

‘LO RELIGIOSO’: EL SENTIDO PLENO DE LA EXPERIENCIA  
EN EL PROYECTO FILOSÓFICO DE JOHN DEWEY

MARTHA JEANETH PATIÑO BARRAGÁN

TESIS PRESENTADA COMO REQUISITO PARA OPTAR AL TÍTULO DE  
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
BOGOTÁ, D.C., OCTUBRE 2009

‘LO RELIGIOSO’: EL SENTIDO PLENO DE LA EXPERIENCIA  
EN EL PROYECTO FILOSÓFICO DE JOHN DEWEY

MARTHA JEANETH PATIÑO BARRAGÁN

DIRECTOR

DR. FRANCISCO SIERRA G., PH.D.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

BOGOTÁ, D.C., OCTUBRE DE 2009

Bogotá, D.C., octubre 29 de 2009

Doctor  
ALFONSO FLÓREZ F.  
Decano Académico  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana  
Ciudad

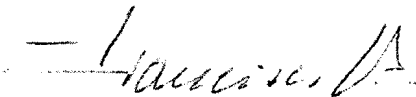
Estimado Dr. Flórez:

Me complace presentar a Usted y, por su intermedio, al juicio de la Facultad, la Tesis Doctoral: «'LO RELIGIOSO': EL SENTIDO PLENO DE LA EXPERIENCIA EN EL PROYECTO FILOSÓFICO DE JOHN DEWEY», propuesta por MARTHA JEANETH PATIÑO BARRAGÁN como requisito para optar al título de DOCTORA EN FILOSOFÍA.

La candidata ha realizado un esfuerzo encomiable por dilucidar la riqueza y completitud inherentes a la dimensión cualitativa de 'lo religioso' en la concepción filosófica de la experiencia del filósofo pragmatista norteamericano John Dewey; dimensión en la que la ineluctable acción del individuo en su experiencia es captada a profundidad sin prescindir de su connatural arraigo social. La autora propone una nueva lectura crítica de uno de los pioneros del pragmatismo en la que, al rebatir aproximaciones insuficientes a su filosofía, logra abrir el espacio a nuevas proposiciones más justificadas, significativas y útiles de su pensamiento.

Considero que esta Disertación Doctoral cumple a cabalidad con las normas requeridas por el respectivo programa de la Facultad.

Reciba mi saludo cordial,



Francisco Sierra Gutiérrez  
Director



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá

## CALIFICACIÓN DE LA TESIS DOCTORAL

TÍTULO DE LA TESIS: "LO RELIGIOSO: EL SENTIDO PLENO DE LA

EXPERIENCIA EN EL PROYECTO FILOSÓFICO DE JOHN DEWEY"

ESTUDIANTE: MARTHA JEANETH PATIÑO BARRAGÁN

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores) 5.0 Cinco, cero.

Firma del Secretario de Facultad



FECHA: 25 de febrero de 2010

**Facultad de Filosofía**

Cra. 5ª N° 39-00 Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6°. PBX: (57-1) 320 83 20 Ext.: 5800 . Fax: (57-1) 338 45 32 - (57-1) 320 83 20 Ext.: 5838 .  
Bogotá, D.C., Colombia

## OBSERVACIONES TÉCNICAS

### 1. Obras utilizadas

En la presente tesis se hace uso de las *Complete Works*, de John Dewey, editadas por Jo Ann Boydston de la Universidad de Chicago, las cuales se agruparon por año de publicación en 37 volúmenes, así:

-*The Early Works*, 1882-1898. 5 vols. Ed. Jo Ann Boydston.: Southern Illinois University Press. Carbondale and Edwardsville. 1969-1972.

-*The Middle Works*, 1899-1924. 15 vols. Ed. Jo Ann Boydston. Southern Illinois University Press. Carbondale and Edwardsville. 1976-1983.

-*The Later Works*, 1925-1953. 17 vols. Ed. Jo Ann Boydston. Southern Illinois University Press. Carbondale and Edwardsville 1981-1986.

### 2. Sistema de citas

Las obras de John Dewey aparecen citadas entre paréntesis, de la siguiente manera: La sigla corresponde a las obras EW, MW y LW, la cual va seguida del número del volumen y a continuación aparece la página de ese volumen. Por ejemplo: (EW 1:32) corresponde entonces a **la colección** que se refiere a *The Early Works*, Vol. 1, página 32..

### 3. Observación sobre las traducciones de los textos citados.

La traducción de todos los textos, tanto de las fuentes, como de la literatura complementaria, es de la autora de la Tesis; se incluyen a pie de página las versiones originales del inglés de las obras de Dewey, mas no se acompañan las de los comentaristas. En la bibliografía final se hace referencia a las traducciones al español, tanto de fuentes como de textos complementarios; no obstante, una vez revisados en su totalidad, se prefiere utilizar los originales del inglés. Se procede de este modo por rigor, a fin de presentar una lectura de primera mano y el propio examen de los documentos originales por parte de la autora.

## CONTENIDO

<a href="#">INTRODUCCIÓN</a> .....	7
<a href="#">CAPÍTULO 1. De la experiencia ‘formal’ a ‘una’ experiencia individual genuina</a> .....	29
1.1. <a href="#">La oposición entre teoría y práctica</a> .....	34
1.2. <a href="#">El problema de ‘la experiencia’</a> .....	43
1.3. <a href="#">Genealogía de ‘la experiencia’ en Norteamérica</a> .....	52
1.3.1. <a href="#">El empirismo</a> .....	55
1.3.2. <a href="#">Charles Darwin</a> .....	59
1.3.3. <a href="#">Charles Sanders Peirce</a> .....	61
1.3.4. <a href="#">Ralph Waldo Emerson y los trascendentalistas</a> .....	63
1.3.5. <a href="#">William James</a> .....	67
1.3.6. <a href="#">Mathias Alexander</a> .....	70
<a href="#">CAPÍTULO 2. La teoría de la experiencia en Dewey. <i>La naturaleza creativa de la experiencia</i></a> .....	76
2.1. <a href="#">El carácter orgánico de la experiencia</a> .....	78
2.2. <a href="#">El problema cuerpo-espacio en el organicismo deweyano</a> .....	83
2.3. <a href="#">El sentido ‘situacional’ de ‘una’ experiencia</a> .....	92
2.3.1. <a href="#">La naturaleza temporal-transitoria de ‘una’ experiencia</a> .....	94

2.3.2. <a href="#">El sentido de ‘la individualidad genuina’ y la emergencia de la creatividad</a> .....	97
--	----

<a href="#">CAPÍTULO 3. El lugar de ‘lo estético’ en la experiencia: El despliegue del ‘principio de continuidad’ y su relación con la ‘cualidad estética’</a> .....	113
--	-----

3.1. <a href="#">Aproximación general a ‘lo estético’ en Dewey</a> .....	113
3.2. <a href="#">Reconfiguración del sentido del ‘arte’, ‘lo bello’ y ‘la experiencia estética’</a> .....	123
3.3. <a href="#">El entorno como origen de ‘lo estético’</a> .....	136
3.4. <a href="#">¿cómo opera el ‘Principio de continuidad’?</a> .....	140
3.5. <a href="#">Caracterización de ‘la cualidad’</a> .....	147
3.6. <a href="#">La cualidad estética de la experiencia</a> .....	152

<a href="#">CAPÍTULO 4. El sentido ‘religioso’ de la experiencia’: ‘lo religioso’ como experiencia</a> .....	156
--	-----

4.1. <a href="#">Aproximación general a ‘lo religioso’ en Dewey</a> .....	161
4.2. <a href="#">De la manera como enfocan los críticos el problema de ‘lo religioso’ en Dewey</a> .....	168
4.3. <a href="#">¿Secularizar o naturalizar?</a> .....	171
4.4. <a href="#">Naturalización de ‘lo religioso’</a> .....	174
4.5. <a href="#">Distinción entre ‘lo religioso’ y la religión</a> .....	175

4.6. <a href="#">Emancipación de ‘lo religioso’ y su caracterización, o de la ‘experiencia genuina’</a> .....	177
4.7. <a href="#">El sentido religioso de la experiencia</a> .....	182
4.7.1. <a href="#">La transformación</a> .....	185
4.7.2. <a href="#">La unificación</a> .....	189
4.7.2.1. <a href="#">La unidad temporal orgánica: La interacción pasado-presente en las situaciones concretas</a> .....	191
4.7.2.2. <a href="#">La imaginación y la fe como vínculos entre idea y acción: La mutua implicación del futuro y la imaginación en las situaciones orgánicas concretas</a> .....	194
4.7.2.3. <a href="#">El presente y la unidad cuerpo-mente</a> .....	199
4.7.2.4. <a href="#">La ‘fe’ y ‘Dios’ como elementos unificadores de idea y acción</a> .....	201
4.7.3. <a href="#">‘Expansión’ o ‘crecimiento’ y significación</a> .....	208
4.7.3.1. <a href="#">‘Expansión’ y significación</a> .....	212
4.7.3.2. <a href="#">Pertener y auto-trascenderse</a> .....	214
4.7.3.3. <a href="#">Expansión y vida</a> .....	216
 <a href="#">CONCLUSIONES</a> .....	 220
 <a href="#">BIBLIOGRAFÍA</a> .....	 234



## INTRODUCCIÓN

Se ha catalogado al pragmatismo clásico como la única corriente filosófica original nacida en suelo norteamericano, de la que no puede afirmarse que tenga un proyecto unificado, aunque sí se pueden reconocer, no obstante, algunos presupuestos generales que giran en torno a la unificación entre idea y acción; son ellos, por ejemplo: el rechazo al modo de presentación que trae la modernidad y que tiene implicaciones de orden metafísico —por eludir deliberadamente la vida ordinaria y considerar que el conocimiento es un asunto alejado de la experiencia cotidiana—; la aguda crítica a la epistemología y su consecuente modelo que enfrenta sujeto y objeto en dos ámbitos separados, de los que surgen los subsecuentes dualismos; el imperativo de unificar ciencia y religión, la renovación de la relación entre conocimiento y naturaleza, la relevancia de la experiencia como método de conocimiento.

A todas luces es este el núcleo y motivación de la propuesta pragmatista que busca ‘evadirse’ de la filosofía continental, por una triple exigencia: en primer lugar, porque los problemas tratados por ‘la tradición’ no les parecen significativos; además, porque deben enfrentar los problemas de una sociedad diferente y se sienten

invitados a pensar y a crear y porque, según advierte Rorty, para todos los pragmatistas clásicos era imprescindible derribar las barreras que impedían la comunicación entre humanos con creencias y miradas distintas, luego su cometido era “que la única forma de comunicación posible a través de las divisiones entre temperamentos, disciplinas académicas y escuelas filosóficas consiste en prestar atención a las implicaciones prácticas de las creencias” (Rorty, 2000, 27).

Aunque el veredicto de algunos filósofos europeos provenientes de tradiciones filosóficas más antiguas y consolidadas sea peyorativo en el sentido de tratar al pragmatismo como una ‘ideología motivada por el éxito’, a decir verdad, éste constituye un prejuicio instalado en un imaginario de académicos y legos, proveniente de lecturas superficiales e interpretaciones incompletas convertidas en lugares comunes que han logrado establecerse en virtud de haberse juzgado y denigrado el contexto cultural del que proviene.

Si bien, el pragmatismo es con mucho el resultado filosófico natural de una actitud intuitiva y una habilidad para adaptarse a circunstancias cambiantes propias de inmigrantes que deben enfrentar retos concretos impuestos por su entorno natural, constituye también un intento original de respuesta a la crisis moderna del conocimiento que, en el fondo, se ocupa de “problemas más aparentes que reales... provoca[ndo] una falta de sentido y ansiedad” (Diggins, 1994, pp.5-7), y es para muchos una “forma de respuesta a las formas de sufrimiento injustificadas y miseria social innecesaria” (West, 2008, p.17) de nuestro momento presente.

Con todo, el movimiento pragmatista norteamericano recibe hoy gran atención y, antes que nada, hay que dar crédito a los pioneros trascendentalistas que, curiosamente, proclaman los mismos presupuestos pragmatistas en clave poética y con una fuerte influencia del misticismo del sueco Swedenborg. Entre ellos se cuentan David Thoreau, Walt Whitman y Ralph Waldo Emerson, siendo este último una figura de gran influencia en el pensamiento norteamericano por “diseñar una ideología americana potente y emergente, de invulnerabilidad voluntariosa y posibilidades utópicas” (West, *Ibíd*, 36) que se revela en su

Huida de la historia, su rechazo del pasado, su negación de la autoridad (...), su individualismo rapaz y la imparable expansión del ser [que] aparecen como algo motivado por una fe moral en la posibilidad de que la bondad y la grandeza surgirán en un futuro debido a los poderes de la creatividad humana (West, 2008, p. 38).

Estos supuestos están presentes como axiomas del variopinto pragmatismo clásico y sus vertientes más significativas, por ejemplo, Peirce —su fundador— considerado por West como el más profundo pensador americano (*Ibíd*, p.18), y de quien Rorty afirma que fue un “profeta... del giro lingüístico en la filosofía” (Rorty, 2000, 25), que desglosa puntualmente “la relación entre el darwinismo y la filosofía” (West,2008, 18), se concentra en el análisis de la objetividad, de modo que, redefine y desmitifica el método científico, caracterizándolo “como una actividad social normativa (...) y un conjunto de prácticas sociales por medio de las cuales producimos conocimientos” (*Ibíd*, p.83), y le otorga una nueva tarea a la indagación,

que no consiste en “representar la realidad, sino más bien [en] capacitarnos para actuar más eficazmente” (Rorty, 2000, 24).

James, por su parte “concibió el pragmatismo como un modo de soslayar cualquier tipo de reduccionismo y como ideal de tolerancia” (Rorty, *Ibíd*, 27), e hizo énfasis particularmente en dos grandes temas: la religión y el individuo del cual resalta su importancia para propiciar la evolución y los cambios; se centra, por tanto, en los eventos comunes y contingentes de la vida práctica, vivida por un individuo singular, para el que una idea es juzgada desde su perspectiva subjetiva, en lugar de estar determinada por una comunidad científica. Dewey, en cambio, elaborará y definirá su propio sistema en el que pone gran énfasis en las continuidades, con un gran acento lo social y la democracia. Todos coinciden en la necesidad de tener en cuenta los ‘paradigmas’ constitutivos de los contextos relacionales cambiantes en los que las cosas y las personas interactúan y que determinan la forma como se experimentan, para obtener un panorama pluralista y en constante transformación del mundo en que vivimos.

En la actualidad, neo-pragmatistas de la talla de Richard Rorty han hablado de la necesidad de reconocer el legado del pragmatismo clásico en el sentido de abandonar discursos universalizantes que descansan en los valores veritativos fijados por ‘una’ única ‘racionalidad’. En su lugar, Rorty ha caracterizado ‘la verdad’ como una construcción social perfectible y contextual que depende de contingencias espacio-temporales específicas de manera que “renuncia a la eternidad y a la

sublimidad limitándose enteramente a las cosas finitas” (Rorty, 2000,10). A partir de este planteamiento se enuncia un ‘antirrepresentacionismo’ desde el cual se legitiman prácticas de inferencia y teorías de relación que conforman una filosofía sin absolutos, sin criterios universales, en el que “la subjetividad epistémica” (*Ibidem*) y el uso de la inteligencia constituyen ‘las’ herramientas para resolver los problemas concretos y éticos que nos aquejan hoy.

Esta perspectiva está en directa oposición al enfoque moderno sobre la verdad que concibe el conocimiento como una representación mental especular referida a un ‘mundo externo’ con cualidades objetivas. De hecho, el pragmatismo replantea toda pretensión de objetividad o verdad absoluta, para apostarle a la relativización (mas no al relativismo) de la verdad, cuya validez se determina en virtud del contexto en que funciona.

