científicos abre una posibilidad nueva: mejorar el control y la dirección de los asuntos humanos por medio de la modificación de las condiciones educativas. La hipótesis de Dewey es que el avance en las ciencias sociales, en tanto que aplicadas a la educación, y de manera singular a la escuela, iba a suponer un importante y espectacular progreso en los fines y métodos de la educación. Esta esperanza viene alimentada por el hecho de que la psicología, la antropología, etc., han mostrado la viabilidad en la confianza del poder moldeador de las instituciones y agentes sociales. La propuesta de Dewey, también en este campo, es la adopción del método experimental para el estudio de los problemas educativos y que se tradujo, en su caso, en la creación de una Escuela Laboratorio que fundó en Chicago<sup>8</sup>. Las analogías que suscita la adopción del tér-

mino "laboratorio" para describir lo que ocurría en una escuela experimental le parecían a Dewey enteramente apropiada y "daba la clave del trabajo que se desarrollaba en la escuela" (LW 11:195). Así, cabe hablar con pleno sentido de directividad, hipótesis, experimentación, trabajo comunitario, etc. De hecho, dicha posición no es sino la aplicación general de lo que en la teoría de la investigación hemos visto sobre la relación entre teoría y práctica y cuyas implicaciones en teoría política acabamos de analizar. La tesis de Dewey es que es necesario examinar el pensamiento a través de la acción y, por ello, los principios teóricos explicativos del conocimiento y la conducta humana deben ser examinados a la luz de la experiencia. Así, de la misma manera que existen laboratorios en las facultades de física, química, biología, etc., se debían contrastar los principios teóricos sobre educación con sus resultados prácticos.

La adopción de dicha metodología suponía, ya de entrada, el rechazo de otras concepciones sobre educación. Dewey se alejó de entender que la enseñanza consistiera en la transmisión de un saber ya hecho y acabado, en transmitir unas ideas o en el cultivo de unas determinadas capacidades o destrezas. Se opuso, en este sentido, tanto a la denominada educación progresiva como a la educación tradicional<sup>8</sup>. La tradicional defendía la idea de una escuela transmisiva que pretende la conformidad con conocimientos y normas que han sido elaborados en el pasado. La escuela progresiva, por su parte, se basaba en todo lo contrario, haciendo, no de los libros de texto como hacía la tradicional, sino de la actividad libre y del cultivo de la individualidad el centro de sus consideraciones. Frente a ello, Dewey convertirá la experiencia en el centro de sus reflexiones sobre educación, pensando al individuo en su totalidad e integrado en su medio. Así, en oposición a la escuela progresiva, subrayó que no toda experiencia es educativa. Hay experiencias desordenadas que no conducen ni abren a otras experiencias, que no provocan la observación reflexiva ni sugieren ideas para ser examinadas a través de la acción. El principio fundamental es que todo aprendizaje surge desde la experiencia. El acto, la acción, es la unidad de la experiencia y en su total desarrollo, es la conexión entre hacer y padecer. Cuando la conexión es percibida añade significación al acto. Aprender de la experiencia es establecer una conexión entre cómo las cosas suceden y han sucedido y las consecuencias que se derivan de las mismas. Para Dewey, la educación es un desarrollo "dentro", "por" y "para" la experiencia. De ahí que la tarea educativa sea, en realidad, controlar y proporcionar las experiencias que resultan positivas para el crecimiento del individuo. Entendió que la función del educador era la de proporcionar las circunstancias que propiciarán una verdadera experiencia, la que conduce al desarrollo de la inteligencia. Así, puesto que el pensamiento surge desde problemas, la educación debía de partir de problemas conectados con la experiencia del alumno. Dicha manera de entender el papel del educador lo alejaba tanto de la posición tradicional que sostenía que su misión era la de transmitir un conjunto de informaciones, como de la de aquellos que minimizaban su intervención al sostener que la mera actividad espontánea permitía el desarrollo de capacidades que eran innatas en el espíritu

---

<sup>8</sup> La denominada "Laboratory School of Chicago" fue también conocida como The Dewey School. Ver LW 11:191-217.

<sup>9</sup> Este es el argumento del primer apartado de su libro *Experience and Education*, titulado "Traditional vs. Progressive Education", 1938. LW 13:5-11.

humano<sup>10</sup>. Insistió en que lo importante del padre o del maestro no es proporcionar directamente ideas, cuanto fomentar las condiciones que estimulan el pensamiento y que eso implicaba que no fueran agentes externos al proceso educativo, sino que debían ser colaboradores que ayudaban a enriquecer la experiencia. En educación se trata, en todo caso, de lograr el crecimiento entendido como desarrollo físico, intelectual y moral. Ello implicaba que la cuestión no era educar el pensamiento como si éste existiera aparte de los sentimientos, los afectos, etc. Puesto que Dewey había negado validez a esas distinciones se trataba de aplicarlas al campo de la educación.

Pero la adopción del método experimental suponía mucho más. Si la teoría de la investigación de Dewey significaba la eliminación de los dualismos que habían caracterizado a la civilización occidental, como hemos ido poniendo de manifiesto a lo largo de nuestro trabajo, su aplicación al ámbito de la educación suponía trastocar todas las bases sobre las que se había asentado la enseñanza tradicional. De este modo, propuso disolver la separación entre lo teórico y lo práctico, entre lo intelectual y lo manual, entre la experiencia escolar y la ordinaria, entre la cultura y la utilidad, entre el juego y el trabajo.

De lo que se trata, en definitiva, con la adopción del experimentalismo en educación, es de la extensión y ampliación de la ciencia. Es necesario recordar, a este respecto, la distinción de Dewey, que ya mencionamos, entre la ciencia como método y la ciencia como cuerpo de conocimientos. Dewey denuncia que la ciencia enseñada en la escuela consiste en un conjunto de verdades ya alcanzadas, un conjunto de principios y hechos ya establecidos que está, además, divorciada de la experiencia del alumno. Es verdad que la ciencia ha ganado un lugar en la escuela, pero la actitud, el método y el espíritu con el que la ciencia es enseñada está lejos de ser científico. Se transmite información, pero bajo el dominio de ideas y prácticas que están lejos de una actitud científica. La conclusión de Dewey es que la educación está lejos de instruir en el desarrollo de hábitos científicos. Frente a lo que sucede en la escuela, la característica de la ciencia es que es un método de observación y experimentación, es el método que permite el control de la experiencia vital. En "Unity of Science as a Social Problem" (1938) Dewey reitera dicha distinción precisando que no se trata de ver separados actitudes y conocimientos científicos, sino de reparar en que la segunda es consecuencia de la adopción de la primera. Lo científico significa un trato abierto e inteligente con el mundo. Por el contrario, lo acientífico sería estar guiado por la rutina, la casualidad y los prejuicios. Si, desde el punto de vista negativo, la actitud científica significa la liberación de todo esto, desde el lado positivo implica inquirir, examinar, extraer conclusiones sobre la base de la evidencia. La actitud experimental es la de quien está abierto a que las hipótesis sean revisadas en función de las consecuencias que producen. Así pues, el significado de la unidad de la ciencia no consiste para Dewey en forjar un lenguaje único, sino en la adopción de esa actitud en todos los campos, incluso aquellos donde inicialmente la reticencia al espíritu científico es manifiesta, así por ejemplo, en moral, política, religión. En definitiva, el problema de la unificación de la ciencia tiene antes que nada un significado educativo, el de dar a la actitud científica el lugar que le corresponde dentro de la educación.

---

<sup>10</sup> En este punto, como en muchos otros, las ideas educativas de Dewey van ganando en actualidad. Así, aún cuando parece interesar menos la argumentación filosófica que la psicológica, a la que apenas se alude, Dewey podría proporcionar un buen sustento filosófico a muchas de las ideas contenidas en la L.O.G.S.E.

Por otra parte, generar los hábitos que corresponden a una actitud científica exige la existencia de un medio que los propicie, que la escuela, igual que la familia, hayan incorporado esos hábitos en el interior de su grupo. La tesis de Dewey es que una escuela que funcione dogmáticamente, que sea doctrinaria, no puede cultivar el espíritu científico, el método de la inteligencia, porque en educación no se trata sólo ni básicamente de ideas, sino de modos de ser, de actitudes y de hábitos, y estos no se generan con independencia del medio. Antes bien, la experiencia no es nunca ni primordialmente algo individual. El medio representa un papel central en el proceso educativo, tanto el natural como el social. El supuesto es el, ya mencionado, de que el proceso de desarrollo mental es un proceso social, un proceso de participación. Si la psicología entendió, tradicionalmente, que el objetivo de la educación era el crecimiento de las capacidades naturales del individuo, ahora el objetivo es la capacidad de vivir en integración cooperativa con otros. Basta mirar el desarrollo de la inteligencia y el conocimiento de la humanidad para caer en la cuenta de que no ha sido una cuestión individual sino cooperativa y cultural, producto de una creación colectiva. De ahí la necesidad de la integración de lo individual y lo social, lo que es imposible sin que los individuos vivan en una asociación cercana, en el intercambio de experiencias. Por ello, para preparar al joven es necesario transformar la escuela en una sociedad cooperativa e investigadora en pequeña escala, en una comunidad de investigación<sup>11</sup>. Frente a la escuela progresiva que se centra en el niño, la experimental coloca en el centro de sus consideraciones a la comunidad. En ella, los profesores no son transmisores de conocimientos, sino guías en ese proceso de invención y organización de la comunidad. El intento de conciliar la libertad individual y el bienestar colectivo fue justamente uno de los objetivos del "Laboratory School of Chicago". De ahí que una de las principales tareas del mismo fuera el problema de cómo convertir a la escuela en una comunidad cooperativa mientras se desarrolla en los individuos sus propias capacidades y se satisfacen sus necesidades, la armonización, por tanto, entre las características individuales con los fines y valores sociales. Esto no significa ajustar el individuo a las instituciones sociales, sino, a través de la profundización de los contactos sociales, prepararlos para que hagan sus relaciones sociales futuras valiosas y fructíferas.

Esta integración entre actividad cooperativa e iniciativa individual, entre desarrollo del yo y de la comunidad es, como hemos visto, una de las características del concepto de democracia que Dewey defiende. Y es que para Dewey democracia y educación están indisolublemente ligados:

Es obvio que la relación entre democracia y educación es recíproca, mutua y vital. La democracia es ella misma un principio educacional, una medida y política educacional. (LW 13:294)

La democracia supone el derecho y el deber de cada individuo de desarrollarse según sus propias convicciones y expresarlas de modo que cada individuo cuente como uno igual que los demás, de donde el orden social resultante es el resultado de la expresión coo-

---

<sup>11</sup> La idea de "comunidad de investigación" es debida a Peirce, pero su aplicación al ámbito escolar, que tan fructífera ha resultado ser, es original de Dewey.

perativa de mucha gente. Esta es, también, la esencia de la educación, en la que cada individuo tiene la oportunidad de contribuir, desde su propia experiencia, al intercambio de ideas. Ciertamente, podría señalarse que hay una cierta contradicción entre los objetivos de la educación y las exigencias de la sociedad. Mientras la educación puede ser entendida como persiguiendo el objetivo del crecimiento de los poderes de un niño en aras del crecimiento, la sociedad parece exigir la preparación para compartir y mejorar la vida comunitaria. Pero Dewey ve falsa dicha oposición al identificar el bienestar social con el crecimiento de las disposiciones individuales. La clave es que, como ya hemos visto, Dewey declara que el crecimiento individual es el soporte de la democracia, pero dicho crecimiento sólo puede ser conseguido a través de una interacción con el medio, de una interacción social que provea de oportunidades para el desarrollo armónico del yo. Sólo a través de la participación en una comunidad, a través de la colaboración en la actividad establecida mediante la reflexión colectiva puede constituirse una genuina individualidad.

El crecimiento individual y el interés por un orden social democrático son totalmente armonizables. Por ello, no es sólo que la democracia contenga un principio educativo (conformación de la opinión de los ciudadanos sobre cuestiones públicas) sino que la democracia no puede darse ni desarrollarse sin una educación que le corresponda, y la escuela es para Dewey un agente esencial del proceso educativo. Por ello, tomando como modelo las propuestas de Horace Mann, defendió la absoluta necesidad de una educación pública y libre para la existencia y preservación de un modo democrático de vida. Ambas, democracia y educación, se caracterizan por no ser nunca algo acabado o conseguido sino en continuo proceso de formación. Dewey ha pensado al ser humano de modo que hace factible la reconstrucción de la experiencia en una sociedad en perpetuo proceso de transformación, en una sociedad abierta y democrática. Pero, esto último, sólo es posible pensando en una fuerte capacidad de flexibilidad y plasticidad del yo, de moldeabilidad de lo individual a partir de lo social. Es sobre estos supuestos, ya analizados en capítulos anteriores, como podemos y debemos representarnos a Dewey otorgando un gran poder a la escuela, a la democracia y a la ciencia. Esto no supone anular la iniciativa individual, la fuerza emergente del individuo. Dewey ha criticado la teoría de los instintos dados y definitivos como explicación de la conducta humana, pero no por ello niega que exista el impulso. Lo que niega es que exista de manera aislada, que nos dé una explicación del comportamiento que no esté mediatizado socialmente. Cada situación es producto no sólo del medio sino también del individuo: lo que Dewey afirma es que cada situación es singular y los impulsos lo son de un organismo concreto en un medio y contexto concreto. Por ello no niega la idea de autorrealización. Lo que niega es que esa autorrealización pueda ser vista como un cumplimiento de una esencia, naturaleza o conjunto de características dadas. Dewey concibe, también, al organismo como siendo origen de pasiones, fuerzas, impulsos. Pero a diferencia de Hobbes, Rousseau, Nietzsche o Spinoza, no piensa que puedan ser definidas sino partir del medio en que están y se desarrollan.

No podemos acabar este apartado sin hacer referencia a una de las críticas que esta teorización de Dewey sobre educación ha recibido. Si, como hemos afirmado, la democracia es un ideal moral y un tipo de vida, y Dewey ha puesto la educación al servicio de la democracia, podría afirmarse que Dewey ha concebido la educación como adoctrinamiento. Es cierto que su concepción de la educación tiende a formar determinados tipos de actitudes. Pero ello no tiene por qué significar adoctrinamiento. Existen alternativas a la opción

entre la educación sin objetivos y la educación doctrinaria. El adoctrinamiento, definido como "asegurarse un resultado favorable desde un punto de vista predeterminado, esto es, como educación por imposición"<sup>12</sup>, se opone a las tesis fundamentales formuladas por Dewey. Para éste, el adoctrinamiento es opuesto a educación. Ciertamente, es imposible la eliminación de todo adoctrinamiento, puesto que desde niños siempre imitamos. Pero es posible distinguir al liberal del autoritario. Mientras que el primero anima al niño a pensar por él mismo y a desarrollar los hábitos de pensamiento, el autoritario sería el que organiza las situaciones de enseñanza de modo que el niño absorba ciertas verdades básicas sin cuestionarlas. El tema de la imposición depende enteramente de la naturaleza de lo impuesto. Hay medios que restringen la inteligencia crítica, creativa, y otros que lo agrandan y desarrollan. El adoctrinamiento en democracia deja de ser tal en la medida en que no hay imposición de algo externo. Lo que la sociedad desea que se imponga al individuo y los intereses de este coinciden, puesto que la democracia exige el desarrollo y maduración individual. El sistema social y educativo coinciden en el mismo propósito final de contribuir al desarrollo de la pluralidad y la individualidad.

Si de algo podemos acusar a Dewey en esta identificación que realiza entre ciencia democracia y educación es de un cierto optimismo educativo. Él pensaba que los dualismos no sólo no eran consustanciales al ser humano y, por tanto, fruto de la educación y las condiciones sociales anteriores, sino que un nuevo proceso educativo supondría la reconstrucción del individuo, de uno que tuviera actitudes científicas y talante democrático, y entendió que los avances en ciencia y, en especial, la aplicación de la ciencia a los problemas humanos iba a permitir esa nueva educación. Mientras otros han estimado que la extensión de la democracia se haría posible por causas económicas sociales, políticas, etc., Dewey entiende que ésta no será posible sin el cultivo de la inteligencia, sin una adecuación integral de la persona que combine el factor individual y el comunitario.

---

<sup>12</sup> Willis Moore (1960) p 286.

## Capítulo 9: La necesidad de la filosofía.

Esta indagación sobre la obra de Dewey tiene como objetivo no sólo el propósito erudito de mostrar el contenido de una filosofía poco conocida en España sino también el de señalar, al mismo tiempo, que Dewey pensó e hizo filosofía de una manera que arroja luz sobre la forma en que debemos pensar y hacer filosofía en la actualidad. La filosofía que Dewey hizo, y cómo la hizo, está ya implícita en cuanto hemos visto sobre la teoría de la investigación, de la realidad y de la democracia. En conformidad con ella, es posible dibujar y defender cuál es su propuesta sobre la naturaleza de la filosofía, y cuál es su función en el seno de sociedades democráticas avanzadas, cuestiones que Dewey identifica. Nuestro objetivo ha de ser no sólo mostrar la manera en que Dewey conceptualizó la tarea de la filosofía, sino apuntar al mismo tiempo, y de acuerdo con los resultados obtenidos en el presente trabajo, que la filosofía que hizo responde a dicha conceptualización. Se trata, pues, de ir señalando cómo pensó e hizo filosofía como si de una misma cuestión se tratara y en qué sentido nos es útil.

La determinación de qué sea la naturaleza de la filosofía exige recordar cuanto se dijo al respecto en el capítulo segundo sobre el origen de la misma. Allí ya se señaló que la desconfianza en el poder de la razón para generar desde la experiencia los criterios que regulan la acción, llevó a la aceptación de una autoridad externa como base de explicación de la misma. Este fue el origen de la religión y posteriormente de la filosofía que, al sustituir la fe por una razón absolutista, no hizo sino continuar en ese mismo camino. Para Dewey, todas las filosofías anteriores buscaban el significado de la experiencia más allá de ella misma. Permanecieron aliadas con las religiones y los códigos morales, puesto que todas ellas tuvieron en común tomar como punto de partida la insuficiencia de la propia experiencia, la imposibilidad de regularla y de controlarla desde sí misma. Ya vimos, en este sentido, que la filosofía ha sido entendida como una forma de conocimiento de “un sistema de verdades independientes del esfuerzo y el deseo humanos” En cuanto que tenía que tener un objeto distinto del de las ciencias, se supuso que la filosofía “conoce una realidad más última que la de las ciencias”<sup>1</sup>. Se trata de la concepción de la filosofía como epistemología, como teoría espectral del conocimiento, que ya tuvimos ocasión de subrayar anteriormente. En “Context and Thought” (1931) Dewey expresa de otro modo la misma idea. En este artículo advierte que el defecto de la filosofía ha sido el rechazo del contexto, el hábito de haber intentado hacer un discurso filosófico como si este fuera autónomo respecto de la situación en la que se encuentra. Cuando la filosofía ignora los problemas de la época y de las personas que la sostienen, cuando se desliga del contexto, tanto la filosofía centrada en el análisis como la que hace lo propio desde la síntesis se vuelven falsas, artificiales e

---

<sup>1</sup> MW 11:41-42. La cita literal de Dewey está incluida en el apartado 2.3.



irreales. Dewey juzga el rechazo del contexto como la más penetrante y persistente falacia de la filosofía. Se comprende que, tomada en este sentido, y al ser comparada con la seguridad, certeza y progresividad de los conocimientos que proporciona la ciencia, la filosofía se haya ganado numerosos detractores. Estos le han denegado a la filosofía todo valor al aparecer, desde dicha perspectiva cientifista, como un campo de disputas circulares y estériles, en cuanto que no se advierte en ella los frutos y aplicaciones propios de dicha forma de conocimiento.