Por otra parte, están las nacientes y menos conocidas figuras como John Patrick Diggins y Stanley Fish, quienes señalan la importancia de los contextos de significación, la necesidad de abolir la pretensión de una verdad universal, replanteando el relativismo como posibilidad y descartan completamente el autoritarismo y la hegemonía de la razón. Asimismo, encontramos propuestas creativas a problemas concretos como la perspectiva de Nancy Fraser, quien hace un diagnóstico de la problemática sociedad norteamericana y elabora un análisis socio-cultural desde la perspectiva de género, del mismo modo que Cornel West plantea un agudo análisis desde la filosofía política. De igual manera, se encuentra a John Stuhr

(2003) quien ha equiparado el proyecto pragmatista con temas posmodernos como el pluralismo, la ausencia de trascendencia y la preocupación por recuperar la vida como obra de arte, como el único espacio donde se es plenamente creativo y donde se ejerce la potencia de ser humano.

Como quiera que sea, según Cornel West, es John Dewey el que lleva el pragmatismo a su ‘mayoría de edad’, porque

[I]nfunde (...) una forma de conciencia histórica que resalta el sentido condicional y circunstancial de la existencia humana en términos de sociedades, culturas y comunidades variables [llegando a ser] (...)el primer pragmatista americano en modificar los motivos emersonianos de contingencia y revisabilidad a la luz de la conciencia histórica moderna (*Ibíd.*: 119)

El proyecto de Dewey (1859-1952) es un proyecto filosófico que propende por la reforma de instituciones sociales a la luz de un ideal democrático claro y estriba en señalar las “fuerzas sociales e históricas [como estructuras e instituciones] que dan forma al individuo creativo” (West, 2008, 119). Asimismo, plantea la experiencia como método para acceder al conocimiento, a la luz de lo cual la filosofía deja de ser:

[U]na forma de conocimiento o un medio para adquirir conocimiento. Es más bien una forma de acción cultural crítica que se centra en las maneras y los medios por los cuales los seres humanos tienen, hacen y logran superar obstáculos, resolver dilemas y solucionar situaciones problemáticas” (*Ibíd.*, 143)

Para Dewey, estas situaciones constituyen “el entorno cultural [que no siempre] se ajusta a nuestras necesidades y valores...” (Festenstein, 1997, 69), y que deben ser resueltas de una manera inteligente en la acción concreta.

Esta investigación está motivada precisamente por querer indagar acerca del sentido de la relación entre pensamiento y acción en el proyecto filosófico de John Dewey; y, más específicamente, pretende comprender la manera como ésta se manifiesta en el ámbito de la contingencia y singularidad individuales. Tal paso constituye la primera aproximación al núcleo principal de esta investigación. No se tiene la pretensión de hacer una separación taxativa entre lo social y lo individual, ya que dicha separación en el proyecto deweyano es imposible debido a la continuidad que existe entre el entorno y el surgimiento de lo individual. Antes bien, se quiere establecer y caracterizar el modo como emerge lo individual desde lo social y en qué consiste ese ámbito tan opacado por lo social en su filosofía.

Bien lo expresa Festenstein cuando considera que en Dewey “la individualidad no es una facultad [de un yo monolítico, ya hecho, *ready made*, sino que] depende de un entorno social para su realización” (*Ibidem*). Es el entorno social y cultural lo que hace posible que las disposiciones particulares e individuales de cada ‘agente’ sean suscitadas.

En ese sentido, es clara esta investigación cuando pone de presente la importancia del entorno particular en la ‘emergencia’ de los rasgos de orden

superior, esto es: de lo individual. No obstante, puntualiza a su vez, la relevancia de los aspectos cualitativos que dan existencia plena a tal individualidad.

Por eso, aunque el sentido de lo individual en el proyecto de Dewey pareciera subsumido a un interés primordialmente político, se podría preguntar por el estatuto ontológico del individuo en Dewey, puesto que, a diferencia del énfasis que James pone en el ámbito individual, en Dewey éste no es resaltado suficientemente, ni por él mismo, ni por las interpretaciones inmediatas y superficiales de su filosofía centradas en la pedagogía o el comunitarismo, que no dan cuenta de este aspecto crucial, tanto que una lectura rápida sugiere que en su proyecto no es posible hablar de individuo como un ser con una existencia fija y concreta que experimente el mundo a partir de una unidad ‘trascendental’ esencial.

Al parecer, ‘lo individual’ habría de surgir como un ejercicio de la inteligencia y la creatividad en una dimensión espacio-temporal que emerge de y eventualmente se disuelve en lo social —entendido como un conjunto dinámico y abierto de matrices lingüísticas, mentales, creencias, deseos y demás, que constituyen la herencia, el legado que va conformando seres atravesados por estos condicionamientos.

De acuerdo con lo anterior, si bien el núcleo problemático del que parte la presente tesis gira en torno a la pregunta por las condiciones de posibilidad de ‘emergencia’ de lo individual y por la manera como éste articula su surgimiento con el ejercicio cualitativo de la acción, este paso inicial se dirige a dar razón de cómo se



articulan la 'idea' y la acción en el proyecto filosófico de John Dewey. Una vez aclarados este supuesto y relación, la investigación apunta a su foco principal, a saber, el ámbito estético-religioso. Esta tesis pretende sostener que la dimensión religiosa constituye el sentido pleno de la experiencia en Dewey. Que esta dimensión o grado cualitativo máximo de la experiencia no ha sido suficientemente reconocido por intérpretes y críticos de Dewey y que, en esta dimensión se resuelve, finalmente, el problema de la individualidad y halla en ella su sentido.

Centrarse en este aspecto fundamental de la filosofía de Dewey requiere gran cuidado, pues en su único escrito específicamente religioso, *A Common Faith*, el mismo Dewey defiende la tesis de 'lo religioso' como una forma de 'fe' en la humanidad, fe que deriva en su 'ideal democrático' y que, posteriormente, se va a ver reforzada por Rorty cuando afirma sobre el pensamiento religioso de Dewey que, es una invitación a la participación en la política democrática a fin de que logre realizarse "la misma función espiritual que, en tiempos no tan esperanzadores, realizaba normalmente la participación en un culto religioso" (Rorty, 2000, 16).

Es más, el énfasis comunitarista de cooperación inteligente que Dewey hace en su filosofía y en el que han insistido muchos de sus comentaristas, ha conducido a los lectores a entenderlo sólo como un filósofo social. Esto se evidencia, por ejemplo, cuando Rorty dice de Dewey que "... no estaba interesado por la grandeza humana, salvo como medio para conseguir la mayor felicidad para el mayor número (Rorty, 2000, 12).

En consecuencia, el cuidado que requiere el manejo de las ideas religiosas en Dewey obedece a las posibles interpretaciones que de éstas puedan surgir respecto de los interrogantes que suscita su propuesta estética y religiosa en un proyecto que tiene como primordiales elementos la evolución darwinista, la necesidad de plantear continuidades en lugar de dualismos, la importancia de la contingencia frente a la eternidad y, sobre todo, la importancia de la experiencia. En todo este esquema es imprescindible plantearse la pregunta respecto del papel que juega el individuo en su teoría de la experiencia y en su filosofía en general, porque, luego de haber exigido explicaciones a la tradición sobre sus modos de aproximación a la realidad, a la verdad y a la relación con la estética, y lo religioso, es preciso —antes de lanzarse a otro ideal: el político— preguntarse por la manera como opera esa experiencia en el ámbito de contingencia por excelencia, a saber: el individuo. Antes de inventarnos el mundo de todos es imprescindible inventarse o crear el propio. Porque, para poder pensar en ese ámbito envolvente que nos supera, es necesario detenerse cuidadosamente a construir su sentido en la experiencia individual y, especialmente, en la cualidad religiosa de la misma.

Al caracterizar al individuo como un ‘acontecimiento’, pareciera que ‘lo individual’, para Dewey, consistiese en un intervalo espacio-temporal cuyo rasgo esencial fuera no existir como un estatuto ontológico fijo, sino como ‘evento’ en permanente transformación. Precisamente, dada la ambigüedad de esta concepción, vale la pena emprender esta investigación a fin de dar cuenta de este campo

problemático en la filosofía de Dewey, porque da origen a interpretaciones que no le dan la relevancia que corresponde o dejan al individuo, a su acción y a la cualidad religiosa de la experiencia, por fuera de las configuraciones de mundo.

Por ello esta investigación no comienza con su teoría política, ni con su pedagogía; se inicia con el acontecimiento individual por excelencia: *la Experiencia* —obviamente reconstruida de la noción tradicional— que tiene en cuenta la singularidad de la vida concreta en la que individuos concretos viven y mueren. Se examina, por supuesto, la teoría de la experiencia de Dewey, en la que se asigna al aspecto *individual* espacio-temporal un lugar privilegiado y que halla su máxima expresión en el ámbito estético-religioso.

Preguntar por esta instancia espacio-temporal supone afrontar un campo bastante problemático en su pensamiento, caracterizado por el hecho de que al no poder hablar de un ‘ser’ individual en estricto sentido, sino de un ‘*self*’ atravesado por las mediaciones sociales: ¿a quién se atribuye la experiencia?, ¿qué es y cómo surge ese algo? O, ¿qué es lo que compete estrictamente al individuo? La pregunta es: ¿en qué momentos lo individual hace presencia en el pensamiento de Dewey?

Por otro lado, el elemento de una prioridad de lo social que hace ver al individuo como resultado en transformación permanente desde y hacia lo social, hace pensar que, para Dewey, priman los ideales democráticos como consagración final de la experiencia.

El resultado al que conduce esta investigación muestra que, examinada con más detenimiento la noción de *experiencia* en Dewey, es posible hacer evidente el lugar y estatuto de ‘lo individual’ que aflora como un rasgo, un ‘acontecimiento’ singular y único. Lo individual es el espacio de libertad, a partir de la matriz común de lo socialmente heredado, la cual hace posible la aparición de rasgos nuevos no presentes en el mundo. Estos rasgos nuevos son posibles a partir de la dimensión creativa que tiene lugar en la experiencia singular y concreta en la que la inteligencia juega un papel primordial. De esta manera se va disponiendo lo individual, no como una entidad con existencia fija, sino como una serie de ‘emergencias’ que surgen a intervalos y se articulan con lo social. Por ello vale la pena, además, preguntarse si la creatividad es el único modo de existencia de lo individual.

A partir de esta pregunta, la investigación arroja un resultado que constituye su argumento central: la tesis de que en la dimensión religiosa de la experiencia, no sólo ésta obtiene su dimensión y su intensidad mayor y más completa, sino que en ella la experiencia individual adquiere a la vez su sentido pleno. Al definirse lo individual como el ámbito cualitativo —estético y religioso— y creativo que tiene lugar en toda experiencia y, al haberse hallado ‘lo religioso’ como el punto culmen de toda ella, allí tiene lugar su plenitud.

‘Lo religioso’ en el proyecto Deweyano constituye un punto muy alto de la experiencia que le otorga cierta cualidad directamente conectada con la cualidad estética. Se diferencia de ésta, en cuanto la primera es una cualidad que despliega la

creación de obras manifiestas en el mundo concreto, mientras la cualidad religiosa despliega *la unidad, la transformación y la expansión* en el individuo de manera que, una vez ha surgido, se expresa desplegándose en sus múltiples actividades: pensar, hacer ciencia, enseñar, etc., pero únicamente en la medida en que estas experiencias sean unificadoras, transformadoras y expansivas. Lo estético, al adquirir una suerte de intensidad máxima, deviene en religioso cuando provee una sensación de plenitud, paz y armonía. Para que se articulen ‘lo estético’ y ‘lo religioso’ es preciso pensar al individuo como ese agente que adopta su papel de ‘artista’ cuando expresa en la escogencia de tareas, el desarrollo de intereses y el ejercicio de oficios propiamente dichos, la plenitud y armonía.

Esto indica que las dimensiones estética y religiosa se interrelacionan en ritmos fluidos, mas no en un orden estricto; aunque sí sea necesario establecer que la dimensión religiosa supera a la estética en cuanto que constituye una intensidad más profunda que ésta y tiene la cualidad de *vincular* al hombre con la totalidad de la naturaleza.

El espacio de lo religioso se hace presente en toda experiencia. ‘Lo religioso’ no constituye una experiencia particular, distinta de otras, a la que se accede a través de un método pre-establecido. Por ello, Dewey prefiere no llamarla experiencia religiosa sino ‘actitud religiosa’, ni considerarla una experiencia especialísima a la que se accede a través de una disciplina o del camino de las metodologías propias de las religiones institucionales que acuden a fundamentos metafísicos ‘extramundanos’

para validar sus creencias. Cuando Dewey habla de ‘lo religioso’, está hablando de un acontecimiento entendido como ‘espiritual’ dentro de este mundo espacio-temporal que emerge del ejercicio deliberado, e insiste en su atributo cualitativo que invade la experiencia de significación y, a su vez, propicia la unidad, la expansión y transformación latentes en *todas* las experiencias intencionales que en un punto dado despliegan su sentido pleno. En esa medida es el individuo el que vive de primera mano lo religioso de la experiencia y el que hace posible su expresión en el entorno social y natural, al cual habrá de revertirse dicha plenitud y expansión.

El haber propuesto como tesis central que el pragmatismo de Dewey constituye una filosofía religiosa en esencia, nos lleva a centrarnos precisamente en el ámbito en el que dicha experiencia tiene lugar, y nos conduce a reconsiderar cómo, en cierto sentido, su proyecto relativo al ideal democrático sería más realizable si se le diera una interpretación más acabada, teniendo en cuenta ‘lo religioso’ como núcleo central de su pensamiento, en lugar de presentarlo como filósofo político, lo cual es sólo una consecuencia y no su eje nuclear. De acuerdo con lo anterior, se puede decir con Edgar Morin, en una muy reciente entrevista que:

La poesía de la vida tiene que volverse un objetivo político [no convertir la política en objetivo poético de la vida]. La expresión le da risa a mucha gente, pero la idea de vivir poéticamente es poderse expresar y vivir en armonía. Hasta ahora la política se ha limitado a hacer sobrevivir a la gente.

Quizá sea necesaria e imprescindible la inversión de los énfasis, esto es, pasar del énfasis en lo político a la atenta escucha de lo que nos hace resonar como individuos, para lograr recomponer el tan fragmentado reflejo que tenemos de nosotros mismos.

A lo mejor se salga al paso diciendo que de todos modos ese ‘aspecto religioso’ de la experiencia deriva en acciones que tienen efecto en lo social, y que por ello plantea Dewey su ‘ideal democrático’. Pese a la posible validez que tenga tal objeción, el objeto de esta tesis es descubrir el núcleo, reposar en ese ámbito, entretejer sus elementos y caracterizar sus rasgos para hacer ‘emerger’ la esencia de ‘lo individual religioso’ antes de liberarlo hacia lo social. Es necesario construir el núcleo antes de expandirlo hacia fuera; hacer lo inverso, impedirá pensar la reconstrucción de una sociedad hasta ahora centrada en un grosero ‘individualismo’ desprovisto de sentido y alejada de una genuina individualidad, que reclama las disposiciones imaginativas y creativas únicas del individuo y que esperan ser liberadas en todo ser humano.

Quizá sea preciso crear las condiciones sociales para que tal ámbito de lo humano se haga presente como, en efecto, Westbrook lo señala al referirse al ideal democrático de Dewey:

Dewey tiene la creencia de que la democracia como ideal ético requiere de hombres y mujeres que construyan comunidades en las cuales las oportunidades necesarias y recursos estén disponibles para que cada individuo realice plenamente sus capacidades y poderes particulares a

través de la participación en la vida política, social y cultural (Westbrook, 1991, p. xv)

Quizá sea preciso entonces transformar las instituciones políticas para que ese ideal se haga realidad; sin embargo, hay un paso previo que hace que esos individuos logren la realización plena. Anticipando el núcleo argumentativo del tercer capítulo, se propone desde ahora que son necesarios el reconocimiento y la apropiación individual de esa potencia, porque no hay que esperar a que otros cambien el estado de cosas, o quizá, que haya que lanzarse a cambiar las instituciones si no se ha entendido de primera mano este sentido pleno. Esto implica reconocer, aunque parezca ingenuo, que es preciso tomar la vida en las propias manos y ‘hacer de ella una obra de arte’, creativa y poética. De lo que se trata es de mirar, como afirma Festenstein, ‘la manera como debemos entender la relación entre los varios caminos individuales de autorrealización y crecimiento y... el tratamiento de las dimensiones sociales y políticas...’ (Festenstein, 1997, 63). Esta investigación se ubica precisamente en ese punto, al concentrarse en las preguntas por lo individual y lo religioso; por lo tanto, no se extiende al ámbito político o pedagógico como tales.

Asimismo, a partir del despliegue de lo individual como estético y religioso, se quiere demostrar que, el proyecto filosófico de Dewey, al articularse ‘lo individual’ en ‘lo religioso’, se concentra en abolir dualismos a fin de lograr una *unidad orgánica* en todos los ámbitos de la experiencia. Es más, dado que Dewey entiende ‘*religion*’ como un estar conectado: “[D]e acuerdo con las mejores



autoridades... viene de la raíz que significa estar conectado”<sup>1</sup> (LW 9:16), ‘lo religioso’ es un término que se usa para indicar *todo* aquello que vincula al ser humano con algo; por lo tanto, se sostiene aquí que el proyecto filosófico de Dewey es religioso en esencia.

Lo anterior no significa de ninguna manera que la tesis va a introducir un nuevo dualismo individuo-sociedad; antes bien, pretende mostrar cómo en la articulación de lo estético y lo religioso de la experiencia, toda disyuntiva queda resuelta.

De igual manera, es preciso salir desde ahora al paso de una posible objeción que subsumiese el carácter religioso de la experiencia bajo los ideales democráticos. Lo que hay que entender no es que Dewey abandone la religión institucional —pues él mismo afirma que ésta es imprescindible en la construcción de una relación con instancias mayores a uno mismo—, sino que es necesario entender cómo lo religioso en cuanto ámbito culmen de toda experiencia, logra ponerse en acción a partir de las comprensiones significativas de los individuos. Es bien sabido que el ideal democrático es la elección de Dewey; no obstante, podría ser cualquier otra. Sin embargo, aunque así sea, para poder llegar a comprender a cabalidad su ideal democrático, es preciso haber entendido la función de lo religioso en su pensamiento, de manera que los análisis exclusivamente estéticos, políticos, democráticos o pedagógicos, son *aspectos parciales* de su filosofía, en tanto que el

---

<sup>1</sup> “According with the best authorities, ‘religion’ comes from a root that means being bound or tied” (LW9:16).

aspecto religioso constituye el núcleo unificador que vincula y da razón de la estructura y concepción filosófica de Dewey de manera más plena y englobante.

Entendiendo el alcance de la dimensión de la experiencia en Dewey, ésta no se subordina al ideal democrático, aunque Dewey así lo exprese en el tercer capítulo de *A Common Faith* cuando comenta que

Una sicología unidimensional, el reflejo del ‘individualismo’ del siglo dieciocho, trataba el conocimiento como el logro de una mente solitaria. Hoy deberíamos comprender que es el producto de las operaciones de cooperación y comunicación de los seres humanos viviendo juntos. Su origen comunitario es indicador de su uso comunitario.

La unificación de lo que se conoce en un cierto momento, no desde unas bases eternas y abstractas, sino desde su unificación de deseo humano y propósito, provee un credo de aceptación humana, uno que proveería una liberación religiosa y el refuerzo del conocimiento. . Los fines ideales a los cuales sujetamos nuestra fe. . toman forma concreta en la comprensión de nuestras relaciones con otros y los valores contenidos en estas relaciones. . Nuestra es la responsabilidad de conservar, transmitir, rectificar y expandir la herencia de valores que hemos recibido y aquellos que vienen detrás recibirán más sólidos y seguros, más ampliamente accesibles y más generosamente compartidos que los que hemos recibido. Aquí están todos los elementos de una fe religiosa que no debe tener exclusividad de secta, clase o raza. Tal fe ha sido siempre implícitamente la fe de la humanidad.<sup>2</sup> (LW 9: 57).

---

<sup>2</sup> “A one-sided psychology, a reflex of eighteenth century ‘individualism’ treated knowledge as an accomplishment of a lonely mind. We should now be aware that it is a product of the cooperative and communicative operations of human beings living together. Its communal origin is an indication of its rightful communal use. The unification of what is known at any given time, not upon an impossible eternal and abstract basis but upon that of its bearing upon the unification of human desire end purpose, furnishes a sufficient creed for human acceptance, one that would provide a religious release and reinforcement of knowledge...The ideal ends to which we attach our faith...assume concrete form in our understanding of our relations to one another and values contained in this relations...Ours is the responsibility of conserving, transmitting, rectifying and expanding the heritage of values we have received that those who come after us may receive it more solid and secure, more widely accessible and more generously shared than we have received it. Here are all the elements for a religious faith that shall not be confined to sect, class, or race. Such a faith has always been implicitly the common faith of mankind” (LW 9:57).

Antes bien, 'lo religioso' constituye el núcleo explicativo de la teoría de la experiencia, del conocimiento, de la educación y de las relaciones sociales. De allí que quienes leen a Dewey asumiendo como ejes o bien su rasgo estético, o pedagógico, o bien el democrático, sin considerar lo religioso como su núcleo fundamental, se concentran en aspectos parciales del proyecto deweyano y no logran establecer aún el sentido pleno de su proyecto filosófico.

Los rasgos relevantes que pretenden otorgar estatuto a la experiencia de la vida ordinaria y a elevarla al rango de un proyecto filosófico son: (1) El 'mundo' provee el escenario para la experiencia. (2) El punto de partida y el método de toda investigación es la experiencia. (3) La experiencia es la interacción y consecuente transacción entre el organismo humano y su entorno, el cual es manipulado por el ser humano. (4) La investigación es el resultado de la interacción del individuo con su entorno problemático concreto. (5) La vida diaria es el dominio de investigación. (6) El conocimiento no es el único modo de relación que podemos tener con la realidad, es un proceso que "requiere la manipulación deliberada de las cosas naturales del entorno" (Shook, 2000, 7).

Cada rasgo configura un modelo según el cual se dispone la experiencia como método de investigación, se demarca el énfasis en la realidad concreta y los problemas que de ésta derivan como origen de la investigación filosófica, y se caracteriza la resolución de los problemas humanos como el fin ulterior hacia el que debe tender la filosofía. El proyecto filosófico deweyano reconfigura las formas de

relación, comprensión y sentido del ser humano con su entorno social y natural, excluyendo la fragmentación engendrada por los dualismos, cuyo origen es la metafísica que entiende lo Real como una categoría ontológica constituida por ‘objetos de conocimiento’, de la cual derivan jerarquías y órdenes de realidad.

Su postura antagónica con los preceptos de la metafísica, piensa lo real como evento dinámico y contextual; como resultado de las relaciones entre objetos y no como un ámbito de entidades esenciales.

Desde esta perspectiva, Dewey se representa su modelo holístico que le permite configurar un universo múltiple y heterogéneo, diverso en sus manifestaciones; igualmente, integra su carácter contingente a la idea de ‘realidad’, y admite la capacidad del ser humano para transformarla mediante la sabiduría y la inteligencia. Esta concepción hace del pragmatismo deweyano una filosofía orientada a puntualizar la interacción dinámica entre el ser humano y su entorno, del mismo modo que propende por “no negar [absolutamente] nada del mundo o del hombre” (Hook, 1959, 22), particularmente, a no ocultar la naturaleza generosa y siniestra a la vez, del mundo con el que el hombre ha de habérselas.

El método de exposición y justificación de la tesis planteada recorre cuatro momentos principales y en cada uno de ellos se advierte la discusión pertinente que Dewey sostiene con las tradiciones epistemológica, estética y religiosa. De esta forma, el primero y segundo capítulos pretenden, respectivamente, reconocer los orígenes de ‘la experiencia’ en suelo norteamericano y esclarecer las características

de la experiencia a fin de mostrar cómo, a partir de la reconstrucción del término, se puede abordar la dimensión en la que lo individual tiene asidero; se constata, igualmente, el rechazo de Dewey a la experiencia como mediación cognitiva con el mundo, y se precisa cómo éste erige la experiencia cotidiana como método. De allí se deriva la emergencia del rasgo creativo activo de la experiencia individual y que da lugar a un tratamiento más detenido en el momento siguiente de la argumentación.

Definir cómo entiende Dewey la noción de cualidad y cómo la experiencia se cualifica para adquirir, en un grado superior, su carácter estético, es el propósito del tercer capítulo. En éste, se confronta la concepción teórica ortodoxa sobre la cualidad estética en la que no sólo se la opone a la experiencia estética sino que se la hace corresponder a un sector especializado bajo cuyo criterio juzga los objetos.

Esta resolución conduce al punto nuclear de la tesis que se abordará en el cuarto capítulo. Se trata de la emergencia de un reino más intenso de la experiencia: lo religioso; que surge de la cualidad estética y cualifica de una manera más profunda la experiencia.

El problema con lo religioso supone un enfrentamiento con la tradición y, además, la caracterización que se abordará en su momento, de donde derivarán los tan significativos efectos de lo religioso, a saber: la transformación, la unidad y la expansión que constituyen el núcleo del problema de lo religioso en el proyecto filosófico de John Dewey.

En cada capítulo se presenta un conjunto de problemas que conduce a la resolución y demostración de la tesis sobre ‘lo religioso’ como el sentido pleno de la experiencia en John Dewey. En otras palabras: en el carácter religioso de la experiencia, ésta halla su última realización de modo que se hace posible su expresión concreta en la acción.

Consecuentemente, como se demuestra a lo largo de esta investigación, la experiencia en su sentido cualitativo —valga decir, la vida humana en su sentido más pleno— se plantea como mediación ‘religadora’ y como metodología vinculante cuya función, en este mundo de inmanencia, consiste en hacer posible su expansión, su unificación y su transformación.

## CAPÍTULO 1

### LA NATURALEZA CREATIVA DE LA EXPERIENCIA:

#### *De ‘la experiencia’ formal a ‘una’ experiencia individual genuina*

El término ‘experiencia’ es ambiguo. La razón de su delimitación en este texto, obedece a que ésta fue una de las tareas fundamentales del proyecto pragmatista de John Dewey, quien, a la vez que pretendió encontrar nuevas maneras —distintas a las ortodoxas— de comprender nociones ya aceptadas, insistió en dar nuevos sentidos a los términos del lenguaje usados cotidianamente y, aunque en algunos casos no fuera del todo una tarea exitosa, sí logró desplazar el énfasis de la filosofía en ámbitos distintos a los tradicionales. Al respecto, Alan Ryan señala que “el problema [fue] encontrar un vocablo neutral desde el cual hablar de las diferencias entre las ideas de Dewey y las tradiciones más ortodoxas” (Ryan, 1995, 248).

En vista de tales caracterizaciones es necesario —de la mano de Dewey, por supuesto— eliminar algunas preconcepciones respecto del término y del pragmatismo mismo, de manera que el acercamiento a su planteamiento pueda

hacerse de forma clara y precisa, y se pueda comprender cómo la experiencia adquiere una connotación dinámica y se resuelve en su carácter creativo.

Se trata de recorrer un camino que permita reconocer los rasgos esenciales y el sentido del uso de dicho término de suerte que haga posible comprender la configuración que del mundo tiene John Dewey, a partir de este contexto.

Es imprescindible dar este primer paso y tener una visión de conjunto sobre lo que quiere decir Dewey con respecto a la experiencia cualitativa, que permita mostrar que, cuando ciertas acciones están desprovistas de cualidad, son acciones instrumentales, mecánicas y sinsentido, que “destruyen el alma, [...] [en tanto que las acciones cualitativas] realzan [y dan sentido] a la vida” (*Ibíd.*, 251).

Ahora bien, el tratamiento que Dewey hace de “La Experiencia” —con mayúscula— como un concepto que hasta su época ha desviado la atención del verdadero problema de la filosofía ha sido considerado desde un punto de vista meramente formal —huelga decir que en el pensamiento norteamericano de fines del siglo XIX la tarea de la filosofía, especialmente entre los trascendentalistas y los empiristas radicales, se consagraba a establecer el vínculo entre idea y acción a través de la resolución de problemas específicos y prácticos—; esto quiere decir que si bien se elige la experiencia como punto de partida, no se la define, no se la analiza, ni se da una explicación exhaustiva de la misma, así como tampoco se tiene en cuenta la manera como ocurre realmente, sino que se la usa para demostrar un supuesto. Este es el caso del empirismo, en el que se sustituye “el análisis de la



experiencia tal como se vive humanamente por el desarrollo dialéctico de una noción [generalmente apoyada en enunciados de pensadores ‘más avanzados’] acerca de la experiencia” (LW 1: 367).

La aproximación deweyana a la experiencia procura por un lado, poner en evidencia el origen del problema entre trascendentalistas y empiristas y, por otro, redefinir el sentido del término, con el ánimo de responder a la pregunta por la relación entre la filosofía y la vida; todo ello con el fin de erigir la respuesta como el pilar de su propuesta filosófica, a saber, que “una experiencia”<sup>3</sup> es un proceso de aprendizaje y crecimiento<sup>4</sup> en el que la tarea del filósofo consiste en explicitar contradicciones y ofrecer soluciones prácticas.

---

<sup>3</sup> Es necesario aclarar que Dewey modifica la expresión “La Experiencia” con mayúscula y artículo definido, por la expresión: “una” experiencia, con minúscula y artículo indefinido. La razón de este cambio aparecerán más adelante. Por ahora, se empleará *la* y *una* indistintamente.

<sup>4</sup> El problema del *crecimiento* en Dewey se examinará en el tercer capítulo. Por ahora, se aclara que ésta es una palabra clave en su teoría de la experiencia, según la cual “el crecimiento es un proceso activo de transformación (...), un proceso de ir perfeccionando, refinando, madurando, es el objeto de vivir [y es además] posibilidad de apertura hacia nuevas experiencias” (MW 12:181 y MW 14:239). Aunque para Dewey no exista un *telos* prefigurado en la naturaleza, lo que podemos leer a lo largo de su obra es la recurrencia del vocablo *growth* entendido como una potencialidad —no en términos aristotélicos— donde, en virtud de la interacción de una existencia con otras, en un proceso de transacción, se origina una transformación de todos los elementos involucrados. A esta transformación que se evidencia en el ser humano como “ampliación de la comprensión”, y, por tanto de ‘madurez’, se le llama “*crecimiento*” o “*growth*”. El crecimiento se da en términos de transformación de una situación presente indeterminada en proceso y resolución hacia su determinación. Ello significa que la transformación ocurre en el presente y hacia el futuro, en una proyección orientada a eliminar el desequilibrio presente y venidero con el entorno constatado en lo *problemático* de la situación.

Esta afirmación sugiere que son las situaciones *problemáticas* —esto es: las situaciones no resueltas, no conocidas en su totalidad que alteran la armonía y estabilidad de la vida— aquellas que originan el crecimiento. A esta relación entre transformación y crecimiento la llama Dewey: *conocer*.

Esta aproximación al conocimiento discute aquellas interpretaciones según las cuales las situaciones estables fijas, seguras e inalterables son lo que “en realidad conocemos”. En el segundo capítulo se explicará más detalladamente el principio de continuidad que vincula todos los procesos orgánicos y mentales.

A fin de superar la primera cuestión, y de algún modo siguiendo a Hegel, para quien “la experiencia humana tiene lugar en la convergencia de la razón universal y la vivencia particular” (Gama, 2008, 147), Dewey somete a juicio el fundamento mismo del pensamiento dualista cuyos orígenes se hallan en la época moderna occidental que él va a denominar “la tradición”, específicamente en Descartes —que pretende elaborar un sistema alrededor de la subjetividad del *yo*—; en Kant, —que construye su filosofía desde la dimensión universal de la razón, que va más allá de la mente subjetiva— y, en el empirismo de Locke —que construye su sistema en un aparente fundamento en la experiencia sensible.