Pero hay otro modo de pensar la filosofía. Frente a lo anterior, el reconocimiento del contexto incluye tomar en consideración dos aspectos. Tendríamos, en primer lugar, lo que Dewey designa con la palabra "background". Quiere hacer referencia al conjunto de teorías, circunstancias, creencias, que, en un momento determinado, constituyen los antecedentes de la situación. Sin estos antecedentes, un experimento, una frase, una idea, etc., carecen de sentido. Desde esta concepción, la filosofía es siempre un producto de la época cultural en la que se encuentra. Su conexión con la historia social, con la civilización, es intrínseca<sup>2</sup>. Los filósofos son parte de la historia y están cogidos en su movimiento, marcados por el pasado. El vincular de este modo filosofía e historia obliga a quienes ven la filosofía como una tarea estéril y monótona, como preocupación acerca de problemas insolubles y eternos, a admitir que es, cuando menos, reveladora de las aspiraciones de los seres humanos de cada tiempo. A diferencia de las ciencias, Dewey sostiene que la filosofía es expresión del énfasis, del modo de ver y de actuar de cada pueblo. De manera que puede haber una filosofía inglesa o alemana pero no se puede hablar, en ese mismo sentido, de una química o astronomía nacionales. De ahí el paralelismo de la filosofía con la historia política y las necesidades sociales:

La filosofía no encarna lecturas intelectuales de la realidad sin color, sino los más apasionados deseos y esperanzas de la mayoría de los hombres, sus creencias básicas acerca de la clase de vida que merece ser vivida. (MW 11:44)

Pero, como el texto indica, la filosofía no es sólo un reflejo pasivo de la civilización. Una filosofía contextualista implica, además, el reconocimiento de que existe un "interés selectivo", con el que Dewey quiere designar el hecho de que el pensamiento lo es a causa de una actitud. Incluso cuando no somos conscientes, hay una actitud, una selectividad que dirige el pensamiento. Dewey critica y considera absurda cualquier pretensión de un pensamiento que se considere utópico y/o ucrónico. El interés selectivo muestra el condicionamiento subjetivo del pensamiento, condicionamiento que lleva hacia una nueva definición de la objetividad. Esta ha de referirse no a la ausencia de intereses sino a su selección. Desde esta perspectiva, no todos los puntos de vista son ciertamente iguales. Todos son puntos de vista, pero algunos son preferibles a otros:

Ser objetivo en el pensamiento es tener una cierta clase de interés operativo selectivo. Uno puede ver solamente desde un cierto punto de vista, pero esto no hace iguales todos los puntos de vista. Un punto de vista que no está en ninguna parte en par-

<sup>2</sup> Esta es la tesis central de su artículo "Philosophy and Civilization", 1927, LW 3:3-10

ricular, y desde el que que las cosas no son vistas desde un ángulo especial, es un absurdo. Uno puede tener más estima por un punto de vista que da un paisaje más rico y ordenado que uno desde el cual las cosas se ven confusamente. (LW 6:14-15)

Así pues, aunque no haya punto de vista privilegiado, lo que sí hay es un examen o selección del punto de vista desde el que se mira de forma que este nos sea más útil, que nos oriente en nuestro trato con las cosas, que haga más rica y fructífera nuestra experiencia. No debemos, por ello, juzgar la diversidad de sistemas filosóficos en una misma época como un reproche a la filosofía; esta es, por el contrario, una muestra de sinceridad, al ser expresión de la existencia de distintas aspiraciones y corrientes que existen en una época.

Hay que denegar que la filosofía sea una forma de conocimiento e interpretarla desde el punto de vista de la acción como "expresión de" y una "apuesta por", como una manera de valorar y de estimar cómo ha de ser vivida la vida. Dewey apunta, en este sentido, a la etimología de la palabra filosofía: "si nos atenemos a la terminología clásica, la filosofía es amor a la sabiduría" (EN,47). Filosofía es entendida como sabiduría cuando ésta no se interpreta a la manera platónica, como un modo de ciencia, sino como una convicción sobre la mejor clase de vida que merece ser vivida. De este modo, diferenciamos el conocimiento de la sabiduría, puesto que ésta utiliza aquél para "conducir de manera inteligente los asuntos de la vida humana" (LW 15:157). A diferencia del científico, el filósofo se distingue en que no le interesa una fría descripción y observación, sino que le interesa ésta, únicamente, en cuanto le sirve para la reproducción del bien y la evitación del mal. Al considerar que la filosofía es sabiduría Dewey quiere enfatizar que su tarea no es la de describir o contemplar una realidad más allá de las apariencias. El error de no tomar en cuenta la función moral o práctica de la filosofía ha sido lo que ha hecho a ésta ser, a menudo, una tarea sin significación:

Así, al hablar de *filosofía* he insistido constantemente que, puesto que contiene consideraciones de valor dentro de ella misma, indispensable a su existencia como filosofía –a distinción de la ciencia– es que tenga una "práctica", esto es una función moral. Y he mantenido que puesto que este elemento es inherente, el fracaso de la filosofía en reconocer y hacer explícita su presencia le introduce propiedades indeseables y le conduce, por un lado, a hacer reclamaciones de ser puramente cognitiva, lo que la pone en rivalidad con la ciencia, y, por el otro lado, a rechazar del campo en el que puede ser genuinamente significativa, una guía posible de la actividad humana en valores. (LW 14:148)

Puesto que ha de servir de guía de la actividad humana, es tarea de la filosofía la persuasión. Ha de estar dirigida a la inteligencia, por lo que debe emplear el conocimiento y las creencias establecidas y debe proceder de modo adecuado lógicamente. Su tarea no es, por tanto, la de conseguir impresionar mediante la forma, como hace el literato o el artista, sino mostrar la razonabilidad de su concepción de la vida. Por ello, la filosofía está siempre en estrecha dependencia de la ciencia de cada época, apoyándose en ella para mostrar lo razonable de su propuesta. Cabe decir que la forma científica es un vehículo para llevar a algo que no es científico. La sabiduría "no siendo en sí misma conocimiento no puede existir sin el conocimiento" (EN,332). Dewey critica toda filosofía que se hace de espaldas al conocimiento de la ciencia de una época, a toda filosofía que se hace oscura, mística, sofisticada o ininteligible. Por el contrario:

Lo que hace a la filosofía difícil y también valiosa el cultivarla, es, precisamente, el hecho de que asume la responsabilidad de perseguir el ideal de una vida colectiva buena por los métodos que la mejor ciencia del momento emplea en su diferente tarea y por el uso del conocimiento característico de su época. (MW 11:47)

Pero el hecho de que esté dirigida a la inteligencia y se sirva de los conocimientos científicos de una época no debe hacernos olvidar que la filosofía es, como se desprende en primer lugar de su caracterización como sabiduría, una forma de amor, de esfuerzo para la acción, del deseo de persuadir a otros de cuál es el modo más sabio de vida. Esto es, la filosofía está enraizada en un deseo comunicativo, el de hacer partícipe a otro de una manera de valorar la vida. Cabe decir que no es un deseo lujoso, de algo que se quiere por capricho. "Denegar que la filosofía es una forma esencial del conocimiento no es decir que la filosofía es mera expresión arbitraria del deseo o del sentimiento". Es necesario, para hacer inteligible esta idea, recordar el rechazo de Dewey a separar el deseo de la inteligencia, lo interior de lo exterior, el yo de la colectividad. Como ya señalamos, en tanto que nuestro modo de ser, nuestra instalación en la realidad es social y cultural, el mejoramiento del yo y por ello de nuestro modo de vida no puede ser sino colectivo. La filosofía es una aspiración o deseo intelectualizado y su espacio es el ámbito público donde las personas argumentan sobre el mejor modo de vida. Esto, naturalmente, hace depender a la argumentación filosófica de la época y del contexto, pero no hace con ello disminuir el valor del razonamiento. Y es que el hecho de que no haya una norma, ley, principio o valor absoluto, con respecto del cual tasar o valorar la vida, no quiere decir que no sea posible argumentar racionalmente sobre cuál es la mejor opción posible. Al contrario, es en ese carácter histórico y contextual donde la razón encuentra pleno sentido. Puesto que la filosofía utiliza el saber y las creencias de una época para buscar mejores formas de vida es siempre, como ocurre con la inteligencia humana, una apuesta por transformar lo que hay sobre la base de lo que tenemos. Nada, pues, más lejano a Dewey que el propósito cartesiano o husserliano de empezar desde cero, nada más lejos que la búsqueda de fundamentos inmutables o incontestables basados en unas formas ideales<sup>4</sup> (imperativo kantiano, comunicación ideal de diálogo, etc.). Razonar no es encontrar verdades últimas a salvo de cualquier contingencia, sino señalar aquellos caracteres de lo que tenemos que nos conduzcan a mejor puerto. No hay verdades últimas, pero sí mejores formas de pensar que otras basadas en nuestra propia experiencia. Mientras que la falta de trascendencia conduce a otros a la disolución o desaparición de la filosofía, Dewey piensa que lo que le indica es el camino de reformulación de la misma en aras de contribuir a la transformación social. En realidad, para Dewey, toda filosofía ha sido, siempre, en un sentido u otro, una propuesta de acción y nunca un mero conocimiento. Porque una visión omnicomprendensiva y omniabarcante de la realidad nunca se bastaría a sí misma con la mera aprehensión de la realidad, en tanto que de la misma se desprenden inmediatamente orientaciones hacia un determinado curso de acción. La filosofía ha tenido siempre, en este sentido, un componente normativo que Dewey analiza,

---

<sup>4</sup> K. Wheeler (1993) ha encontrado en esta idea un enfoque que hace al pragmatismo enlazar con la crítica romántica y deconstructiva al concepto de razón ilustrado. En su interesante libro *Romanticism, Pragmatism and Deconstruction*, rastrea los puntos en común de los tres movimientos encontrando afinidades entre escritores como Shelley, Johnson, Coleridge y filósofos como Nietzsche, Derrida y el propio Dewey.

desde la perspectiva instrumentalista, al señalar que todo conocimiento abre nuevas perspectivas y libera energías para nuevas tareas.

Debemos reparar en que, al considerar la filosofía como "una actitud de la voluntad", como una "resolución moral", Dewey estaría en la línea, ya iniciada por Nietzsche de considerar que toda filosofía implica una valoración o tasación de la vida, que la filosofía no es la aprehensión de ninguna verdad o realidad trascendente, que es un modo de situarse inmanentemente frente a las cosas. Dewey entiende que, ciertamente, el lugar de la filosofía es el de la esfera del valor y no el de la descripción. Siendo así, es oportuno relacionar la filosofía con cuanto vimos sobre la teoría de los valores en Dewey. Ya se señaló, a este respecto, que los bienes, sea en el ámbito que sea, se presentan en nuestra experiencia de manera esporádica y fugaz. Sea que estemos hablando de la moral, del arte o de la ciencia siempre podemos distinguir entre los bienes directos que hallamos en la naturaleza, lo "deseado" según la distinción que hicimos en el capítulo ocho siguiendo a Dewey, y esos mismos bienes en tanto que ya no encontrados sino buscados, lo que designamos como "deseable". De esta manera, en cada una de esas parcelas se ejerce la crítica, entendida ésta como "la inteligente indagación de las condiciones y consecuencias de un objeto valioso" (EN, 324). Por consiguiente, toda teoría de los valores implica necesariamente entrar en el campo de la crítica, de la estimación racional de los bienes encontrados que merecen ser perseguidos. Si ésta es la tarea de la crítica, la caracterización de Dewey sobre la naturaleza de la filosofía es la siguiente:

La filosofía es intrínsecamente una crítica que tiene su lugar propio entre variadas formas de la crítica en general; una crítica de las críticas, por decirlo así. (EN,324)

Toda filosofía no es sino una forma de crítica, la más general de todas, y, en tanto que crítica, está envuelta en una apreciación sobre los valores. No de los bienes que se dan, sino de los que se estima deben ser perseguidos y buscados, de los que deseamos perpetuar. Y es que no es posible criticar sin que ésta sea, al mismo tiempo, una apuesta por unos valores.