Según Dewey, la aceptación acrítica del modelo dualista<sup>5</sup> origina numerosos vicios del pensamiento que se constatan en las acciones de individuos y sociedades en Occidente; y, más allá de ser un problema técnico al que la filosofía deba prestar atención, el dualismo moderno constituye la manifestación de la alienación del hombre moderno con respecto a la sociedad y la naturaleza, ya que cuando se admite la atomización y división como rasgos constitutivos de la realidad, la representación que del mundo nos hacemos considera la existencia de un *yo* singular subjetivo, que aprehende un mundo objetual, poniendo la mente por fuera del mundo y ponderando los rasgos ideales más que los prácticos. Por ello, Dewey considera pertinente probar

---

<sup>5</sup> Según Dewey, lo que él llama “la tradición” establece diferencias ontológicas entre sujeto y objeto, lo físico y lo psíquico, lo real y lo ideal, lo immanente y lo trascendente, de modo que “lo real” está por fuera del mundo material conformando un mundo “sobrenatural”. José Gaos, traductor de *Experience and Nature* comenta al respecto: “los grandes dualismos apuntan en última instancia a afirmar la trascendencia a lo natural y humano, de lo psíquico, de lo ideal, de lo espiritual como sobrenatural. Dewey hace inmanente lo natural y humano” (Gaos, 1948: xxxiii).

que las posturas filosóficas vigentes en su época —el realismo y el idealismo<sup>6</sup>— son sistemas incompletos, a la luz de una nueva visión cambiante<sup>7</sup> del mundo biológico introducida por Darwin, cuando funda una nueva imagen del mundo a la que se pretende se vinculen<sup>8</sup> dimensiones que a lo largo de la historia han venido separadas. Dewey se suscribe a este nuevo paradigma y desde allí va a redefinir algunos conceptos.

El presente capítulo va a examinar el enfoque deweyano de la oposición que entre teoría y práctica se ha hecho en la filosofía, para determinar las causas históricas de esta separación. Luego se señalarán las implicaciones de tal separación en lo relativo a la idea de experiencia, con el fin de mostrar cuáles son los rasgos del pensamiento tradicional que deben cambiarse para lograr la reconstrucción del término y poder vincular teoría y práctica, objeto del último capítulo.

Acto seguido, será preciso analizar la noción general de experiencia en la filosofía, para presentar posteriormente al interlocutor más importante de Dewey, a saber: el empirismo, y caracterizar el término ‘experiencia’ desde su perspectiva. En

---

<sup>6</sup> En la Norteamérica de comienzos del siglo XX tiene lugar una encarnizada batalla entre realistas y trascendentalistas, estos últimos de herencia idealista. Los primeros valoran la epistemología y la lógica como criterios del conocimiento cierto, sobre la premisa de que la mente es un espejo de la realidad; en tanto que los segundos, abanderados por Goethe, Herder y Hegel, propenden por la búsqueda de una sabiduría práctica. Para estos últimos, el filósofo es quien ofrece soluciones en todos los ámbitos de la vida que, en el caso de Hegel, tiene como objetivo fundamental integrar teoría y vida, “y con ello no dejó de lado el punto de vista de una filosofía que tomara en serio la experiencia humana real” (Gama, 2008, 145).

<sup>7</sup> La idea de movilidad y cambio como rasgos esenciales del mundo biológico, llevada a la filosofía, genera la necesidad de contemplar el universo como una entidad en constante transformación, con lo cual se pone en tela de juicio la idea mecanicista de un universo inmutable en virtud de las leyes que lo gobiernan.

<sup>8</sup> La evolución de las especies introduce el rasgo de interacción y transformación en la relación entre especies y entorno.

esta parte, la atención se concentrará en los “supuestos básicos” del empirismo que, por una parte, dan un cierto aire de ambigüedad al concepto y, por otra, se circunscriben a una visión de mundo que da por sentado un modelo contra el cual Dewey va a plantear la necesidad de reconstruir los términos.

### *1.1. La oposición entre Teoría y Práctica*

La filosofía, en mayor grado, ha sido tratada como una disciplina teórica. Con todo, ello no significa que el prerequisite para su ejercicio sea el divorcio de la práctica y la preeminencia de lo intelectual o racional. En la base de este esquema subyace la idea de que el rasgo determinante y diferenciador de lo humano es lo racional, con el conocimiento como su única función. A partir de aquí se erige un programa que concibe la racionalidad unitaria y absoluta como centro y fin de toda indagación.

¿Cuál ha sido la causa del predominio de este prejuicio en la historia de Occidente? es la pregunta que Dewey se plantea, dado que sus efectos se hacen evidentes en una idea de mundo que aglutina toda clase de antagonismos: ideal-real, cuerpo-mente, natural-sobrenatural, y que repercuten en la alienación del hombre consigo mismo, con la naturaleza y con el resto de seres humanos (Good, 2005, 7).

Aceptar esta tesis conduce a problemas irresolubles en lo que respecta al conocimiento del mundo, porque razona como si la característica determinante del

hombre fuera su racionalidad, y la función de la razón fuera el conocimiento; entonces, la función de la filosofía, que por definición es amor al conocimiento, consistirá en ocuparse de definir el qué es y el cómo operan la razón y el conocimiento.

En este cometido, algunas veces se tiene en cuenta el mundo material, y entonces hablamos de filosofía materialista; en otras ocasiones, se desestima por completo este mundo y se habla en clave del idealismo. Esta aceptación o negación de los rasgos externos del mundo alinea partidarios y detractores, lo cual desvía la atención sobre la pregunta por 'lo real', 'la verdad', el 'sentido' de lo que es y, en últimas, el sentido del conocimiento mismo.

Dewey estima que el núcleo del problema tanto de la filosofía, como del tratamiento que ésta hace de lo real, radica en la necesidad de abandonar los absolutos y en aceptar la naturaleza inclusiva, tanto de la filosofía como de la realidad; por esto, su proyecto filosófico consiste en desestimar las polarizaciones y renunciar al idealismo absoluto, al realismo absoluto, al fenomenalismo absoluto, lo que le permita emprender la labor de preservar los rasgos esenciales de uno y otro enfoques a fin de dar cuenta de una relación con el mundo más concreta, sujeta a las contingencias y azares de la vida. Es así como Dewey plantea la necesidad de someter a revisión y reconstrucción los conceptos que originan estas dualidades.

En primer lugar, la separación ontológica de dos categorías como teoría y práctica da lugar, como se ha dicho, a una representación muy precisa del mundo, del

conocimiento, de lo real, de la experiencia. Aproximación que tiene implicaciones en la forma como, tanto filósofos como legos, entienden las acciones humanas y se relacionan con la vida, Para Dewey es de fundamental importancia establecer un vínculo primordial entre teoría y acción práctica de manera que una se exprese en la otra, por tal razón insiste en que las personas deben buscar actividades que manifiesten sus ideas, satisfagan la vida y sean significativas (Ryan, 1995, 251).

Para Dewey, una de las razones por las que se ha pervertido el sentido de la filosofía es la separación entre teoría y práctica. De allí que vea preciso emprender una transformación de estas representaciones, mediante un examen de sus causas históricas que le permita neutralizar sus efectos y, mediante la cuidadosa revisión de la teoría tradicional, plantear así su proyecto de “inmanencia,”<sup>9</sup> cuya finalidad consiste en lograr vincular los ámbitos que se han disociado.

En *The Quest for Certainty*, (LW 4:3-250) Dewey enfatiza la divergencia entre teoría y práctica que ha arraigado en Occidente, de acuerdo con la cual se formula una definición de teoría cuyo rasgo esencial es pertenecer a un ámbito inmaterial y espiritual que se presenta como fundamento de la realidad y origen de

---

<sup>9</sup> El proyecto de “inmanencia” en Dewey consiste en recobrar el interés de la filosofía en la vida en su plenitud. Es el retorno del interés por la “realidad experimentada”. Dewey ha rechazado los términos ‘*Naturalismo*’ y ‘*pragmatismo*’, porque no significan con precisión el giro que él está tomando respecto de la tradición; él quiere enfatizar “un *humanismo naturalista* (Alexander, 1998, 2). Es por tanto el término *inmanencia* (Introducción a *En busca de la certeza*, versión en español. p. xvii.) el que más se ajusta a su cometido y no la expresión: “metafísica de la experiencia”, como inicialmente quiso nombrar su sistema, con la esperanza idealista de borrar sus connotaciones tradicionales, definiéndola como “conocimiento de los rasgos genéricos de la existencia”, en (LW 1:50). De este cometido desiste, porque Dewey advierte que se necesita mucho más que una redefinición para acabar con los prejuicios trascendentales de la tradición metafísica; por eso considera en su ensayo “*Experience and existence*” en (LW 16), que esta empresa de articular la metafísica con su modelo general inmanentista constituye un proyecto “excesivamente ingenuo”.

toda certeza infalible. A dicho ámbito se subordina la práctica, denotada como un dominio de un menor grado de realidad contingente y singular, circunscrito a la espacio-temporalidad. Su rasgo esencial es el de no ofrecer ni seguridad ni certeza merced a su naturaleza inestable, aleatoria, incierta, probable y accidental.

No hace falta ahondar en la elocuencia de lo evidente, a saber: que esta representación polarizada procede y es fomentada por el cristianismo que, desde la Antigüedad hasta el nacimiento mismo de las ciencias físicas en la época moderna, desestima la subjetividad en favor de realidades objetivas representadas en conceptos o entidades metafísicas fundantes.

Ahora bien, entre las causas históricas de esta orientación, Dewey establece la necesidad de una “certeza perfecta” (LW 4:17), de acuerdo con la cual se logra establecer esta separación entre teoría y práctica, de suerte que la tendencia se dirija a exaltar el conocimiento por encima de la acción; propensión que determina la metafísica occidental. Esta situación tiene lugar porque el hombre ha procurado el dominio de la propia incertidumbre mediante el autocontrol del miedo, o mediante el control del rasgo indómito y peligroso de la naturaleza.

Esta sensación de control se evidencia en las alianzas que establece el hombre primitivo con las fuerzas de la naturaleza, mediante rituales mágicos y símbolos fantásticos. Apoyado en estudios antropológicos, Dewey muestra en *The Quest for Certainty*, (LW 4:3-250) que estos rituales separan dos mundos: uno, el que se quiere controlar y al que se denomina “sagrado”, opuesto al otro, el mundo

“profano” sujeto a los avatares y caprichos que se hallan fuera del dominio del hombre.

Este mismo esquema pasa de la religión primitiva a la filosofía —catalogada por Dewey como religión encubierta—la cual en su contenido no se diferencia de la primera pues, según Dewey, legitima racionalmente este deseo de control reservado para la religión (LW 4:11), con la única diferencia de que la religión depende de la fe, en tanto que la filosofía, al sistematizar racionalmente el contenido de la religión, depende principalmente del análisis y la lógica, constituyendo éstos dos métodos incontrovertibles cuyo objeto es garantizar la subsistencia permanente de objetos ideales e inmutables que merced a su naturaleza conforman un reino seguro, por cuanto constituyen un ámbito real y verdadero.

De aquí se infiere que lo fijo y lo cierto son lo mismo, y ello define con precisión la justificación ontológica del desprecio por la práctica, de suerte que el acceso al ámbito ideal produce conocimiento en sentido pleno puesto que se está frente a la realidad verdadera.

Dewey señala que frente a esta elección de la filosofía se fija una predisposición a lo universal, lo inmutable y eterno, al afirmar que:

El verdadero Ser o la Realidad es completo... entonces hay cosas que cambian, que vienen y van, que son generadas y perecen... Su inestabilidad no es absoluta, pero está signada por aspirar a un fin. Lo



perfecto y completo es pensamiento racional, el fin fundamental o término de todo el movimiento natural<sup>10</sup> (LW 4:17)

Corolario de la filosofía que va acompañado de la creencia en que el pensamiento racional es perfecto y completo en sí mismo y, por ello, puede prescindir del mundo concreto a fin de realizar su tarea en total aislamiento.

Conocer en este esquema se reduce a reflejar esos objetos perfectos en la mente cognoscente, de tal suerte que exista una correspondencia palmaria entre el conocimiento y lo real; correspondencia que Dewey designa como la ‘teoría especular del conocimiento’ o ‘receptividad pasiva’, la cual “es configurada a partir de lo que se supone tiene lugar en el acto de ver. El objeto refracta luz al ojo y es visto; constituye una diferencia en el ojo y en quien tiene el aparato óptico, pero no en la cosa vista...Una teoría del conocimiento del espectador es el resultado inevitable”<sup>11</sup> (LW 4:19); esta teoría es comentada extensamente por Rorty en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, donde adopta la metáfora deweyana según la cual “conocer es entender la forma en que la mente es capaz de [reflejar aquello que hay por fuera de ella]” (Rorty, 1995, 15), y donde presenta a Dewey como un filósofo “edificante” o “terapéutico”. Por razones de exposición del presente escrito,

---

<sup>10</sup> “*True Being or Reality is complete... then there are things that change, that come and go, that are generated and perish... Their instability is not absolute but is marked by aspiration toward a goal. The perfect and complete is rational thought, the ultimate end or terminus of all natural movement*” (LW 4:17).

<sup>11</sup> “*...[I]s modeled after what was supposed to take place in the act of vision. The object refracts light to the eye and is seen; it makes a difference to the eye and to the person having an optical apparatus, but none to the thing seen. A spectator theory of knowledge is the inevitable outcome*” (LW 4:19).

no me es posible discutir el apelativo rortiano; sin embargo, a mi juicio, John Dewey no es un filósofo edificante, si definimos lo edificante restringido a la filosofía, como un quehacer que sólo libra al pensamiento de comprensiones inadecuadas. Este no es el caso de Dewey, porque aparte de combatir la tradición, su proyecto es claramente reconstructivo<sup>12</sup>, como se mostrará más adelante.

Es claro para Dewey que la filosofía se ha dejado seducir por “Lo Real”, con mayúsculas, como categoría ontológica —definido como una entidad exógena a los eventos de la vida diaria, que aparece fija, ‘*ready-made*’, ya dispuesta y cuyos múltiples rasgos constituyen una unidad para el sujeto cognoscente—y ha dejado de lado el mundo del devenir, cuyas hijas directas son la incertidumbre, la probabilidad y la “doxa”, ya que en virtud de su ser imperfecto, es decir, de no ser nunca algo definido y fijo, sino de un “llegar a ser” (*becoming*), las situaciones concretas son soslayadas por no ser fuente ni origen de afirmaciones y juicios ciertos sino de puras conjeturas. Y sobre conjeturas no se confía la construcción del conocimiento.

La práctica, al estar circunscrita al mundo físico del devenir y la contingencia, de la generación y la decadencia, se halla en una situación de desventaja con respecto a “Lo Real”. Esto hace que su importancia se pase por alto, en primer lugar porque su naturaleza no se ajusta a la sistematización, orden y coherencia propias de la mente lógica y racional y, en segunda instancia, porque abandonarse a las vicisitudes implica aceptar la incertidumbre, lo cual riñe con la

---

<sup>12</sup> El método reconstructivo es propio de Dewey y consiste en volver a definir ciertos conceptos a la luz de un modelo orgánico, holístico, que se relaciona con el rasgo contingente del mundo desde la experiencia.

premisa fundamental del conocimiento de lo perfecto, desviando la mente de hallar la certeza, habida cuenta de que lo perfecto tiene como rasgo esencial, la inmutabilidad.

Hasta aquí se explican las causas y se evidencia la separación entre los mundos teórico y práctico. Frente a este enfoque sobre el conocimiento y el desprecio por la práctica, Dewey señala una profunda ambigüedad en (LW 4:55-59), según la cual, partir del supuesto arbitrario de definir con antelación la naturaleza del objeto —las ideas— y del sujeto, sugiere que no existe una verdadera voluntad de conocimiento, ni del objeto, ni del proceso mismo de conocer ubicado aparentemente en el sujeto, y por ello afirma que “se emplea esta concepción, para encubrir tanto la actitud del investigador, del pensador, como el carácter del objeto tratado”<sup>13</sup> (LW 4:59).

Su propuesta en *The Need for a Recovery of Philosophy* (MW 10: 3-48)), parte de entender “lo real” como un término lingüístico “... *denotativo*... usado para designar indistintamente *todo* lo que ocurre”<sup>14</sup> (MW 10:39), en un mundo donde el ser humano y su entorno están íntimamente conectados en unas dinámicas de relación que dejan rastro del uno en el otro, con lo cual “lo real” se transforma permanentemente junto con el sujeto de acuerdo con unos ritmos específicos. Esta manera de ver lo real transforma también—en *Experience and Nature*—el supuesto de que el ser humano sea un sujeto primordialmente epistémico y critica que la

---

<sup>13</sup> “[T]he conception is used to cover both the attitude of the inquirer, the thinker and the character of the subject-matter dealt with” (LW 4:59).

<sup>14</sup> “...*denotative*... used to designate indifferently everything that happens” (MW 10:39).

experiencia se pueda reducir sólo a estados de conciencia privada en lugar de ocuparse de los eventos de la naturaleza; esta concepción separa ‘experiencia’ y ‘naturaleza’ en ámbitos que no tienen nada que ver el uno con el otro:

La experiencia se reduce a un mero proceso... tratado como completo en sí mismo... entendemos lo absurdo de una experiencia que se experimenta a sí misma, a estados y procesos de conciencia en lugar de [experimentar] cosas de la naturaleza... Esta concepción de experiencia como el equivalente de una conciencia subjetiva privada contrapuesta a la naturaleza... es responsable del sentimiento de que ‘naturaleza’ y ‘experiencia’ son cosas que nada tienen que ver entre sí (LW 1:20-21)<sup>15</sup>.

En el mismo texto, Dewey señala que toma de James<sup>16</sup> la noción de experiencia como un término “compuesto, porque en su integridad primaria no reconoce división entre acto y materia, sujeto y objeto, sino que los contiene a ambos en una totalidad integrada”<sup>17</sup> (LW 1:18).

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre el planteamiento dualista del conocimiento y la experiencia?

---

<sup>15</sup> “Experience itself becomes reduced to the mere process of experiencing, and experiencing is therefore treated as if it were also complete in itself. We get the absurdity of an experiencing which experiences only in itself, states and processes of consciousness, instead of the things of nature... This conception of experience as the equivalent of subjective private consciousness, set over against nature... is responsible for the feeling... that ‘nature’ and ‘experience’ are names for things which have nothing to do with each other (LW 1:21).

<sup>16</sup> En su escrito *Essays in Radical Empiricism*, James establece que el mundo es un pluralismo que comienza su unificación en la experiencia, de manera que todos los rasgos del mundo se interrelacionan en una continuidad. (James, 1976, 21-49).

<sup>17</sup> “It is ‘double-barrelled’ in that it recognizes in its primary integrity no division between act and material, subject and object, but contains them both in an unanalyzed totality” (LW 1:18).

## 1.2. *El problema de la experiencia*

La experiencia, desde el punto de vista *formal*, ha sido abordada por Kant y el empirismo, que le dieron a la noción “un tratamiento vago y abstracto... que evitaba los más difíciles problemas de la relación del individuo con otros y con el universo” (Sellars, 1907, 14); el problema radica en que al comprender al sujeto cognoscente como sujeto trascendental, la experiencia deviene en experiencia lógica, abstracta y pierde su “concreción”. En esa medida, el sujeto trascendental se excluye del mundo y la *relación* con el entorno físico se desestima a favor de la consecución de la objetividad y coherencia que se hallan en el conocimiento de una cosa externa, estableciéndose una necesaria relación epistemológica con objetos, lo cual presupone una actividad sintética de la mente; esto crea un verdadero problema de discontinuidad entre pensador y objeto.

La visión empirista de la realidad —específicamente Locke y el empirismo inmediato— comprende tres rasgos básicos, a saber: (1) La realidad es un agregado de partículas. (2) Está separada en dos dimensiones metafísicamente distintas y, (3) es objetiva. El conocimiento en una visión de este estilo se alcanza reduciendo totalidades complejas a sus partes más simples.

Los supuestos de este empirismo en lo relativo a la experiencia aparecen examinados y puestos en tela de juicio por Dewey en ensayos escritos en distintos

momentos del desarrollo de su pensamiento temprano, son ellos: “Knowledge as Idealization” en (EW 1); “The Postulates of Immediate Empiricism” (MW 3) y “Experience and Objective Idealism” en (MW 3); “The Need for a Recovery of Philosophy” en (MW 10); “Reconstruction in Philosophy” en (MW 12); pero, es en su texto *Experience and Nature* (LW 1), donde se presenta esta crítica y posterior construcción de una manera completa y coherente.

El principal cometido de Dewey consiste en mostrar las ambigüedades en la comprensión del término ‘experiencia’ en el pensamiento empirista, según el cual ésta exhibe ciertas particularidades, a saber: en primer lugar, su razón de ser es el ulterior despliegue del conocimiento; y en segundo lugar, que la experiencia es un problema que compete sólo al sujeto en términos psíquicos, donde la subjetividad perceptual es un asunto temporal y pasajero. Otro supuesto del empirismo consiste en concebir la experiencia como una constante referencia al pasado, debido a que, al echar mano de ideas inmutables, se está haciendo referencia a aquello que ha tenido lugar y no a lo que está sucediendo en el presente. Por otro lado, la experiencia entendida en estos términos está inmersa en un marco de referencia analítico, mecanicista, cuyo rasgo distintivo es precisamente su inclinación a los particulares: “La tradición empírica está comprometida con el particularismo”<sup>18</sup> (MW 10:6). Y, por último, la idea de que la experiencia ocurre en la corporalidad a partir de la “sensación”, “percepción” u “observación”, que tiene de singular su carácter

---

<sup>18</sup> “*The empirical tradition is committed to particularism*” (MW 10:6).

inmediato y que coloca a la experiencia como un primer nivel dirigido hacia un fin cognitivo; de suerte que la “experiencia” es actividad corporal, que da lugar al pensamiento a partir de la inferencia. Por lo tanto, la experiencia es una práctica vacía de pensamiento y antagónica a éste por ser material y aquel inmaterial. De esto se deduce que la experiencia y el pensamiento son actividades antitéticas (MW 10:6).

Examinemos estos supuestos del empirismo para mostrar los significados implícitos que lleva consigo. En *The Need for the Recovery of Philosophy*, Dewey pone en tela de juicio la visión ortodoxa que plantea que toda experiencia sea un asunto de conocimiento que se entienda con un mundo objetivo: “En la visión ortodoxa, la experiencia es entendida primariamente, como un asunto de conocimiento... [y está] infectada completamente por la ‘subjetividad’”<sup>19</sup> (MW 10:6). En otras palabras, todo conocimiento objetivo debe derivar de la experiencia subjetiva.

La primera dificultad que plantea Dewey respecto de este enfoque es su ambigüedad, porque ¿cómo darle valor objetivo a las impresiones y simultáneamente decir que ellas son subjetivas?, puesto que los datos provenientes del mundo exterior adquieren una supuesta objetividad, esto implica que el ámbito de las impresiones, esto es: los datos, pasan de ser una sensación particular a convertirse en ‘dato objetivo’. Para Dewey al ser toda experiencia, por ser singular, inmediata y sensible constituye un asunto “infectado por la subjetividad” (MW 10:6). De acuerdo con el

---

<sup>19</sup> “*In the orthodox view, experience is regarded primarily as a knowledge affair... infected throughout by ‘subjectivity’*” (MW 10:6).

empirismo, dicha ‘infección’ debe ser erradicada para dar paso al ‘*datum*’ y en consecuencia, a la objetividad.

La experiencia, para este empirismo, es una suerte de comodín utilizado más para plantear una teoría que para realmente querer desentrañar la incógnita sobre la relación del hombre con el mundo.

La segunda dificultad que Dewey tiene con este supuesto es que, al plantearse la experiencia como puras impresiones y sensaciones, se está implicando que toda experiencia consiste en una pura sucesión de datos sensibles discontinuos sin estructura alguna.

Al suponer, por otra parte, , tal como lo plantea el autor en *The Postulate of Immediate Empiricism* (MW 3), que toda experiencia es un asunto de conocimiento, es decir, que la finalidad de la experiencia es en efecto el conocimiento, se está entendiendo, que las cosas son lo que son para una conciencia cognoscente, para un conocedor competente. Con ello se afirma que conocer consiste en “reflejar” fielmente, o percibir un objeto tal como éste es, proceso que determina el grado de realidad del objeto.

Dewey critica de nuevo la ambigüedad del planteamiento, por cuanto la experiencia exhibe una naturaleza contingente, de suerte que el empirismo quiere tomar de ésta lo fijo e inmutable, “lo dado” que, obviamente, no aparece en la experiencia de la vida, sino en otro ámbito. Al descartar el rasgo cambiante de las impresiones se pone de manifiesto la adherencia del empirismo de Locke a la



tradicional manera de entender el conocimiento a partir de patrones racionales fijos y estables, pasando por alto la naturaleza esencial de la experiencia.

Ahora bien, ¿de qué manera logra el empirismo fabricar este artificio de considerar la experiencia como subjetiva y a la vez como fuente del conocimiento objetivo? Dewey impugna este uso de la experiencia para efectuar un salto de lo inmediato a cosas estables: “...[U]sando la experiencia como un trampolín, saltamos a un mundo de cosas estables”<sup>20</sup> (MW 10:6), sugiriendo que el uso de la experiencia como artilugio o plataforma de inferencia que conduce a otro tema, constituye el problema del empirismo, porque termina cayendo en la metafísica que desea superar (MW 10:6); y esto porque en el enfoque tradicional que sitúa la cualidad como propiedad de los objetos percibidos y no como una “impresión” subjetiva, ni una sensación del “perceptor” —aunque formalmente se llamen “impresión” o “sensación”— se la ubica como un elemento “externo” para asegurar dicha objetividad,<sup>21</sup> de suerte que el mundo que se prefigura en este modelo es un mundo constituido por particularidades demarcadas y discontinuas, percibidas no por un cuerpo —entendido como medio pasivo— sino por una mente puramente racional. Todo ello señala una taxativa separación entre la razón y la corporalidad (pensamiento y experiencia), que envuelve al proyecto dualista que insiste en mantener divorciados estos dos ámbitos; proyecto catalogado por Dewey en

---

<sup>20</sup> “...[U]sing experience as a springboard, we jump out to a world of stable things...” (MW 10:6).

<sup>21</sup> Esta noción de “externo” constituye también una artimaña que tiene en cuenta al mundo material-concreto, pero que carga la “cualidad” de objetividad. En este caso, no se está considerando el “mundo exterior” sino la idea que de éste se tiene.

“*Consciousness and Experience*”, como una “industria epistemológica cuyo único fin es remover la mente del mundo y hacer sumamente arbitraria la solución de problemas filosóficos”<sup>22</sup> (MW 1:22).

Al examinar esta cualidad extrínseca al objeto denotada como “lo dado”, Dewey critica que ésta se postula en función del pensamiento racional como caracterización previa a la percepción, y señala que tal caracterización de lo “dado” es mental y no perceptual, lo cual evidencia un rechazo del rasgo contingente del mundo.

El autor señala otro problema de la experiencia entendida como “sensación”, ubicada sólo en los sentidos y en el cuerpo (LW 4:62), como causa del dualismo que separa: “teoría y práctica, (...) mente y cuerpo, (...) razón y experiencia”<sup>23</sup>. Este enfoque obedece, según él, a una cierta inclinación a pensar el mundo desde ‘lo simple, a la reducción de todo lo complejo a ‘elementos’ de manera que “.. la mente pueda descansar confiadamente en ello (...) [la filosofía muestra] predilección por los objetos matemáticos; está Spinoza con su seguridad de que una idea verdadera contiene la verdad intrínseca en su seno, Locke con su ‘idea simple’, Hume con su ‘impresión’; los ingleses neo-realistas con sus ‘datos’ atómicos’; los realistas americanos con sus esencias ‘confeccionadas’”<sup>24</sup> (LW 1:32) donde cada percepción

---

<sup>22</sup> “...[E]pistemological industry which only goal is to remove mind from the world and make exceedingly arbitrary the solution of philosophical problems” (MW 1:22).

<sup>23</sup> “Theory and practice, mind and body, reason and experience” (LW 4:62).

<sup>24</sup> “...[M]ind can rest trustfully in it... There is again predilection for mathematical objects; there is Spinoza with his assurance that a true idea carries truth intrinsic in its bosom; Locke with his ‘simple

es una existencia separada, por la que la experiencia se atomiza en intermitencias discontinuas y contingentes, sin relaciones ni lazos de unión entre ellas; es más, lleva a entender el cuerpo como una ventana pasiva receptora de datos.

Declara Dewey que este modo de comprender la percepción no tiene sentido alguno, salvo como “reducto de una doctrina psicológica anticuada”<sup>25</sup> (LW 5:158), porque se hace muy difícil explicar cómo se asocian lógicamente tales impresiones con ideas complejas; complejidad con la que necesariamente nos encontramos en la experiencia.

Tal doctrina de la experiencia consiste en tener un contacto “telegráfico” con las propiedades de las cosas, como si el mundo “tartamudeara” mensajes o parches de lo concreto sin ningún sentido, y como si fuera la tarea de una unidad perceptual ubicada en la conciencia el dar sentido a ese mundo que percibimos en instantes discretos. Esto es obviamente una abstracción que no se ajusta a lo que verdaderamente ocurre en la percepción y que, por decirlo así, un niño nunca entendería. Por ello mismo los empiristas, habiendo definido de antemano la forma como ocurre esta experiencia, tienen razón al desconfiar de ella y no se equivocan al confiar en la inferencia y en la unidad que tiene lugar en la mente.

Ahora bien, hasta aquí se ha analizado la separación entre teoría y práctica, con sus correspondientes consecuencias en lo que respecta a la experiencia del

---

*idea*; Hume with his impression; the English neo-realist with his ultimate atomic data; the American neo-realist with his ready-made essences” (LW 1:32).

<sup>25</sup> “...[A]s a survival of an old and outworn psychological doctrine” (LW 5:158).

mundo, que obviamente culmina en una profunda escisión entre éste y el hombre. Al respecto Dewey comenta que:

Vivimos (...) en una situación de lealtades escindidas. En nuestras actividades externas y en los goces corrientes, estamos absorbidos por lo mundano en forma frenética... prestamos nuestra adhesión sentimental y teórica a principios y credos que ya no son efectivos en la vida. [Esto conduce a una profunda] inhabilidad para mostrar que los ideales, valores y significados, los cuales la filosofía que nominalmente abrazamos ubica en otro mundo, son capaces de adoptar una forma concreta, con cierta seguridad, [en] el mundo en que vivimos, ése de la experiencia real<sup>26</sup> (LW 4:62-63).

Si pasamos ahora al lenguaje, hallamos que el término ‘experiencia’ se puede entender de dos modos: por una parte, está el sentido del verbo y, por otra, el del sustantivo. En sentido verbal, es decir, de la acción, es posible distinguir tres sentidos, el primero de los cuales se relaciona con aquello que sentimos en el curso de nuestra vida, donde tener una experiencia implica sentir, sufrir, encontrarse con y, normalmente, se la designa como experiencia inmediata. La segunda acepción tiene que ver con aquello que se aprende por experiencia, se relaciona con la memoria y la repetición, y se la llama experiencia mediada; es algo así como el resultado de experimentar en el primer sentido. Y, por último, la experiencia tentativa de lo nuevo, que implica probar algo y se relaciona con el sentido de experimentar.

---

<sup>26</sup> “...[W]e live (...) in a state of divided allegiance. In outward activities and current enjoyments, we are frenetically absorbed in mundane affairs... we give our emotional and theoretical assent to principles and creeds which are no longer actively operative in life (...) we are unable to show the ideals, values and meanings which the philosophy we nominally hold places in another world, are capable of characterizing in a concrete form, with some measure of security, the world in which we live, that of our actual experience” (LW 4:62-63).

En cuanto a la sustantivación del término, se puede reconocer que la experiencia implica que un sujeto es conscientemente afectado por un objeto, es decir: se da cuenta. Esta es una experiencia inmediata, que considerada como fuente de conocimiento toma la forma de la observación y, en consecuencia, la experiencia vendría siendo un resultado de la observación de un acontecimiento.

Este es el primer prejuicio que Dewey examina partiendo de la premisa de James según la cual tanto las cosas como las experiencias acontecen en contextos;<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> De acuerdo con Dewey, el *contexto* es entendido como un conjunto de significaciones que operan previas a la percepción. La experiencia no son meros 'datos dados' (*given data*) donde somos receptores pasivos. Sandra Rosenthal afirma que nosotros aportamos "teorías creativas que constituyen el carácter y organización de los datos comprendidos... los conceptos no son algo que logramos mediante la contemplación de absolutos o mediante la acumulación pasiva de datos, sino con actividad que está orientada por la teoría previa que la guía". Rosenthal, Sandra. "Scientific Method and Natural Attunement: The Illuminating Alliance of Dewey and Buddhism", *Journal of Speculative Philosophy*, 1997, Vol. 11, No. 4. p. 240.