Por otro lado, se entiende que es una crítica no vuelta hacia sí misma. La filosofía parte de las situaciones, de las creencias en las que los hombres están envueltos, de la manera en que estiman y consideran los valores y los bienes. El tema de la crítica es la regulación de esos bienes. Y es que, aunque estos se dan espontánea y cualitativamente, la distinción entre los que merecen ser deseados y perseguidos, y los que no, es cuestión del análisis racional. La necesidad de este análisis, la necesidad de la inteligencia deviene del hecho de que los objetos de valor no están dados, pues si lo estuvieran no sería necesaria la inteligencia; nos bastaría con disfrutar de su presencia. Pero, de un lado, son fugaces y escasos y tenemos que estudiar las condiciones que propician su presencia, y de otro, es necesario distinguirlos a la luz de sus consecuencias. Esta es la tarea de la inteligencia en general:

Todos los casos presentan la misma dualidad y plantean el mismo problema, el de incorporar la inteligencia a la acción para convertir los bienes naturales y casuales, cuyas causas y efectos son desconocidos, en bienes válidos para el pensamiento, justos para la conducta y refinados para la estimación. (EN,331)

De ahí que la primera tarea de la filosofía, en tanto que teoría crítica, es la de señalar que no hay diferencia, a este respecto, entre ciencia, arte y moral, que, en los tres casos,

la inteligencia funciona de la misma manera, que todos ellos se encuentran implicados en la misma estructura de la acción que busca la perpetuación de los bienes. La filosofía no tiene un objeto, un campo específico de acontecimientos, no tiene ni conocimiento ni método propio. Participa tanto del discurso literario como del científico. De este último, porque parte de sus afirmaciones, y del primero, porque como aquel, como en el arte en general, "comenta la naturaleza y la vida en interés de una estimación más intensa y más justa que las significaciones presentes en la experiencia" (EN,331). La necesidad de la existencia de un órgano general de la crítica, de la filosofía, por tanto, se debe a que la perpetuación de los fines, de los bienes deseables, requiere un cierto grado de distanciamiento que la crítica, la que realiza el arte, la ciencia y la moral, por sí sola, no permite. Lo que hace verdaderamente necesaria a la filosofía es la realidad de una experiencia que está escindida y separada, de una experiencia que es fragmentaria:

Lo que hace especialmente necesario un instrumento general de la crítica es la tendencia de los objetos a encerrarse en rígidos compartimentos no comunicantes. (EN,332)

Esta división en compartimentos es natural debido a la variedad y complejidad de la experiencia, pero mantener su separación y aislamiento es antinatural; produce estrechez, rigidez y petrificación, en un mundo que, de suyo, es móvil. Es de ahí, de esa interconexión que existe entre las cosas, de ese entrelazamiento que cada ámbito de la experiencia tiene con los demás, de donde emerge la capacidad normativa de la filosofía a la que antes hacíamos referencia. Es la defensa de una ontología de la continuidad la que le permite decir a Dewey que su manera de entender la racionalidad y la filosofía no conduce al relativismo, a la ausencia absoluta de normas. Así,

Lo absoluto es lo aislado; lo aislado es lo que no puede ser juzgado sobre la base de conexiones que pueden ser investigadas. La clase de "Relatividad" característica del movimiento en cuestión es la que marca toda investigación científica. Esta encuentra que los únicos estándares valiosos son proporcionados por las actuales conexiones de las cosas. (LW 15:162-163)

De este modo, la tarea de la filosofía es la de servir de enlace, de conexión, de traductor e interprete de los distintos ámbitos de la experiencia. La filosofía resulta así ser un remedio contra la especialización y el aislamiento, contra una realidad y una cultura marcada por la separación:

Así, como órgano de crítica resulta la filosofía en realidad un mensajero, un oficial de enlace, que hace recíprocamente inteligibles las voces que hablan lenguas provinciales y, por ende, ensancha así como rectifica las significaciones de que están gravitadas. (EN,333)

El defecto de la filosofía ha sido, tradicionalmente, que no ha sido un traductor imparcial, que ha servido a unos intereses concretos y particulares, que ha contribuido a las falsas separaciones y divisiones. De hecho, la pretensión de tener un acceso privilegiado a la verdad no ha sido sino una manifestación de ese sectarismo entroncado con las separaciones dualistas de la tradición occidental. La concepción de la filosofía, que Dewey defien-

de, es una prolongación de su interpretación de que todo conocimiento es acción, que todo conocimiento es una manera de intervenir en la realidad, y que, en la realidad, no hay elementos aislados, no hay nada que permanezca al margen. De ahí que un saber que se proponga conectar, enlazar y establecer continuidades, supone una garantía de efectividad en la acción. El pragmatista no propone que la filosofía deba subsistir porque, siendo inútil, es un lujo agradable o imprescindible para hacer la vida ociosa más divertida. La filosofía no es para el pragmatista una forma de erudición de la que podemos prescindir. La importancia de la filosofía radica en su capacidad de promover la reflexión y, por tanto, la crítica. La necesidad de la filosofía es la necesidad de no permanecer como estamos, de no quedarnos en el punto en que nos hallamos. Por eso, la filosofía es esencialmente transformadora, reformadora, es un compromiso de cambio. Lo opuesto a la filosofía no es el desconocimiento entendido como un no saber esto o aquello. La ausencia de la filosofía significa el triunfo del acomodamiento, de la quietud, del conservadurismo, de la aquiescencia, de la repetición, de la tradición y la rutina. Ya lo vimos a propósito de los hábitos. Entre la inteligencia y la falta de ella, sólo podemos encontrar la diferencia entre dos maneras de estar instalados en la práctica. Entre la filosofía y la ausencia de la misma sólo podemos encontrar dos maneras distintas de estar instalados en la realidad, entre dos tipos de hábitos. Pero no estamos hablando de los hábitos del sabio y de la vida contemplativa, estamos hablando de la diferencia entre una sociedad donde hay reflexión, hábitos flexibles, y abiertos, y otra que está cerrada a la experiencia. La filosofía significa la liberación de la experiencia de las ataduras del pasado, el descubrimiento de nuevas posibilidades, de nuevos caminos que sólo el pensamiento reflexivo puede abrir. La lección pragmática sobre la filosofía es que ésta ha de contribuir al "uso de la inteligencia para liberar y liberalizar la acción" (NRP, MW 10:45). La filosofía es necesaria si queremos que la experiencia sea más enriquecedora, si queremos sociedades que miren hacia un futuro más humano.

Para algunos, semejante manera de entender la filosofía, supone una rebaja en su dignidad, "degradándola al nivel de un instrumento de reformas sociales" (EN,334). Pero esta visión olvida que la emancipación y expansión de las significaciones de la experiencia es el propósito de los hombres y la filosofía puede, mediante la crítica, colaborar en dicha tarea. Se habrá alejado de la posición jerárquica que antaño ocupaba, pero habrá ganado en interés para el hombre común, para el que el conocimiento tiene valor en tanto que permite una vida mejor (EN,84). La filosofía, al alejarse de su autoconcepción como ciencia de las ciencias y adoptar el de instrumento en aras de consecución de una vida mejor, ha adoptado una función más humilde pero, sin duda, también habrá ganado en crédito social:

Yo he dado a la filosofía una función más humilde que la que se le asigna a menudo. Pero la modestia, como destino final, no es incompatible con la audacia en el mantenimiento de esa función, por humilde que sea. Una combinación de tal modestia y coraje aporta el único camino que yo conozco para que el filósofo puede mirar a sus coetáneos a la cara con franqueza y humanidad. (LW 3:10)

Si de lo que se trataba desde el principio de nuestro trabajo era de subrayar la filosofía de Dewey, en tanto que era capaz de conciliar lo que definimos como los intereses teóricos y prácticos de la razón, y si, por otro lado, hemos señalado que la justificación de la filosofía, como la de cualquier otra actividad, está en la época y momento en que se sitúa, debemos preguntarnos sobre la relación entre filosofía y democracia. Ésta es la pregunta que

Dewey se hace en "Philosophy and Democracy", un artículo de gran importancia para determinar su posición sobre la filosofía. Dewey se interroga allí sobre si la relación ente filosofía y democracia es similar a la relación que puede haber entre monarquía y química, esto es, si sus relaciones son externas entre sí. De entrada, podemos decir que hay una coincidencia histórica entre el desarrollo de la moderna ciencia experimental y el auge de la democracia. Se trata de examinar qué hay en esa relación, si es o no una vinculación casual. Asimismo la filosofía trataría de ver si el conocimiento del que disponemos hoy sostiene y apoya nuestras esperanzas y aspiraciones democráticas. En consecuencia, es su tarea preguntarse

Si construir las instituciones democráticas es nuestro objetivo, ¿cómo construiremos e interpretaremos el medio natural y la historia natural de la humanidad de cara a obtener una garantía intelectual para nuestros esfuerzos, una razonable persuasión de que nuestra empresa no contradice lo que la ciencia nos autoriza a decir acerca de la estructura del mundo? ¿Cómo leeremos lo que nosotros podemos llamar realidad (es decir el mundo de la existencia accesible a la investigación verificable) de modo que podamos abordar nuestros más profundos problemas sociales y políticos con la convicción de que, en buena medida, son sancionados y sostenidos por la naturaleza de las cosas? ¿Es el mundo, como un objeto de conocimiento, extraño a nuestros propósitos y esfuerzos? (MW 11:48)

Es importante reparar lo que las preguntas, en sí mismas, revelan acerca del planteamiento de Dewey sobre la naturaleza de la filosofía; esto es, que la indagación filosófica se hace desde las convicciones democráticas, y para la democracia. El acercamiento a lo que sean las cosas no se hace desde la nada, desde el vacío, con propósitos nulos o neutrales carentes de todo prejuicio, sino desde un entendimiento democrático y para una profundización en el mismo. A primera vista, puede pensarse que la descripción que se busca de lo real, de lo natural, del ser humano, etc., es arbitraria en la medida en que depende de una toma de posición inicial que prejuzga arbitraria e irracionalmente el contenido mismo de la investigación, en este caso, el sostenimiento y apoyo de la democracia, y que, de la misma manera que éste, se podría haber adoptado cualquier otro punto de vista no existiendo, por tanto, rigor ni objetividad alguna en el quehacer filosófico. Pero esta manera de leer a Dewey olvidaría el punto de vista de éste sobre la naturaleza y función de la filosofía. Esta objeción se hace desde una interpretación de la filosofía como conocimiento y no como una forma de acción. Si recordamos que la filosofía es sabiduría, entenderemos que es una propuesta de acción de una época histórica que recurre a los mejores conocimientos del momento al servicio de una evaluación sobre el mejor ideal de vida. Si recordamos que, para Dewey, la filosofía es una forma de investigación que intenta mejorar lo que hay sobre la base de lo que tenemos y que, por ello, entiende la filosofía como reconstrucción, entonces tenemos que la interrogación que él se hace está libre de las objeciones planteadas y que, en verdad, sería incoherente decir primero cómo es la realidad para a partir de ahí, y en función de ello, señalar que la democracia es la solución correcta para la vida social y política.

En verdad, la vinculación que Dewey establece entre su teoría de la investigación, su ontología emergentista y la democracia se ha ido apuntando en capítulos anteriores. En "Philosophy and Democracy", reitera lo esencial de su argumento que enfatiza la coheren-

cia de su planteamiento: la adecuación del estado de conocimientos de la época con los ideales democráticos. Dewey toma aquí como punto de referencia de la democracia su vinculación con los ideales liberales del S. XIX; esto es, libertad, igualdad y fraternidad. Respecto de la libertad, Dewey distingue dos formas de entenderla. Por un lado, en los supuestos de la filosofía tradicional, la libertad es entendida como acción de acuerdo con la conciencia de leyes fijadas. Los hombres son libres cuando son racionales y son racionales cuando reconocen y conscientemente se conforman con las leyes necesarias del universo. Esta interpretación supone que hay un orden eterno e inmutable que resulta manifiestamente incompatible con la afirmación de la libertad en un régimen democrático. Por el contrario, Dewey, tal y como hemos visto en el capítulo décimo, vincula dicho concepto con el de temporalidad. Sólo si pensamos en un mundo caracterizado por la inestabilidad, la precariedad, la contingencia, la novedad e impredecibilidad, tienen la libertad y la inteligencia sentido, sólo así damos verdadero significado a la democracia:

Una filosofía animada, sea consciente o inconscientemente, por los esfuerzos de los hombres para conseguir la democracia construirá la libertad como significando un universo en el que hay una incertidumbre y contingencia real, un mundo en el que no está todo, y que nunca lo estará, un mundo que en algunos aspectos es incompleto, y que en esos aspectos puede hacerse de acuerdo con lo que los hombres juzguen, amen y realicen. (MW 11:50)

Esta fuerte vinculación que Dewey establece entre filosofía (ontología) y democracia queda resaltada aún más en el análisis que hace de la igualdad. Dewey muestra cómo todas las filosofías anteriores son incompatibles con un profundo sentido de la igualdad: todas ellas han supuesto que haya realidades que son superiores a otras, todas ellas han imaginado un orden jerárquico de la existencia y todas ellas han invocado un principio de autoridad: Dios, la razón, etc. Dewey llega a decir así que la filosofía ha estado comprometida con una "metafísica del feudalismo". Se hace aquí patente el punto de vista de Dewey de que cualquier descripción de la realidad es una forma de tasación, de valoración, de modo que una descripción jerárquica de lo real es, en verdad, una "justificación del esquema particular de autoridad en religión u orden social en un momento dado". Por ello, Dewey juzga que la democracia ha sido para la filosofía una anomalía para la que han faltado las bases filosóficas y la coherencia lógica. Pero no sólo el feudalismo filosófico, también el individualismo atomista hace imposible un profundo sentido de la igualdad. El individualismo, tradicionalmente asociado con la democracia, es cuantitativo, por lo que no considera la individualidad como algo insustituible. Frente a ello, Dewey establece una metafísica de lo incommensurable, la única filosofía compatible con la igualdad pensada democráticamente:

Cualquiera que sea el significado de la idea de igualdad en la democracia, yo la tomo en el sentido de que el mundo no ha de ser construido como un orden fijo de especies o grados. Significa que toda existencia que merece tal nombre tiene algo único e irremplazable, que no existe para ilustrar un principio, tomar conciencia de un universal o encarnar una clase. (MW 11:52)

Si la idea de libertad desembocaba en una ontología de la temporalidad y la de igualdad en una ontología de la individualidad y pluralidad, el tercero de los valores de la



democracia, la fraternidad, apunta a la continuidad como punto de partida ontológico, al hecho de que la asociación e interacción carecen de límites, lo que en el capítulo diez designamos como transacción. Esto último realza el hecho de que la democracia no tiene que ver con ideas sino con un modo de vida asociado:

Decir que lo que es específico y único puede ser exhibido y llegar a ser vigoroso o actual sólo en relación con otros seres parecidos es simplemente dar una versión metafísica del hecho de que la democracia no se ocupa de monstruos, genios, heroes o líderes divinos sino con individuos asociados que, en interacción con otros, hace la vida de cada uno más significativa. (MW 11:53)

En definitiva, Dewey sostiene que una filosofía pensada desde el punto de vista de acción, es la única filosofía coherente con la democracia. Más aún, la filosofía supone una defensa de la democracia y es una apuesta por el modo de vida democrático. Tiene, en este sentido, un elemento de fe, de apuesta práctica. Del mismo modo que Dewey está proponiendo una nueva manera de entender la razón, hace lo propio con la fe. Para él cualquier cuerpo de afirmaciones basadas en una autoridad significa desconfianza en el poder de la razón para generar desde sí misma los criterios que regulan la acción. En otra época hubo razones para creer en principios externos a la propia experiencia. La filosofía siguió en ello a la religión, buscando más allá de la experiencia los principios que la regularan, que le proporcionarían la certeza que la experiencia no proveía. Pero los nuevos avances de la inteligencia y de la ciencia permiten nuevas posibilidades. La búsqueda de un bien único, de un único significado de la experiencia, está condenada al fracaso. ¿Lo están también las religiones? Desde luego se impone un abandono de todo sobrenaturalismo y, por supuesto, de todo el rígido institucionalismo en el que las religiones, pero de modo específico la cristiandad, han caído. Dewey propone el desarrollo de una nueva fe, de una nueva convicción que parta de la experiencia:

Yo sugeriría que el futuro de la religión esté conectado con las posibilidades de desarrollar una fe en las posibilidades de la experiencia y las relaciones humanas que creará un sentido vital de la solidaridad de intereses humanos e inspirará a la acción a hacer de ese sentimiento una realidad. (LW 5:273-274)

Los tiempos presentes están marcados por la desesperanza en formular una filosofía en el sentido de una mirada y una actitud integradora. La formación de un punto de vista globalizador e integrador tiene que estar conforme con los hechos y los conocimientos de la ciencia y con las condiciones sociales en las que vivimos. Ya no se trata de depositar más la confianza, en el seno de la civilización occidental, en un ser divino, en una autoridad suprema que nos guíe y oriente. De ahí que Dewey llegue a decir que “el escepticismo es la marca de la mente educada”. Pero, al mismo tiempo, ve en la ruptura de las creencias tradicionales, en la desesperanza de las autoridades que habían proporcionado la guía y orientación, una nueva posibilidad. La de desarrollar una filosofía que parta de la experiencia y que apueste por ella, una filosofía que sea crítica y constructiva, que reúna y unifique la política, la ciencia, la industria, la religión, etc. Se tratará de una fe en la capacidad humana de transformar la acción, de una creencia en la posibilidad de que sea la propia acción, y la propia experiencia, la que nos sirva para conducir y encauzar nuestra conducta.

No estamos acostumbrados a ello ni siquiera como una idea. Pero la fe no es un sueño ni un fracaso demostrado. Es una fe. La realización de la fe, de modo que podamos trabajar en gran medida a la vista de las cosas conseguidas, está en el futuro. Pero esta concepción como una posibilidad, cuando es elaborada en un cuerpo coherente de ideas, críticas y constructivas, forma una filosofía, una actitud organizada de observación, interpretación y construcción. Una fe filosófica, siendo una tendencia a la acción, puede ser ensayada y examinada sólo en la acción. No conozco alternativa viable en el presente día a tal filosofía. (LW 5:178)

Es el resultado de haber situado pragmáticamente la filosofía en el campo de la acción. Esta fe racional, se traduce en una fe en la democracia. Ya hemos dicho que no tenemos fundamentos últimos en los que basarnos para su defensa. Por ello, hay algo de fe en nuestras convicciones democráticas, pero es una fe coherente con lo que sabemos a partir de la ciencia, de la realidad, de la naturaleza humana, en definitiva, coherente con nuestra experiencia<sup>4</sup>.