El *contexto* también está dado por el uso en la acción. "Cuando se aprenden palabras nuevas existe por lo general un referente en la experiencia de la vida "cuando los niños están aprendiendo a utilizar el lenguaje, el contexto está compuesto de *objetos y actos* (...). Poco a poco, otras palabras que originariamente adquieren significado por el uso en un contexto de acciones manifiestas, se vuelven capaces de proporcionar por sí mismas el contexto, de tal modo que la mente puede prescindir del contexto de cosas y actos (...) [esto es] muestra de que una persona ha logrado un avance *intelectual*. Ahora puede pensar uniendo signos verbales y cosas no presentes a los sentidos y sin acompañarlas sin ninguna acción manifiesta de su parte. Cuando comprende combinaciones semejantes (...) está en posesión de un nuevo recurso que amplía indefinidamente su experiencia personal, que de otra manera sería escasa... Cuando aprende a leer, los signos arbitrarios en un papel adquieren significado para él y obtiene la posesión de los medios para extender su experiencia hasta incluir lo que han experimentado otras personas muy alejadas de él en el espacio y en el tiempo" (MW 6:278).

El *entorno* tiene dos formas de entenderse. Es entorno físico y cultural. En el aspecto físico, el entorno es orgánico, el cultural se utiliza con la misma idea de contexto.

El entorno en el cual los seres humanos viven es tanto físico como cultural —la importancia del aspecto cultural del entorno se explica detalladamente en LW 12 *Logic: Theory of Inquiry*, donde Dewey establece que éste condiciona las comprensiones y respuestas en gran medida— y se presenta con una cierta cualidad que Dewey define como *situación*; éste es un concepto clave para entender el aspecto cualitativo de la experiencia y se puede encontrar en *Logic: Theory of Inquiry*: LW 12:48-65 —que se mostrará más adelante—. Allí, *situación* se define como el contexto total de objetos y eventos del entorno experimentados por un organismo psicofísico. Este entorno se vive con un ritmo básico —expuesto en Mathur, Dinesh: "A Note on the Concept of Consummatory Experience in Dewey's Aesthetics", *The Journal of Philosophy*, Vol. 63, No. 9 (Ap. 28, 1966), pp. 225-231— que sucede en toda experiencia: (1) *Experiencia inmediata cualitativa* donde se "hace" y "padece" en situaciones específicas que dan cabida a (2) la *Experiencia reflexiva*, donde el organismo no sólo

por lo tanto, no están aisladas, dice el pragmatismo; y, cuando describimos estas relaciones, bien sea entre las cosas o la relación del ser humano con su entorno, lo que hacemos es describir “los aspectos genuinos de las cosas y experiencias en contexto” (Bush, W. 1913: 538). En su ensayo titulado *The Need for the Recovery of Philosophy*, Dewey establece que debido a que la experiencia se ha “considerado primariamente como un asunto de conocimiento”<sup>27</sup> (MW 10:6), ha pasado por lo que no es (MW 10).

### 1.3. *Genealogía de ‘la Experiencia’ en Norteamérica*

Las fuentes inspiradoras, o más bien como la llama West, “la prehistoria del pragmatismo” (West, 2008, 35) se remonta a la propia madre de John Dewey — quien cuidó celosamente la relación que éste pudiese tener con Dios, de suerte que le hizo vivir la religión con toda su furia (Rorty, 2002, 31)— y a su linaje norteamericano e inglés: los empiristas, Newton, los poetas y filósofos trascendentalistas, Whitman, Thoreau, Emerson, Henry James, William James — filósofos de un pensamiento experimental y religioso, y en mayor o menor medida inspirados en el misticismo de Swedenborg— anuncian ya tempranamente el giro que habrá de tomar Norteamérica, contrario a la Europa continental; en primer lugar,

---

“tiene” sino que entiende el significado de la experiencia, percibiendo la relación entre su “hacer” y su consecuente “padecer” como resultado, y (3) la fase final en la que se incorpora el nuevo significado de la experiencia. Todo este proceso tiene como consecuencia *una* experiencia enriquecida y más profunda.

<sup>27</sup> “[E]xperience is regarded primarily as a knowledge affair” (MW 10:6).

porque desean establecer una relación directa entre el alma humana y Dios (Blau, 1957, 128), de suerte que el principal objetivo consistiría en trascender todo condicionamiento y limitación de orden institucional en términos de religión política y educación para lograr intuir la verdad y, por ende, a la divinidad (*Ibidem*); y, en segundo lugar, porque los problemas que los puritanos, primeros colonos de Norteamérica, deben resolver son problemas que implican vida o muerte, no intelectual, sino real.

De la mano de estos poetas y filósofos inspirados en el romanticismo alemán, especialmente en Schelling, Norteamérica descubre también la necesidad de establecer una unidad entre todos los dualismos de la tradición moderna. Es así como el programa de filósofos y poetas consiste en unificar pensamiento y acción, metafísica, física, mente, cuerpo.

Esa actitud frente al mundo, al conocimiento y a la vida se define desde la acción, puesto que es en ella en donde se llevan a cabo los ideales, las ideas, y es en la acción donde se constata la verdad. Hay una gran relación entre este modo de entender la función de la filosofía, la experiencia y la mística, pues la vida de un místico se halla atravesada por un “sistema con su propio patrón y lógica” (Quinn, 1950, 400). De hecho, Dewey hace relación a la mística cuando habla del aspecto cualitativo de la experiencia que se expondrá en el tercer capítulo. Esta cualidad se evidencia en el modo de realización de las acciones del místico; en ese sentido, un místico se reconoce por su forma de vida, pues todo místico dirige su vida a partir de

“una disciplina, un programa” (*Ibíd.*, 398) un centro desde el cual emerge toda acción. Ese rasgo de la experiencia es compartido por Dewey cuando formula que la cualidad religiosa de la experiencia se convierte en el núcleo que organiza la vida, aspecto que se abordará en el tercer capítulo.

El pragmatismo se ha catalogado como la única corriente filosófica original nacida en suelo norteamericano. ‘Filosofía pragmatista’ es sinónimo de filosofía de la acción, filosofía de la experiencia, la cual presenta cuatro aspectos fundamentales, a saber: la *experiencia* individual, la *naturaleza*, la *comunidad* y una profunda *fe en Dios*.

Acerca del primer rasgo se afirma que la experiencia individual representa el punto de apoyo de todo conocimiento, en tanto que desde allí se establece la relación con el mundo; la experiencia deviene experimentalismo.

La experiencia es experiencia de un entorno natural, puesto que los problemas que deben resolver los primeros colonos tiene que ver con la naturaleza a la vez salvaje, exuberante, bella y delicada, que habla el lenguaje de la divinidad, lenguaje que debe ser leído, y por ello adoptan la filosofía de Locke y Newton. Tal filosofía es inspiradora para rescatar la intimidad e interacción con la naturaleza; sin embargo, rechazan la pasividad del hombre europeo, porque al contrario de éstos, aquéllos deben hacerse con toda la fortaleza de carácter y el ímpetu para poder controlar, si no domesticar, tan despiadado entorno.



Si bien el pragmatismo es con mucho el resultado filosófico natural de una actitud intuitiva y una habilidad de adaptarse a circunstancias cambiantes propia de inmigrantes, constituye también un intento original de respuesta a la crisis moderna del conocimiento que, en el fondo, se ocupa de “problemas más aparentes que reales... [y] provoca una falta de sentido y ansiedad” (Diggins, 1994, 5-7). Esta falta de sentido es por así decirlo el germen de la búsqueda experimental y religiosa del pragmatismo de Dewey.

### 1.3.1. *El empirismo*

La preocupación por la experiencia proviene particularmente de la filosofía experimental de Locke, cuyo claro interés, expresado en su *Essay Concerning Human Understanding*, consiste en mostrar en qué medida la mente tiene capacidad de adquirir conocimiento. En el primer capítulo del *Ensayo*, Locke establece que el origen de las ideas, tanto simples como complejas, es la experiencia sensible, la cual da lugar a las ideas simples de donde se derivan las ideas complejas, constituyéndose éstas últimas en el material del conocimiento (*Essay II, I*): “inicialmente los sentidos dan entrada a ideas particulares” (I, XV), también llamadas impresiones sensibles que constituyen los datos sensibles (*sensory data*). Las cualidades primarias corresponden a las sensaciones materiales inmediatas relativas a los objetos sólidos, con extensión.

Esta idea de lo sensible así entendido presenta una dificultad porque, al parecer, los datos tienen la doble función de ser a la vez concretos y, por derivación, abstractos; son concretos en la medida en que su existencia sólo es posible mediante la experiencia singular de un cuerpo, y también abstractos porque derivativamente adquieren el status de ser origen del conocimiento en la medida en que aparentemente afectan por igual a todos los seres humanos, e implican un grado de objetividad, al respecto Locke afirma en *An Essay Concerning Human Understanding*:

[T]ales cualidades, las cuales no son nada en los objetos mismos, producen varias sensaciones en nosotros a través de las cualidades primarias, por ejemplo, por la cantidad, la forma, la textura y el movimiento de sus partes sensibles como colores, sonidos, sabores, etc., a estas las llamo cualidades secundarias.

Al parecer esta dificultad se supera al plantear, del mismo modo que lo hacen Galileo y Descartes, la existencia de cualidades primarias y secundarias. Considero que este es un problema de primer orden, porque Dewey redefine la noción de cualidad, la cual es completamente distinta de la noción empirista, porque para Locke las cualidades primarias pertenecen a los objetos, a las sustancias extensas y concretas. Es decir, los objetos físicos poseen cualidades primarias que se encuentran en cada partícula de materia y son éstas la solidez, la extensión, la forma. Las cualidades secundarias suscitan sensaciones en la mente y dependen de las cualidades primarias, pero no se encuentran en cada partícula de materia, son éstas: el color, el sonido, el sabor. El *objeto de la experiencia* propiamente no es el objeto

mismo percibido por los sentidos, sino un objeto bien definido con cualidades definidas como el color, la forma, etc. Luego, tener una experiencia de un objeto consiste en acumular unidades sensibles separadas y atomizadas, las cuales son unidades discretas y estables, y son estables porque todo dato es igual a sí mismo con independencia del contexto en el que se encuentre.

Entonces las cualidades que no se tienen en cuenta constituyen datos indeterminados y aleatorios que afectan de manera distinta a los sujetos; este aspecto constituye lo subjetivo, que se desestima a favor de lo objetivo conformado por las abstracciones o cualidades secundarias. Estas abstracciones permiten hablar de un mundo unificado.

Así, la experiencia en el empirismo claramente es una experiencia cualitativamente igual en todo contexto y momento y es experiencia mental, pues al desestimar las cualidades primarias se libera de lo indeterminado y exalta la seguridad de las cualidades que se originan en la mente.

Otro rasgo de la filosofía norteamericana y que se ocupa de *la naturaleza*, nos remite a otro de los ingleses influyentes en los inicios de la academia de Harvard: Newton, de quien se nos dice se empeña en demostrar que lo que el hombre experimenta constituye el punto de partida de la generalización, lo lleva a plantear la experiencia como un estadio imprescindible del método que busca las causas de los fenómenos (Blau, 1957, 13). Sin embargo, el sentido experimental de experiencia en Newton la reduce a un ejercicio de observación pasiva en la que los norteamericanos

dejarán pronto de confiar, puesto que esta aproximación a los acontecimientos, consideraban especialmente los trascendentalistas, limita el funcionamiento de la mente que indaga direccionándola y confinándola a seguir un orden no natural de observación y experimentación, impidiendo intimar con la naturaleza.

Por otro lado, esta filosofía experimental de Newton propone la experiencia como método que permite buscar las causas de los fenómenos (Blau, 1959, 128), y a la vez la convierte en punto de partida para generalizar; sin embargo, el sentido experimental de experiencia la reduce a un ejercicio de observación pasiva. Este aparente ejercicio limita el funcionamiento de la mente en su función natural y la confina a seguir un orden no natural de observación y experimentación abriendo una brecha entre hombre y naturaleza. La naturaleza es una categoría abstracta que obedece a leyes abstractas. El experimentalismo de Newton deja de lado todo contacto con los fenómenos en aras de la generalidad.

Esta noción de experiencia define el mundo en el que vive el ser humano. Es un mundo natural, estático, compuesto por objetos definidos con claridad, sujeto a leyes fijas y donde los cambios ocurren de manera previsible.

Cuando esta noción llega a Norteamérica, un territorio salvaje a conquistar, debe transformarse, liberarse del legado del empirismo y el experimentalismo, porque los problemas que surgen en el Nuevo Mundo son problemas para los que la filosofía inglesa no ofrece salida alguna; esta relación con el entorno exige un agente capaz de transformar el entorno y a sí mismo, que pueda resolver los problemas

impuestos por el medio natural, de modo que su permanencia en este mundo esté garantizada. Por lo tanto, “la filosofía de la experiencia sensorial de Inglaterra cede el paso a una filosofía de la acción” (Delledalle, 2002, 15) cuya insistencia en la relación entre las ideas y acciones intencionales le merece un sitio en la historia de la filosofía.

¿Cuál es la importancia de Darwin en la transformación de este concepto?

### *1.3.2 Charles Darwin*

El darwinismo influye notablemente en la transformación de este concepto. Es de gran interés mostrar el punto de inflexión que permite conectar la noción de experiencia con el concepto de evolución.

En su *Genealogía Evolucionista*, Darwin abre la posibilidad de comprender la naturaleza como resultado de procesos dinámicos donde se establecen relaciones entre los organismos y su entorno. Estas relaciones están en constante transformación, de manera que el cambio ocupa un lugar determinante en la conformación de relaciones continuas entre especies, las cuales no son fijas ni tienen finalidad definida.

La descripción del mundo biológico en *El origen de las especies*, establece un vínculo primordial de sucesión entre formas orgánicas y complejidad, de tal suerte que las estructuras biológicas van siendo cada vez más complejas a medida que los

organismos se transforman en respuesta al entorno y sus diversos cambios. Se opera aquí una progresión en el espacio y el tiempo que define la relación clara y continua entre pasado, presente y futuro, de manera que el futuro puede anticiparse desde el presente, del mismo modo que el pasado se reconoce en el mismo presente a través de rastros que permanecen. Por tanto, es posible, mediante mecanismos de observación concluir que la naturaleza cambia, que los organismos se transforman y que las especies no son fijas, sino que existen procesos de transformación que permiten transiciones de un organismo en otro mediante ciertos mecanismos ‘divergentes’ y ‘adaptativos’ transmitidos mediante la herencia. Son ‘divergentes’ porque se separan de esquemas fijos de la especie en respuesta a elementos nuevos en el entorno y que exigen del organismo individual respuestas nuevas que le dan dos opciones, a saber: o sobrevivir o perecer. Y son ‘adaptativos’ porque en caso de fallar con la respuesta a tales retos no es posible adaptarse, lo que da como resultado una especie extinta.

Esta idea establece ya una relación de *proceso y cambio* entre organismos, donde el hombre ocupa un lugar como un organismo entre otros, de manera que está en una relación proveniente del pasado, que se dirige hacia el futuro y que generan un sinnúmero de cambios y adaptaciones. El esquema fijista que formula que toda especie tiene una finalidad contenida en su propio ser y todo individuo se dirige hacia esa finalidad predeterminada se reemplaza por una dinámica en constante transformación. Esta lectura de los rasgos característicos de la vida de plantas y

animales se hace a partir de la noción de *especie*. ‘Pocas palabras de nuestro lenguaje condensan la historia intelectual como el vocablo ‘especie’. Los griegos en el inicio de la vida intelectual de Europa estaban impresionados por los rasgos característicos de la vida de las plantas y los animales. Tanto, que hicieron de él la clave para definir la naturaleza y para explicar la mente y la sociedad’<sup>28</sup> (MW 4:4).