Esta vinculación entre filosofía y democracia resulta uno de los puntos de más notable actualidad de la filosofía de Dewey. Éste logra una visión armónica entre nuestros conocimientos, nuestra interpretación del ser humano y de la realidad, que resulta ser el mejor apoyo posible para la defensa de la democracia. La demostración de que nuestra experiencia nos enseña la precariedad y contingencia del mundo, de que nuestro conocimiento se nos desvela frágil y temporal, que todo saber no es sino una propuesta de acción en respuesta a la situación en la que nos encontramos, es la mejor defensa de la democracia. Por ello, si la adopción de la teoría de la investigación como teoría de la acción inteligente suponía la superación de los distintos dualismos que han atravesado la historia de la cultura occidental, esta superación pasa a ser un requisito para la consecución de una verdadera democracia. Lo relevante de la posición de Dewey, lo que hace que ocupe un lugar singular y notable hoy es que liga la crítica de la tradición filosófica occidental, la filosofía "centrada epistemológicamente", con las condiciones que harán posible la extensión y alcance de la democracia. Ésta exige la eliminación de la separación infranqueable entre investigación pura y aplicada, conocimiento científico y ordinario, entre los expertos y el gran público, y mostrar la continuidad entre cada uno de ellos. Eliminar las escisiones supone haber superado previamente la oposición entre lo material y lo espiritual, entre lo natural y lo social, entre lo interno y lo externo, entre el hombre y la naturaleza. En esa visión globalizadora, superadora de los distintos dualismos, vemos el verdadero mérito de la filosofía de Dewey. Su importancia no radica pues, a nuestro entender, en que haya elaborado una ontología que parte de nuevos y diferentes supuestos de los que había partido la metafísica tradicional, ni tampoco en haber elaborado una lógica naturalista que se aleja por igual de la empi-

---

<sup>4</sup> En *Una Fe Común*, Dewey analiza el tema de la fe. El núcleo de su argumentación pasa por la distinción entre "la religión" y "lo religioso". Desligado de interpretaciones sobrenaturales, y relacionado con la apertura del individuo a la experiencia del mundo, lo religioso aparece vinculado a los ideales prácticos o morales:

Lo religioso es moralidad tocada de emoción sólo cuando los fines de la convicción moral despiertan emociones que no son sólo intensas, sino que están movidas y apoyadas por fines tan inclusivos que unifican el yo. La inclusividad del fin, en relación con el yo y el "universo", con que se relaciona un yo inclusivo es indispensable. (pp 29-30).

rista y la trascendental, ni en haber desarrollado una filosofía de la educación que ha renovado los principios teóricos de la organización escolar, ni en su teoría sobre los valores anticipando las posteriores críticas a la filosofía analítica, ni en su teoría estética oponiéndose tanto a las versiones idealistas como a las subjetivistas, ni en su teoría política superadora de las posiciones liberales y comunitaristas. Siendo estos, como otros aspectos expuestos a lo largo de nuestro trabajo, enormemente sugerentes y de evidente importancia creemos que, en la mayor parte de esos apartados, es posible encontrar otros filósofos del presente siglo que han apuntado en la misma dirección y han podido, en según qué casos y temas, ser más precisos o brillantes en su exposición y terminología, en sus análisis y propuestas. Pero lo que hace de Dewey un filósofo en toda la extensión de la palabra, lo que hace que podamos considerar la suya como una obra mayor de la filosofía del presente siglo, son las conexiones que establece entre las distintas partes de su filosofía formando una concepción global y sistemática. Es mérito suyo el haber mostrado la coherencia, la vinculación entre su teoría de la realidad y el ideal democrático, entre la teoría del conocimiento y la de la educación, entre la ciencia, la moral y el arte, entre el conocimiento ordinario y el científico, y un largo etcétera, que hemos querido ir poniendo de relieve a lo largo de nuestro trabajo. Y todo ello sin fundamentaciones metafísicas ni epistemológicas, apuntando a la manera en que cada una de ellas obstaculiza o colabora en la transformación social para la consecución de un mundo mejor. Se trata de una filosofía verdaderamente integradora de los distintos ámbitos de la experiencia que proporciona una perspectiva global de la totalidad, lo que es uno de los rasgos definidores de la filosofía y de las grandes obras filosóficas. Dewey ha elaborado una de las pocas filosofías de este siglo que ha abarcado toda esa variedad de temas aportando en cada uno de ellos una perspectiva sugerente y actual pero, sobre todo, lo ha hecho denunciando los intentos de aislar a alguno de ellos, lo ha hecho mostrando que lo propio de la filosofía y de la tarea reflexiva es mostrar las conexiones entre los distintos ámbitos de la experiencia humana.

Si es cierto que la filosofía sistemática al estilo hegeliano ha muerto, no lo es la elaboración de un pensamiento que, siendo sistemático, no pretende establecer, de una vez por todas, un conjunto de verdades a salvo del tiempo y de la historia. No hay en Dewey un sistema, si con ello queremos referirnos a la existencia de un conjunto de conceptos estructurado de manera jerárquica, esto es, un razonamiento, una estructura lógica a partir de unos principios o fundamentos que sirven de base. Así, no se trata de que la lógica sea el fundamento de la educación, la ontología de la democracia, etc. Pero, sí lo hay, si con ello queremos hacer mención de un conjunto de conceptos intrínsecamente relacionados entre sí. Lo propio del sistema de Dewey sería la transversalidad, el hecho de que en él no hay centro. Sus conceptos se interpenetran y fecundan entre sí, de tal modo que cada uno de ellos exige a los demás para su correcta comprensión. Así, aún cuando no nos ha interesado realizar una exposición sistemática de las obras de Dewey, en las que estas aparezcan ordenadas, si hemos querido poner de manifiesto que, en Dewey, hay una visión general que penetra las distintas partes de la filosofía y las pone en conexión y armonía. Lo atractivo del pensamiento de Dewey es que, hoy, a finales del siglo XX, nos proporciona un esquema con el que enfrentarnos a la relación ciencia - moral - arte, una manera coherente y sistemática de responder a las cuestiones tradicionales de la filosofía, sobre la relación sujeto - objeto, mente - materia, etc., que, sin caer en las viejas formas fundacionales de hacer filosofía, no reniega del pensamiento reflexivo y le adjudica un nuevo lugar.

Esta nueva manera de entender la filosofía supone el rechazo de otras formas de entender su naturaleza, su función, así como de otros diagnósticos sobre su situación actual. Así, frente a aquellos que entienden que el descrédito de la filosofía proviene del implacable avance del progreso de la razón científico - técnica, de la imparable extensión de la razón instrumental, de un pensar dominado por el utilitarismo práctico, Dewey sostiene que los problemas de la filosofía no provienen de un enemigo externo, que reduce su campo de trabajo al extender los mecanismos de pensamiento que son ajenos a la filosofía. Para Dewey, la filosofía es culpable de su situación de descrédito social por su incapacidad de realizar propuestas de transformación social, por su incapacidad de realizar un discurso crítico significativo. La filosofía es culpable de su ensimismamiento, de permanecer encerrada en sí misma, ajena a los procesos de transformación social. Ha sido la identificación de la filosofía con la noción de una realidad superior, lejana a las preocupaciones de los hombres, la causa de su aislamiento. Dewey expresa en reiteradas ocasiones esta idea:

El resultado de descuidar las cuestiones que son urgentes y de preocuparse por otras que son lejanas de la actividad humana explica el descrédito popular en el que la filosofía ha caído. Este descrédito es, en definitiva, un factor decisivo al determinar su papel en el mundo. (LW 15:158)

Por otro lado, frente a las grandes filosofías del S. XX, el interés de la filosofía de Dewey es haber resaltado que la renovación de los supuestos tradicionales de la filosofía no tiene por qué llevar aparejado el rechazo de las transformaciones sociales y políticas desde una perspectiva democrática. Mientras los críticos de la tradición occidental entienden que la democracia está vinculada con la ciencia y la decadencia, Dewey acentúa que el final del logocentrismo no ha de llevar aparejado el final de la democracia, sino que es justamente su promesa de realización. Mientras que los críticos de la tradición ven en la ciencia un aliado de la tradición logocentrista y teoreticista, Dewey ve en el método científico y en los resultados de la ciencia contemporánea un nuevo punto de apoyo para una nueva descripción de la realidad, y el camino de salida para la tarea de la reconstrucción de la razón y de la experiencia en el camino de su contribución a una sociedad más radicalmente democrática. La crítica del legado teórico ilustrado no sólo no lleva aparejada la destrucción de los valores que portaba, antes bien, éstos se convierten de la mano de Dewey en medios de su afirmación. La consecución de los ideales de igualdad, libertad y solidaridad no están ya fundamentados, pero sí vinculados a una conceptualización de la realidad que parte de la experiencia de la finitud y de la contingencia que caracteriza la experiencia humana del mundo. La filosofía es necesaria porque contribuye a la tarea de la transformación social, mediante la reconstrucción de la integridad de la experiencia, de la armonización reflexiva de los distintos momentos en los que la cultura contemporánea y postmoderna los ha escindido. Al situar a la filosofía en el terreno de la experiencia y de la acción, Dewey se está oponiendo tanto a los que se atrincheran en un pensar conceptual nostálgico de épocas pretéritas, como frente a quienes sostienen la desaparición de todo pensar reflexivo para quedarse con la expresividad del momento estético.

La recuperación de la filosofía, su única justificación posible, tiene que pasar, según Dewey, por mostrar la necesidad social de la misma. La filosofía no se puede justificar a sí misma apelando a un conocimiento extraño al devenir social. Y es que la filosofía tiene que

transformarse en un instrumento de cambio, de enriquecimiento de la experiencia, de transformación de la sociedad, un instrumento de cultura y de educación. La vigencia de la filosofía, hoy, tiene que ver con su capacidad de colaborar en la tarea de transformar la sociedad, de intervenir en el diálogo colectivo de una comunidad que aspira a compartir y ensanchar el significado de la experiencia. La relevancia de Dewey, en definitiva, es la de mostrar que la renovación de la filosofía lleva con ella su implicación política y educativa. La filosofía, entendida ahora en términos de acción, es, antes que nada, una propuesta pedagógica y de transformación social.

Dos notas importantes queremos añadir en relación con el nuevo emplazamiento de la filosofía: la oportunidad de una redefinición del papel del filósofo en nuestra sociedad y la estrecha vinculación que como consecuencia de ello se establece entre filosofía y educación. Por un lado, la tarea del filósofo, aquella para la que resulta indispensable en nuestra sociedad, no es la de desvelación de una verdad que sólo el filósofo, situado en un ámbito superior de realidad, conoce y transmite al resto de la ciudadanía. El filósofo no puede constituir, como ha hecho históricamente, un grupo minoritario y aparte que trata de dictar lecciones sobre el verdadero significado de las cosas. En la medida en que el filósofo ha entendido su disciplina como el acceso a un reino trascendente, a una verdad metaempírica, mientras ha interpretado la filosofía como epistemología, se ha separado del ciudadano constituyendo un grupo, como el de otros expertos, con sus propios intereses. Pero, si Dewey rechaza la figura del filósofo profesional como "experto" no es porque crea que no haya que filosofar más, sino porque entiende que la tarea reflexiva es de todos, que no debe ser "de" y "para" unos pocos. La crítica al filósofo epistemólogo es porque Dewey ve en la destrucción del mismo el paso necesario para la nueva manera de entender la filosofía. La eliminación del filósofo epistemólogo, no es sólo, aunque también, a causa de una nueva manera de entender el conocimiento y la inteligencia humana, sino sobre todo, y éste es el test último pragmatista, porque los descubridores y portadores profesionales de la verdad son social y políticamente perjudiciales en una sociedad democrática. La reintegración de la filosofía en la acción, el desarrollo de una filosofía de la continuidad, de una metafísica del "hombre común", conlleva el significado político de la identificación del filósofo como ciudadano de una sociedad democrática. La necesidad del filósofo deviene del compromiso, sin el cual carece de sentido su función, de hacer progresar la inteligencia social, esto es, de hacer a los ciudadanos más reflexivos, más conscientes, de contribuir a derruir el encapsulamiento del saber de expertos, de mostrar las múltiples conexiones entre las cosas. Lo que Dewey propone es la extensión del quehacer filosófico, su omnipresencia en el ámbito educativo, su cultivo en las cuestiones públicas, sociales y políticas.

De este modo, al mostrar la necesidad del pensamiento reflexivo como instrumento para la acción, Dewey está situando la filosofía en el terreno de la educación. La filosofía es indispensable, como necesidad educativa, en la forma de una crítica que establece puentes entre saberes que permanecen aislados. Dewey muestra que es necesaria como elemento educativo si no queremos que la sociedad se pierda en la fragmentación de los discursos, en la especialización, en el encapsulamiento de la cultura de expertos. De ahí la importancia que Dewey concedió a la educación dentro de su filosofía, a la que dedicó numerosos escritos. Y es que, para él, la educación no es un añadido ni un apéndice ni una consecuencia de su manera de entender la filosofía, como sí lo fue para la filosofía tradicional. Para Dewey, una filosofía acorde con los tiempos presentes es una filosofía "de la

educación” y “en la educación”. De lo primero, porque frente a otras filosofías Dewey ha hecho del cultivo de la reflexión, de la educación, el núcleo central de su propuesta de transformación social, y la justificación, por tanto, de la existencia de la propia filosofía. De lo segundo, porque ninguna filosofía como la de Dewey proporciona una argumentación tan profunda y amplia de la necesidad de la presencia de la filosofía en los planes de estudio. No es casual, en este sentido, que su filosofía haya servido de base para defender la propuesta de extensión de los estudios filosóficos no ya en los estudios superiores, sino también en la enseñanza primaria y secundaria<sup>1</sup>. Dewey insistió en el absurdo que suponía afirmar la necesidad de que los alumnos se ejercitaran desde muy pronto en disciplinas como matemáticas mientras que nuestros razonamientos sobre cuestiones de índole política, moral o religiosa eran abandonados a una suerte de falso crecimiento espontáneo:

Damos por garantizado la necesidad de una especial oportunidad y una prolongada educación para asegurar la capacidad de pensar en una disciplina especial como las matemáticas. Pero, nosotros parecemos asumir que la capacidad de pensar efectivamente en materias sociales, políticas y morales es un regalo de Dios, y que el regalo opera por una clase de combustión espontánea. (LW 3:112-113)

La filosofía es necesaria en educación porque señala fines y encauza el conocimiento poniéndolo en relación con deseos, propósitos, etc., y remueve las creencias ancladas en las costumbres y tradiciones.

Planteada la tarea de la filosofía como pedagogía se entiende que la necesidad de la filosofía, tal y como Dewey la formuló, se haga cada vez mayor, cuanto más tecnologizada es la sociedad en la que vivimos, cuanto más necesitamos de un público, de una ciudadanía reflexiva. Desde este punto de vista, la filosofía no sólo sigue teniendo trabajo sino que, en la acepción de Dewey, la necesidad de la filosofía se acrecienta a medida que la especialización, el aislamiento de los expertos, la división entre adelantos científicos y la vida cotidiana del hombre común siguen avanzando. La necesidad de la filosofía es cada vez mayor en la medida en que la teoría de la inteligencia muestra que ser inteligente es ser práctico, y serlo es mediar entre la distintas esferas de la experiencia humana. La filosofía es imprescindible en una sociedad que quiere profundizar en la democracia. Ya hemos señalado que la democracia es el ámbito dónde se hace posible la filosofía, pero también lo que le da sentido y razón de ser. Porque la democracia nos proporciona la justificación de la filosofía, es por lo que ésta está indisolublemente identificada con la educación. Democracia, ciencia y educación no son sino diferentes caras de un mismo objeto, diferentes aspectos de un mismo proceso que la filosofía de Dewey termina por identificar alrededor de una teoría de la acción ontológicamente argumentada.

En definitiva, la investigación realizada muestra que sobre una metafísica que es a la vez objetivista y contingentista, pluralista y realista, Dewey puede construir una manera de entender la filosofía que concilia los intereses teóricos y prácticos de la razón, que logra

---

<sup>1</sup> El programa *Filosofía para Niños* de M. Lippman defiende la importancia de los estudios filosóficos en los niños desde la edad de los seis hasta los dieciocho años, habiendo elaborado materiales para dicho ciclo. M. Lippman reconoce a la filosofía de Dewey como la inspiradora de sus ideas. Ver al respecto *La Filosofía en el Aula*, ed. De La Torre, pp 31, 41 y 42.

conectar la actividad científica con los problemas morales, políticos y estéticos. De esta manera, consigue plantear una renovación de la tarea filosófica que, a salvo de las críticas de los antiilustrados y antimetafísicos, permite recuperar lo mejor de la tradición filosófica occidental. Al situar la filosofía en el campo de la acción, Dewey consigue hacer viable la necesidad de recuperar la actividad filosófica en una sociedad que es plural y democrática, donde conviven distintas formas de vida. Poner de manifiesto públicamente la necesidad de la filosofía hoy en España pasa por una recuperación de la obra y las tesis de Dewey, pasa por una pragmatización de la filosofía, en el sentido que él dió a la palabra, y a la que este trabajo pretende contribuir.

## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE DEWEY:

Las obras completas de Dewey han sido editadas por Southern Illinois University Press, 1969-1991, bajo la dirección de Jo Ann Boydston.

*The Early Works*, 1882-1898, 5 vols.

*The Middle Works*, 1899-1924, 15 vols.

*The Later Works*, 1925-1953, 17 vols.

Publicadas en castellano:

*Cómo pensamos*. Trad. Marco Aurelio Galminari. Ed. Paidós. Barcelona. 1989.

*Democracia y educación*. Trad. de Lorenzo Luzuriaga. Ed. Morata. Madrid. 1995.

*El arte como experiencia*. Trad. de Samuel Ramos. Fondo de Cultura Económica.

*La busca de la certeza*. Trad. de Eugenio Imaz. Fondo de Cultura Económica. Mexico. 1952.

*La experiencia y la naturaleza*. Trad. de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 1948.

*La reconstrucción de la filosofía*. Planeta Agostini. Barcelona. 1986

*Liberalismo y acción social y otros ensayos*. Trad. J. Miguel Esteban Cloquell. Edicions Alfons El Magnanim. Generalitat Valenciana. Valencia. 1996

*Lógica*. Teoría de la investigación. Trad. Eugenio Imaz. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 1950.

*Naturaleza humana y conducta*. Breviarios. Fondo de Cultura Económica. Mexico. 1ª imp. 1964.

*Una fe común*. Trad. de Josefina Martínez Alinari. Ed. Losada. Buenos Aires. 1954

### SOBRE DEWEY:

Alexander, Thomas M.: *John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature*. State University of New York Press. 1987

Alexander, Thomas M.: "John Dewey and the Roots of Democratic Imagination" en *Recovering Pragmatism's Voice* ed. Langsdorf, Lenore. State University of New York Press. 1995

Alexander, Thomas M.: "The Pepper-Croce Thesis and Dewey's "Idealistic" Aesthetics". *Southwest Studies in Philosophy*, vol 4 (1979), reimpresso en *Critical Assessments*, vol III, pp 346-358.

Allport, G.: "Dewey's Individual and Social Psychology". En *The Philosophy of John Dewey* (pp 263-291).Ed. Schilpp & Hahn. Open Court. Illinois. 1939.

Anderson, Charles W.: *Pragmatic Liberalism*. University of Chicago Press. 1990.



- Baker, Lynn A.: "Just Do It": Pragmatism and Progressive Social Change. 99-121. *Pragmatism in Law & Society*, ed. Michael Brint & W. Weaver. Westview Press. San Francisco. 1991.
- Bello, G.: "El pragmatismo americano", 38-87. *Historia de la Ética III* (ed. Victoria Camps). Ed. Crítica 1989.
- Bernstein, R.: "El resurgir del pragmatismo", pp 11-30. *Philosophica Malacitana*. Suplemento n° 1. Málaga. 1993.
- Bernstein, R.: "Dewey. Democracy: The Task Ahead of Us". *Post-Analytic Philosophy*. Ed. J. Rajchman and C. West. Columbia University Press. New York. 1985.
- Bernstein, R.: *John Dewey*. Ridgeview Publishing Company. California. 1966
- Boisvert, R.D.: "Rorty, Dewey and Post-Modern Metaphysics". *Southern Journal of Philosophy*. Vol 27, n° 2 (1989). reimpresso en *Critical Assessments*, vol IV, págs 231-250.
- Bourne, R.: *Twilight of Idols. Seven Arts* (1917). reimpresso en *Critical Assessments*, vol II, págs 199-209.
- Catalán, Miguel. *Pensamiento y Acción. (La teoría de la acción moral de John Dewey)*. PPU. Barcelona. 1994
- Chambliss, J.J.: *The influence of Plato and Aristotle on John Dewey's Philosophy*. Mellen Studies in Education. The Edwin Mellen Press. New York. 1990.
- Damico, Alfonso J.: "Impractical America: Reconsideration of the Pragmatic Lesson". *Political Theory*, vol 14, (1986), reimpresso en *Critical Assessments*, vol. II, págs 267-287.
- Dewey, Jane: "Biography of John Dewey", en *The Philosophy of John Dewey*, pp 3-47. Ed. Schilpp & Hahn. Open Court. Illinois. 1939.
- Diggins, J.P. *The Promise of Pragmatism*. University of Chicago Press. 1994.
- Ezorsky, G.: "Truth in Context". *Journal of Philosophy*, vol. 60, n° 5 (1963), reimpresso en *Critical Assessments*, vol IV, págs 85-106.
- Faerna, Angel M.: *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. De S. XXI. Madrid. 1996
- Flower, E.: "A Naturalistic Psychology, Individual and Social". *A History of Philosophy in America*, (1977). Reimpresso en *Critical Assessments*, vol I, págs 21-42.
- Geiger, G. R.: "Dewey's Social and Political Philosophy". En *The Philosophy of John Dewey*, pp 335-369. Ed. Schilpp & Hahn. Open Court. Illinois. 1939.
- Gouinlock, James: "Dewey's Theory of Moral Deliberation". *Ethics* vol. 88, n° 3 (1978), reimpresso en *Critical Assessments*, vol III, págs 69- 81.
- Hickmann, Larry A.: *John Dewey's Pragmatic Tecnology*. Indiana University Press. 1990. Indiana.
- Hook, Sidney. *The Metaphysics of Pragmatism*. Chicago, Open Court, 1927.
- Hook, Sidney.: *The Quest for Being*. Prometheus Books. New York. 1961.
- Horowitz, Irving: "James and Dewey: The Pragmatic Acquiescence". *The idea of War and Peace in Contemporary Philosophy* (1957), reimpresso en *Critical Assessments*, vol II, págs 191-199.
- Horkheimer, M.: *Crítica de la Razón Instrumental*. Ed. Sur. Buenos Aires, 1973.
- Hollis, Martin.: "The Self in Action". *J. Dewey Reconsidered*, (1977), reimpresso en *Critical Assessments*, vol I, págs 139-154.
- Hurley, Paul E.: "Dewey on Desires: The Lost Argument". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol 24, n° 4 (1988), reimpresso en *Critical Assessments*, vol III, págs 91-100.