Darwin marca una nueva ruta para aproximarse al conocimiento en la medida en que la teoría de la evolución conduce a mirar la relación del hombre con la naturaleza con sumo cuidado, y en que allí se opera la naturalización de lo humano. Esto le devuelve al ser humano el vínculo con una naturaleza en constante cambio donde él hace parte del proceso, sujeto al tiempo y al espacio, y donde el conocimiento deviene en una suerte de fenomenología.

Afirmar que la naturaleza es un proceso continuo y no una realidad estática está abriendo ya el espacio para que las ideas de Darwin tomen fuerza en el pensamiento norteamericano. Esta idea inspirará a Dewey en su concepción sobre el entorno natural, la continuidad de la experiencia y la idea concreta de la experiencia, donde el universo es un proceso continuo de transformación que tiene lugar en virtud de las interacciones e intercambios entre todos los elementos implicados y, que dan lugar a rasgos nuevos.

---

<sup>28</sup> “Few words in our language foreshorten intellectual history as much as does the word *species*. The Greeks in initiating the intellectual life of Europe were impressed by characteristic traits of the life of plants and animals; so impressed indeed that they made this traits the key to defining nature and to explaining mind and society” (MW 4:4).

### 1.3.3. Charles Sanders Peirce

La filosofía norteamericana se libera rápidamente de esta noción ‘quietista’ o innatural de experiencia, merced al hecho de que el ser humano no es sólo una ‘mente’ y debe habérsela con un entorno que le plantea problemas concretos. Ello exige un agente transformador que sufre los embates del mundo exterior y debe estar en actitud activa a fin de resolverlos exitosamente para garantizar su permanencia en este mundo; por ello, la experiencia individual es tenida en cuenta, porque “(…) América ofrecía a la filosofía las condiciones ‘contingentes’ necesarias y suficientes (...)” (*Ibíd.*, 20), para hacer frente a unos problemas particulares comunitariamente. De allí la importancia de la comunidad para poder sustentar la vida de los individuos, pues el tono americano de las soluciones a los problemas recae en la comunidad. “La fe en la capacidad de la comunidad con la gracia de Dios... Experiencia única que cada individuo debe vivir personalmente, pero de la que es responsable ante la comunidad: él debe triunfar —el Nuevo Mundo tiene este precio—” (*Ibíd.*, 32); este es el tercer rasgo de la filosofía americana. Evidentemente, la relación entre Dewey y Peirce tiene efecto en la concepción que del pragmatismo como teoría tiene el primero; porque, es Peirce quien establece los criterios que definen las rutas que ha de tomar el pragmatismo desde la aceptación crítica del método científico, lo que significa que “desmitifica lo que [éste] es convirtiéndolo en un asunto humano, un conjunto de prácticas concretas por las cuales producimos conocimientos” (West,



2008, 83). Además de establecer un claro vínculo entre idea y acción en su ensayo “Cómo hacer claras nuestras ideas”, donde sostiene que una idea consiste en la suma total de sus relaciones con *la experiencia práctica*. Para él, los “elementos de cada concepto entran en el pensamiento lógico a través de las puertas de la percepción y hacen su salida a través de las puertas de la acción intencional; cualquier cosa que no muestre su pasaporte en alguna de estas puertas, no es autorizado por la razón” (Carpenter, 1939, 42). El pragmatismo Deweyano adopta este sentido del término y declara que las ideas no significan nada si no tienen relación con la experiencia práctica.

#### *1.3.4. Ralph Waldo Emerson y los trascendentalistas*

Entre los antecesores del pensamiento de Dewey sobre la experiencia y lo religioso, se encuentran los gestores del llamado primer movimiento filosófico americano original: el trascendentalismo que en pocas palabras aspira al “refinamiento de la idea de Dios” (Carpenter, 1939, 42); son ellos: Emerson, Whitman, Thoreau, de los que tanto Dewey como William James tomarán la esencia de sus ideas. Además, se halla el místico Swedenborg, cuyas influencias indirectas se hacen a través del padre de James, completándose el panorama con Darwin, su teoría de la evolución y Mathias Alexander, quien influirá en la concepción deweyana de la relación cuerpo-mente. Todas estas influencias darán como resultado un pensamiento

vivaz, en movimiento, naturalista, trascendentalista, centrado en la experiencia, es decir: el pragmatismo deweyano.

Los trascendentalistas buscan un *rasgo espiritual* en la naturaleza del universo. Para ellos, “el mundo es una unidad orgánica en proceso de desarrollo y su fuente es una única mente y voluntad divina” (Rockefeller, 1991, 13); tal es el caso de Emerson, en quien destaca West su relevancia en el pensamiento pragmatista. Él articula una “teodicea” (West, 2008, 44) que va a constituir en palabras de West, como “la religión americana” (*Ibíd.*, 47). Ésta se interesa en temas tales como “la individualidad, el idealismo, el voluntarismo, el optimismo, el mejoramiento y la experimentación, [que] serán los precursores de los temas fundamentales del pragmatismo americano” (*Ibíd.*, 73). Tal religión se establece sobre tres grandes premisas; la primera dice que “la naturaleza básica de las cosas... apoya y armoniza con los objetivos morales” (*Ibíd.*, 44) del pueblo americano; la segunda indica que los atributos de esta misma naturaleza son la contingencia y la aleatoriedad; y la tercera habla de la importancia de la experiencia y la actividad ordinaria de los seres humanos, las cuales no han sido entendidas adecuadamente [por] el mundo moderno, el cual requiere dejar las expectativas alejadas de este mundo “para ‘ver lo milagroso en lo común y para construir ‘el reino del hombre sobre la naturaleza’” (*Ibíd.*, 45).

Además, Emerson se refiere a una unidad entre el individuo y lo universal; para él, en el alma humana se encuentran la divinidad y la belleza, las cuales son apreciadas, y, a la vez, son las que observan a través de los ojos del hombre; son, a un

mismo tiempo, el sujeto y el objeto, y sólo puede hallarse dicha unidad mediante el sabio silencio (Emerson, s.f., p. 138).

Emerson hace explícitos ya algunos rasgos que reaparecerán en la que se llamará la revolución filosófica de Dewey. Por ejemplo, Emerson busca una unidad entre Dios y el hombre, el hombre y la naturaleza, el sujeto y el objeto, lo real y lo ideal, el individuo y la comunidad; y, en su deseo por mostrar la unidad, enfatiza el valor de la experiencia individual en cuanto que es a través de una experiencia directa y personal como Dios se manifiesta; por tanto, el experimento consiste en una indagación interior, en un autoconocimiento, autoconfianza y autoexpresión creativa. Emerson “es el cantor de un hombre nuevo en un mundo nuevo, un hombre de acción en continuidad y en comunión con su tiempo, la naturaleza y Dios” (Delledalle, 2000, 49).

Emerson defiende la inmediatez, la continuidad de la experiencia, anuncia el naturalismo y valora la acción. En *Nature* y en *The Method of Nature*, reconoce la necesidad de retomar una relación original con la naturaleza, recuperar la intuición y una relación individual con Dios, rechazando todo aquello que implique volver a la tradición para tomarla como una verdad aceptada y no experimentada. Le otorga a la experimentación individual del mundo un sitio preferencial, por cuanto considera que el conocimiento es conocimiento tan sólo cuando ha sido constatado en la experiencia de la vida. Al respecto nos dice: “no os mostréis demasiado tímidos y

escrupulosos con respecto a vuestros actos. La vida entera es un experimento, cuantos más experimentos hagáis, tanto mejor...” (Masters, 1940, 73).

El reconocimiento de los límites de una educación que prepara la mente para pensar de modo abstracto, pero que otorga poco o ningún interés a la vida ordinaria, es de especial interés para Emerson. Según él, la educación impide a los individuos ver con sus ojos, oír con sus oídos, al estar confinados a un aprendizaje repetitivo luego del que se descubría que nada se sabía; porque saber consiste en “experimentar el mundo por uno mismo”. Al respecto Emerson afirma:

[E]stamos encerrados en escuelas y repeticiones por diez o quince años y salimos al fin llenos de palabras y no sabemos cosa alguna, no podemos usar nuestras manos, nuestras piernas, nuestros ojos o nuestros brazos, no conocemos ni una raíz comestible en el bosque, no podemos reconocer nuestra posición mediante las estrellas, ni la hora del día mirando el sol” (Emerson, s.f., p. 28).

De la necesidad de recuperar el aprendizaje mediante la propia experiencia como la “llave para una vida plena” (Peabody, 1981, 161) y el pensamiento como un complemento permanente beberá Dewey cuando formule sus reconstrucciones sobre la experiencia y sus propuestas pedagógicas.

Por eso, cuando se lee a Dewey parece que las voces de sus antecesores estuvieran presentes en sus escritos, como es el caso de Whitman, poeta trascendentalista que le canta a la naturaleza, a la democracia y al hombre moderno convirtiendo estos temas en el centro de sus poemas más conocidos como *Leaves of grass*.

Será Thoreau —discípulo de Emerson— el que habrá de insistir en la acción como tal, antes que en el pensamiento. En efecto, revela en su diario: “El hecho es que soy un místico, un trascendentalista y, además, un filósofo naturalista”. La razón para estas afirmaciones tiene que ver con la actitud anarquista que exhibe frente a todo aquello que signifique norma o institución, incluido el cristianismo organizado que él mismo denigra radicalmente; no obstante, su vida es profundamente espiritual y religiosa, puesto que “seguir las orientaciones del espíritu de uno mismo significaba para él necesariamente ser opuesto a toda regla” (Blau, 1957, p. 163).

### *1.3.5. William James*

William James tiene una gran influencia en el pensamiento de Dewey, especialmente en la defensa que hace de la noción de “experiencia” frente a la de “filosofía”. James considera la experiencia de primera mano un elemento importante en la construcción de conocimiento y la opone a la de filosofía, porque entiende que los conceptos abstractos generales alejados de la vida no conducen a comprender el sentido del mundo (Niebuhr, 1997, 220); un mundo plural, múltiple y no definitivo. Así mismo, James establece que para que un ser humano pueda tener una experiencia religiosa de primera mano es preciso que recorra el camino por sí mismo; que toda búsqueda religiosa debe necesariamente partir de la experiencia personal, del ejercicio y la práctica y no de la adopción de algunos dogmas predeterminados. La

religión, señala acertadamente Niebuhr, es definida por James como “sentimientos, actos y experiencias de individuos en su soledad de modo que se aprehenden a sí mismos en relación con aquello que consideren divino... y lo divino denota cualquier objeto que se asemeje a Dios” (Niebuhr, 1997, 223-24). La forma de saber cuándo una religión es apropiada para el practicante es mediante los resultados que ésta produce en él. Lo que sí es claro, es que la divinidad explicada por James es una cualidad de la realidad, una “realidad invisible”, que permite al individuo ir más allá de sí mismo.

Ahora bien, William James tiene gran influencia en la concepción de experiencia en el pragmatismo norteamericano, porque al ser el “paradigma de la encarnación emersoniana del poder intelectual, la provocación y la personalidad... reorienta la teodicea emersoniana, alejándola de la comunidad y volviéndola hacia el individuo [y] revela al hombre como un ser con voluntad” (West, 2008, 99). Estas dos características ubican a James en un lugar relevante entre los pragmatistas porque, según West, el énfasis que James hace en las emociones y las corrientes de conciencia determinan el foco de sus investigaciones y definen el matiz de la experiencia como un asunto de individuos concretos, no de objetividades; de manera que la significación y los sentidos tienen su fuente en los individuos. West sostiene que “James explica el sentido de un concepto en términos de experiencias concretas” (*Ibid.*, 100).

De otro lado, el objetivo del pensamiento “no es la acción, ni más pensamiento, [sino] estar más completamente vivos, más sintonizados con las posibilidades del misterio, de la moralidad y de la mejora” (*Ibíd.*, 101).

En este espíritu, James funda el *empirismo radical*. Radical, porque desplaza el centro de atención desde el objeto de la percepción al ámbito de la sensación y la conciencia; cabe decir, ubica la experiencia en el cuerpo y en la mente, no en el objeto externo. Uno de sus mayores aportes a la filosofía de Dewey es el de reconocer que los pensamientos son aprehendidos contextualmente, de suerte que las ideas no son discretas o entidades inmutables, sino que están siempre en estado de transición (Cfr. Adams, 1985, 66).

Esa manera en la que el ser humano comprende su mundo, lo piensa, siente, cree y actúa en intimidad con él, toma forma en su corporalidad que, siendo a la vez aquella dimensión que todos los humanos tenemos en común, y aquella ventana al mundo indiscutiblemente propia de cada uno, está constantemente expresándose. Esta dimensión estética se evidencia en los rostros, en la mirada, en los movimientos, en la gestualidad ritualizada del cuerpo y de los símbolos que conforman nuestra descripción del mundo. La acción corporal, los objetos que crea el ser humano, las palabras y los pensamientos constituyen una totalidad que tiene por objeto dar sentido al mundo. Un sentido que va ampliándose en la medida en que se establece una relación más íntima con él.

### 1.3.6. Mathias Alexander<sup>29</sup>

Otra influencia decisiva para pensar la experiencia como un evento concreto es Mathias Alexander, quien ayuda a Dewey a profundizar en la práctica acerca del problema del cuerpo y sobre quien él mismo asegura que, todos esos años de lecciones que tomó bajo su tutela lo ayudaron a superar algunos inconvenientes de salud mental y física, atribuyendo a su método la claridad filosófica y el mejoramiento de su salud.

Quienes más han trabajado el problema de la relación cuerpo-mente desde la relación entre Alexander y Dewey han sido: Steven Rockefeller (Rockefeller, 1991) y Richard Shusterman. El primero afirma que el método de Alexander tuvo tal efecto sobre Dewey que fue como si hubiese encontrado “el método de liberación y crecimiento personal que tanto religiones como filósofos han buscado desde hace tiempo, con la diferencia que Dewey no promete vida eterna” (Rockefeller, 1991, 341-42). El segundo, por su parte, comenta que es esta relación la que permite a

---

<sup>29</sup> Mathias Alexander fue el creador de la técnica Alexander cuya finalidad es terapéutica y cuyo método consiste enfocarse en *el cuerpo y la mente como una unidad*—. Esta técnica se enseña aún hoy día y, para algunos, ha constituido una importante contribución en el tratamiento e investigación del problema cuerpo-mente. Amigo personal de Dewey desde 1916, fue un actor australiano que habiendo perdido su capacidad para hablar en voz alta deja la actuación y dedica su vida a estudiar minuciosamente la relación existente entre la posición muscular y su efecto sobre la voz. Sus estudios prácticos lo conducen a afirmar que la forma como se use el cuerpo afecta el bienestar de las personas tanto física como psicológicamente.

Dewey escribe los prólogos de los libros de Mathias Alexander; éstos aparecen en las obras completas, así: la introducción al texto *Man's Supreme Inheritance* se encuentra en MW 11; la introducción a *Constructive Conscious Control of the Individual* aparece en MW 15; y la introducción al texto *The Use of the Self* está en LW 6.



Dewey plantear la unidad entre lo corporal y la cualidad de la experiencia<sup>30</sup> en una teoría coherente que unifica experiencia y estética (Shusterman, 2002, 380).

La relación entre Dewey y Alexander fue de paciente-terapeuta, donde Alexander trató a Dewey debido a problemas nerviosos y depresiones padecidos por este último. Este tratamiento probó ser efectivo y produjo en Dewey un gran cambio en su estado de ánimo, particularmente, en su sistema nervioso, razón por la cual se encontraba dentro de las predilecciones de Dewey; por ello, no escatima elogios en ninguna de las introducciones que escribe a los textos de Alexander, como él mismo sostiene: “si puede desarrollarse una técnica que posibilita a los individuos realmente a asegurar un correcto uso de ellos mismos, entonces el factor del cual depende el uso final de otras formas de energía se podrá controlar. El Señor Alexander ha desarrollado esta técnica”<sup>31</sup> (LW 6:315).

La tesis de Alexander asegura que, dado que el cerebro humano ha sufrido una rápida transformación debido a la civilización, el cuerpo en muchas de sus funciones como la respiración, la digestión, la circulación, ha permanecido el mismo, creándose enormes desajustes; este hecho origina tensión nerviosa y desequilibrio emocional. Mediante la modificación de hábitos corporales es posible recuperar la salud mental y emocional y, de paso, coordinar las funciones corporales con las

---

<sup>30</sup> El texto en inglés *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*. Editado por Blackwell en 1992, no tiene el último capítulo titulado “Somaestética” que sí aparece en la versión en español, razón por la cual se cita esta última versión.