- James, W.: *Pragmatismo*, Ed. Aguilar, (Trad. Luis Rodríguez Aranda). Buenos Aires, 4ª ed. 1967.
- James, W.: *El significado de la verdad*. Ed. Aguilar, (Trad. Luis Rodríguez Aranda). Buenos Aires, 3ª ed. 1966.
- Joas, Hans: *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid. 1998
- Kaufman-Osborn, T.V.: "Pragmatism, Policy Science and the State". *American Journal of Political Science*, vol. 29 (1985), reimpresso en *Critical Assessments*, vol II, págs 244-267.
- Kennedy, Gail: "The Hidden Link in Dewey's Theory of Evaluation". *Journal of Philosophy*, vol 52 (1955), reimpresso en *Critical Assessments*, vol III, págs 53-62.
- Kestenbaum, Victor.: *The Phenomenological Sense of John Dewey. Habit and Meaning*. Humanities Press. Atlantic Highlands, New Jersey. 1977.
- Kilpatrick, W.H.: "Dewey's Influence on Education", en *The Philosophy of John Dewey*, pp 445-475. Ed. Schilpp & Hahn. Open Court. Illinois. 1939.
- Kulp, Christopher B.: *The End of Epistemology. Dewey and His Current Allies on the Spectator Theory of Knowledge*. Greenwood Press, London. 1992.
- Lavine, Thelma Z.: "John Dewey and the founders: Human Nature and Politics". *Works and Days* vol. 3, nº 2 (1985), reimpresso en *Critical Assessments*, vol I, págs 360-379.
- Lawler, P.A.: *Pragmatism, Existentialism, and the Crisis in American Political Thought. International Philosophical Quarterly*. Vol 20, nº 3 (1980), reimpresso en *Critical Assessments*, vol II, págs 46-59.
- Mac Carthy, T.: "Crítica de la Razón impura", entrevista realizada por María Herrera Lima. *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 2, pp 147-151. Instituto de Filosofía del Centro Superior de Investigaciones Científicas. 1993.
- Marcuse, H.: "John Dewey's *Theory of Valuation*". *Studies in Philosophie and Social Science*, vol 9 (1941), reimpresso en *Critical Assessments*, vol III, págs. 22-28.
- Maritain, J.: "A Purely Experimental Theory of Value". *Moral Philosophie* (1964), reimpresso en *Critical Assessments*, Vol III, pp 100-117.
- Mead, G.H.: *Espiritu, persona y sociedad*. Paidós Studio. México. 1990.
- Moore, Willis: "Indoctrination as a normative concept". *Studies in Philosophie and Education*, vol 4 (1960), *Critical Assessments*, vol I, págs 286-293.
- Morris, Ch.W.: "Mind as Function. Six theories of Mind", (1932) reimpresso en *Critical Assessments*, vol I, págs 105-132.
- Murphy, A.E.: "Dewey's Epistemology and Metaphysics", en *The Philosophy of John Dewey*, pp 193-227. Ed. Schilpp & Hahn. Open Court. Illinois. 1939.
- Nielsen, Kai: "Dewey's Conception of Philosophy". *The Massachusetts Review*, vol 2, nº 1 (1960), reimpresso en *Critical Assessments*, vol IV, págs 22-40.
- Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas. ¿Qué es filosofía?* Vol. 7. 1983.
- Perez de Tudela, J.: *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*. Cincel. Madrid. 1988.
- Posner, Richard A.: "What has pragmatism to Offer Law?", pp 29-47. *Pragmatism in Law & Society*, ed. Michael Brint & W. Weaver. Wesview Press. San Francisco. 1991.
- Perry, R.B.: *El pensamiento y la personalidad de William James*. Ed. Paidós. 1973.
- Putnam, H.: *La herencia del pragmatismo*. Paidós Studio. Barcelona, 1997.
- Putnam, H.: *Pragmatism, An Open Question*. Blackwell Publishers. Cambridge Massachusetts. 1995.

- Putnam, H.: "Una reconsideración de la democracia en Dewey" en *Cómo renovar la filosofía*. Ed. Cátedra. Madrid. 1994.
- Quine, W.V.O.: "Dos Dogmas del Empirismo" en *Desde un punto de vista lógico*. Ed. Ariel. Barcelona 1962.
- Ratner, J.: "Dewey's Conception of Philosophy" en *The Philosophy of John Dewey*, pp 47-75. Ed. Schilpp & Hahn. Open Court. Illinois. 1939.
- Raywid, Mary Anne: "The Discovery and Rejection of Indoctrination". *Educational Theory*, vol 30, n° 1 (1980), reimpresso en *Critical Assessments*, vol I, págs 293-307.
- Ricoeur, Paul: *El discurso de la acción*. Ed. Cátedra. Madrid. 1981
- Rivero Rodríguez, Angel. "R. Rorty y la política del nuevo pragmatismo", 334-361. *Historia de la Teoría Política* (6) (cd. F. Vallespin). Alianza Editorial. 1995.
- Roseman, Norman.: "Self-Realization and the Experimental Theory of Education". *Educational Theory* (1963), reimpresso en *Critical Assessments*, vol I 154-166.
- Rosenthal, Sandra B.: "John Dewey: Scientific Method and Lived Immediacy". *Transactions of the Ch. S. Peirce Society*, vol 17, n° 4 (1990), reimpresso en *Critical Assessments*, vol IV, págs 148-158.
- Rorty, R.: "The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice", 89-99. *Pragmatism in Law & Society*, ed. Michael Brint & W. Weaver. Westview Press. San Francisco. 1991.
- Rorty, R.: *Consequences of Pragmatism*. Minnesota University Press. 1983
- Rorty, R.: "Solidarity or Objectivity" (pgs 3 - 20). *Post - Analytic Philosophy*, edited by J. Rajchman and Corenl West, Columbia University Press, 1985.
- Savery, W.: "The significance of Dewey's Philosophy", En *The Philosophy of John Dewey*, pp 479-514. Ed. Schilpp & Hahn. Open Court. Illinois. 1939.
- Scheler, Max.: *Conocimiento y Trabajo*. Ed. Nova, Buenos Aires. 1926.
- Schusterman, R.: "Le libéralisme Pragmatique". *Critique*, Aût-Septembre, n° 555-556, 1993.
- Sleeper, Ralph: *The Necessity of Pragmatism. John Dewey's conception of Philosophy*. Yale University Press. New Haven and London. 1986.
- Sleeper, Ralph: "John Dewey and the Metaphysics of American Democracy". *Doctrine and experience* (1988), reimpresso en *Critical Assessments*, vol II.
- Sleeper, Ralph: "Dewey's Metaphysical Perspective: A Note on White, Geiger and the Problem of Obligation". *Journal of Philosophy*, vol 57, n° 3 (1960), reimpresso en *Critical Assessments*, vol III, págs 37-53.
- Sunstein, C.R.: *Beyond the Republican Revival*. The Yale Law Journal. Vol 97, N° 8, July 1988.
- Tiles, J.E.: *Dewey*. Routledge. New York. 1988
- Thayer, H.S. *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*. Indianapolis. Bobbs-Merrill, 1968.
- VV. *Critical Assessments*. Ed. J. E. Tiles. 4 vols. Routledge. London & New York. 1992.
- VV. *The Philosophy of John Dewey. The Library of Living Philosophers*, vol 1. Ed. Schilpp & Hahn. Open Court. Illinois. 1939.
- VV, *Post-analytic Philosophy*. Ed. by J. Rajchman and C. West. Columbia University Press. 1985.
- VV, *Pragmatism in Law and Society*. Ed. by M. Brint and W. Weaver. Westview Press. San Francisco. 1991
- VV, *Recovering Pragmatism's Voice. The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication*. Ed L. Langsdorf & A. Smith. State University of New York Press, Albany. 1995.

- West, Cornel: *The American Evasion of Philosophy. A genealogy of Pragmatism*. The University of Wisconsin Press. Wisconsin. 1989
- West, Cornel: The Limits of Neopragmatism. 121-127. *Pragmatism in Law & Society*, ed. Michael Brint & W. Weaver. Westview Press. San Francisco. 1991.
- Westbrook, Robert: *John Dewey and American Democracy*. Edt. Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Wheeler, K.: *Romanticism, Pragmatism and Deconstruction*. Blackwell Publishers, Massachusetts. 1993.
- White, Morton: "Value and Obligation in Dewey and Lewis". *Philosophical Review*, vol 58 (1949), reimpresso en *Critical Assessments*, vol III, pàgs 28-37.