<sup>31</sup> “If there can be developed a technique which will enable individuals really to secure the right use of themselves, then the factor upon which depends the final use of all other forms of energy will be brought under control. Mr. Alexander has evolved this technique” (LW 6:315).

mentales. Esta descripción detallada aparece en (MW 11:350). Por consiguiente, Dewey afirma la relación mente-cuerpo cuando establece que es posible controlar consciente y creativamente las funciones corporales (MW 15:316). Esto lo conduce a sostener a lo largo de todo el texto la unidad fundamental entre lo físico y lo psicológico donde la inteligencia tiene un efecto directo sobre el cuerpo; de modo que, mediante el control físico, es posible transformar la condición emocional y lograr una mirada distinta de la vida: lograr “desarrollar el bienestar humano” (MW 15:45). Las tesis de Alexander tienen profundas implicaciones en la forma como Dewey entiende la relación cuerpo-mente. De hecho, existe una influencia mutua. Esto se hace evidente cuando Dewey admite que “(. . .) algo pasa cuando un hombre actúa a partir de la idea de ‘sentarse derecho’ [el hábito de ‘sentarse mal’ prevalecerá por un momento e inicialmente se sentirá ‘extraño’, pero luego se] transferirá la orden al carácter y a la mente, y se antoja que una idea de un fin y el deseo de realizarla tienen efecto inmediato [en la posición del cuerpo]”<sup>32</sup>.

Esta interconectividad entre cuerpo y mente constituye el fundamento para establecer su conocida teoría del hábito que aparece en *Human Nature and Conduct* (MW 14), y su consecuente teoría acerca del control de la voluntad y del carácter moral. Allí establece que el comportamiento del ser humano no es algo ‘dado’ y final, sino maleable y susceptible de ser transformado no tan sólo mediante el deseo o la idea, sino mediante hábitos reconstruidos a voluntad (MW 14:25), pues los

---

<sup>32</sup> “...[S]omething happens when a man acts upon his idea of standing straight. [For a little while he stands differently, but he then...] transfers the command inside character and mind, and it is fancied that an idea of an end and the desire to realize it will take immediate effect” (MW 14:24).

hábitos, buenos o malos, tienen efecto en la totalidad de la conducta; ésta, a su vez, tiene efecto en las ideas de suerte que se revierten de nuevo en los hábitos.<sup>33</sup> El problema de la relación cuerpo-mente, según Alexander, se evidencia en la influencia que sobre la mente tiene la posición muscular y cómo de acuerdo al estado de ánimo nuestro cuerpo responde de diferentes maneras; como afirmara Dewey, comer es un acto, pero no es el mismo acto comer con alegría que comer con tristeza. (LW 3:28-29). Algo evidentemente cambia en ambos actos, porque el cuerpo constituye una función que relaciona idea y acción.

La relación con Alexander ayudó a Dewey a profundizar su idea de que el conocimiento precisa de la acción y que la mente se configura merced a las actividades que el cuerpo lleva a cabo; y donde existe conciencia sensorio-motora, esta conciencia se puede decir es la atención presente que permite escuchar, saborear, mirar, oler en un estado completamente presente. El cuerpo expresa además en todo momento no discursivamente los estados mentales y emocionales de los individuos.

El cuerpo, asegura Dewey, constituye el registro del ser, *la expresión* de la mente, de la emotividad; es mente ‘incorporada’ (*embodied mind*); el acto de conocimiento ocurre en la interacción de un organismo que se encuentra ya relacionado con su entorno y, puesto que el “entorno contiene elementos aleatorios, nuevos y potencialmente perturbadores, la actividad debe ser de continuo reajuste y

---

<sup>33</sup> La relación que establece Dewey entre la conducta y las ideas, es también parte de la teoría psicológica de William James explicada en su libro *Psychology*.

modificación, esto es el crecimiento” (Alexander, 1987, 129); la unidad de cuerpo-mente es innegable, puesto que el cuerpo sin mente no opera y viceversa.

Si leemos entre líneas, es posible establecer que en relación con Alexander Dewey pudo ver desde una perspectiva profunda la relación mente-cuerpo y desarrollar una actitud religiosa hacia este último. Como él mismo afirmará, esta actitud religiosa se vislumbra en una suerte de “reverencia hacia este maravilloso instrumento de nuestra vida, vida mental y moral, del mismo modo que esa vida que insensatamente llamamos corporal”<sup>34</sup> (MW 15:310).

Hacia el final de sus días, John Dewey asegura que la mayor tarea a lo largo de su vida intelectual fue la de intentar unificar lo ideal y lo real, o como él lo dice, la de idealizar el mundo; por ello, en uno de sus últimos textos aseguró que:

Hay tres maneras de idealizar el mundo. Se idealiza mediante procesos puramente lógicos e intelectuales en los cuales la mera razón intenta probar que el mundo tiene características que satisfacen nuestras más altas aspiraciones. Hay, además, momentos de apreciación emocional intensa, donde a través de una feliz conjunción entre el estado del ser y su entorno la belleza y armonía de la existencia se revela en experiencias que constituyen la consumación inmediata de todo cuanto añoramos. Y, hay una idealización a través de las acciones dirigidas por el pensamiento como las que se manifiestan en las obras de arte y en todas las relaciones humanas perfeccionadas por el cuidado y amor. El primer camino ha sido tomado por muchas filosofías. El segundo, mientras dura es muy atractivo... El tercer método representa la búsqueda deliberada de valores que son gozados por gracia en nuestros momentos felices<sup>35</sup> (LW 4:240-41).

---

<sup>34</sup> “[R]everence towards this wonderful instrument of our life, mental and moral life, likewise that life that foolishly we call bodily” (MW 15:310).

<sup>35</sup> *There are three ways of idealizing the world. There is idealization through purely intellectual and logical processes, in which reasoning alone attempts to prove that the world has characters that satisfy our highest aspirations. There are, again, moments of intense emotional appreciation when, through a happy conjunction of the state of the self and of the surrounding world, the beauty and harmony of existence is disclosed in experiences which are immediate consummation of all for which*

Todas estas tres vías fueron tomadas por Dewey en algún momento de su vida; sin embargo, es la tercera la que según él, exitosamente logra conectar lo físico, lo emocional y lo intelectual con la vida en la acción práctica o experiencia. Este es el resultado de años de indagación y reconfiguración de conceptos que conduce a establecer la continuidad de lo natural y lo espiritual y que, según Rockefeller, fue la principal preocupación de todo el trabajo de su vida (Rockefeller, 1991, 26).

---

*we long. Then there is an idealization through actions that are directed by thought, such as are manifested in the works of fine arts and in all human relations perfected by loving care. The first path has been taken for many philosophies. The second while it lasts is the most engaging... The third method represents the way of deliberate quest for security of the values that are enjoyed by grace in our happy moments (LW 4:240-41).*

## CAPÍTULO 2

### LA TEORÍA DE LA EXPERIENCIA EN DEWEY

#### *La naturaleza creativa de la experiencia*

El presente aparte considerará qué entiende Dewey por experiencia y cómo surge la noción transformada de *cualidad*. La teoría de la experiencia se esboza en *The Postulate of Immediate Empiricism* (MW 3), donde se construye una definición preliminar y se traza el sentido de la experiencia, cuya forma completa aparece posteriormente en *Experiencie and Nature* (LW 1). Su aproximación a la experiencia parte de considerar que la experiencia cualitativa es resultado de la naturaleza, merced a que todos los proceso naturales físicos interactúan de manera que “producen” eventos cada vez más complejos, en los que en cada nivel aparecen rasgos nuevos, en una realización de tipos de orden cada vez más inclusivos, porque cada nivel contiene al anterior y le agrega un elemento de novedad. Este principio regulativo de la experiencia mantiene la experiencia unificada en cada sucesión.

‘La Continuidad’ (...) significa que las operaciones racionales emergen (*grow out*) de actividades orgánicas sin ser idénticas de aquello de lo cual emergen (...) [Esto ocurre como] continuidad de actividades y formas menos complejas a las más complejas. (...) [Este principio] impide la reducción de lo “superior” a lo “inferior”, del mismo modo que evita rupturas y brechas. El crecimiento y desarrollo de cualquier organismo

desde la semilla hasta su madurez ilustra el significado de la continuidad<sup>1</sup> (LW 12:26, 30).

El *Principio de Continuidad* aparece en Dewey en (LW 1) como factor unificador y de conexión de la naturaleza y la cualidad de la experiencia desde su estrato físico, pasando por la consumación hasta su resolución cualitativa.

Dewey muestra a lo largo de toda su obra la existencia de una relación fundamental entre el carácter físico-orgánico de la experiencia y las experiencias cualitativas. Esta relación es obviamente una relación de continuidad entre niveles de complejidad, que según el emergentismo no radical de Dewey, expuesto en (LW 1:261) —son éstos el nivel físico, el orgánico, el psicofísico y el social— de operaciones de orden inferior surgen operaciones de orden superior, de suerte que a partir de un acontecimiento material concreto, se despliega el surgimiento de rasgos y elementos sutiles, como por ejemplo, el pensamiento, la creatividad o las cualidades estética o religiosa. Valga la pena aclarar que para Dewey estos niveles son funcionales y no niveles de realidad, porque operan como mediaciones con el entorno.

Voy a mostrar cómo a partir de la característica física emerge lo orgánico, de allí lo situacional-temporal hasta la aparición de lo cualitativo, siguiendo el proceso

---

<sup>1</sup> “‘Continuity’... means that rational operations grow out of organic activities, without being identical with that from what they emerge[...]continuity of the lower (less complex) and the higher (more complex) activities and forms [...] it precludes reduction of the ‘higher’ to the ‘lower’ just as it precludes complete breaks and gaps. The growth and development of any living organism from seed to maturity illustrates the meaning of continuity” (LW 12:26, 30).

emergente que va de lo físico a lo no-físico, esto es, lo cualitativo, para mostrar cómo entretete Dewey la relación entre teoría y práctica.

### *2.1. El carácter orgánico de la experiencia*

A fin de tener un panorama claro sobre el término, debemos recordar que Dewey incluye la experiencia en un modelo orgánico, y por orgánico entendemos un proceso dinámico en el que los individuos, tanto personas como objetos, están interrelacionados, y en consecuencia, si se quiere “conocer”<sup>2</sup> una parte, es necesario atender a las formas de relación con otras partes y de acuerdo a cómo funcionan en un todo más amplio. En este sentido, las visiones estáticas de la realidad son rechazadas en (MW 3:158) por cuanto para él, lo real —teniendo en cuenta no sólo la naturaleza cambiante del mundo, sino la forma como cambia nuestra relación con éste— no *es*, una unidad de sentido totalizante, para una conciencia cognoscente donde se establece una separación entre lo real y el fenómeno en dos ámbitos ontológicos distintos. El ser de la cosa en Dewey no es posible, porque las cosas no son, “se experimentan” de un cierta manera; la primera vez que nos encontramos con una cosa la experimentamos de una manera distinta a como la experimentamos cuando ésta ya hace parte de lo conocido. Eso no significa que “alguna Realidad trascendental (no experimentada) haya cambiado, ni que la verdad haya cambiado,

---

<sup>2</sup> La razón para las comillas obedece a que para Dewey conocer no es el objetivo principal de nuestra relación con el mundo, sino más bien el aprendizaje y el crecimiento. Estos dos conceptos han sido esbozados, pero se explicarán en detalle más adelante.



sino solamente que la realidad experimentada ha cambiado (...) Este es un cambio de la existencia experimentada operado por la cognición”<sup>3</sup>(MW 3:160-61). Aunque según él este cambio es cognitivo, no implica ni que la experiencia sea en su totalidad cognitiva,<sup>4</sup> ni que la instancia del conocimiento sea su único fin.

Al postular que las cosas no son, sino que “se experimentan”<sup>5</sup> (MW 3:158), se está indicando en primer lugar que, tanto cosas como seres humanos generan distintos modos de hacerse cosa y de hacerse sujeto; en segundo lugar, que las cosas no tienen niveles de realidad, por cuanto no existen categorías ni conceptos previos ni subyacentes que operen como realidades en sí mismas, porque este tipo de “realidad” es posible en un mundo donde la naturaleza sea completamente serena, pacífica y sosegada, con lo cual se volverían “innecesarias la búsqueda y la lucha”<sup>6</sup> (LW 1:51). No obstante, la naturaleza en la cual vive el organismo humano es azarosa y perturbadora, por ello, empíricamente es necesario abordarla en su total magnitud; luego, la afirmación “que las cosas son como se experimentan” señala que la realidad de una cosa o un suceso está dada por la experiencia que de ésta se tenga. Esta experiencia depende en un modo importante de la forma como se interprete, interpretación que es concomitante con la interacción de existencias y no previa a

---

<sup>3</sup> “...[S]ome transcendental (unexperienced) Reality has changed, not that truth has changed, but just and only the concrete reality experienced has changed...This is a change of experienced existence effected through the medium of cognition” (MW 3:160-61).

<sup>4</sup> Dewey distingue entre lo cognitivo y lo conocido (*cognized*), siendo el primero una forma de relación con las cosas no familiares que generan inquietud, que aún no se comprenden y por ello incita a investigar y a comprender” (MW 3:162). En cuanto que “*cognized*” es aquello que ya hace parte de lo familiar, lo ya comprendido.

<sup>5</sup> “Are experienced as...” (MW 3: 158).

<sup>6</sup> “...[S]earch and struggle unnecessary” (LW.1:51)

ésta. Esto quiere decir que su definición o su ser le viene de las relaciones y conexiones. Ahora, este *ser* no es el “sí mismo” definitivo o estático al que estamos acostumbrados, es un *acontecimiento* provisional y continuo; con ello se quiere indicar que siempre existe la posibilidad de profundizar y extender la comprensión sobre algo.

En este punto vale la pena considerar aquellos encuentros con el mundo que producen interpretaciones ilusorias o engañosas. Cuando nos engañamos respecto de un acontecimiento, su grado de realidad es el mismo que si lo interpretamos de una mejor manera, señala Dewey en (MW 3:163). Esto significa que si inicialmente se establece una relación ilusoria con algo, ésta es proclive a transformarse en una relación acertada; luego la interpretación inicial de una situación va modificándose mediante un proceso de investigación activa al que Dewey denomina *inquiry*<sup>7</sup> a través del cual “conocer” no es el “producto de un poder espiritual a priori” (Alexander, 1987, 84).

Conocer —y aquí entra la naturaleza procesual de la experiencia— indica *transformación activa* de una situación ignorada en una situación comprendida.

---

<sup>7</sup> Traducir al español el término *Inquiry* es problemático; su traducción literal sería “investigar”; sin embargo, al usar esa palabra se indica algo que no se quiere indicar cuando Dewey utiliza el término en inglés, porque investigar en la interpretación corriente alude a buscar en unos datos un resultado esperado, donde el investigador es externo a la investigación, mientras que la palabra en inglés utilizada por Dewey hace referencia a un proceso originado por el encuentro del investigador con una situación cuyo rasgo es su indeterminación que genera una “incertidumbre singular que hace que la situación sea ella y no otra (...) [Por ello] Investigamos cuando tratamos de encontrar algo que conteste una pregunta planteada” (LW 12:109) como resultante de una situación concreta donde el investigador está involucrado merced al equilibrio o necesidad de resolución de un problema que pueda experimentar, y no como mero recurso teórico. El objetivo primordial de esta investigación es convertir una situación indeterminada en una determinada que restaure el equilibrio perdido causado por la indeterminación. Para Dewey, al investigar el énfasis se pone en la pregunta y no en los datos.

¿Cuál es el límite de la comprensión en este enfoque? El límite está dado en la medida en que una situación pase de ser indeterminada a ser determinada y no motive a preguntar más, aunque la posibilidad de expansión de la comprensión permanecerá abierta cuando sugiera preguntar de nuevo.

Lo anterior permite afirmar que el “objeto” de conocimiento no es uno y el mismo por cuanto en el proceso de investigación y expansión activas éste se ha transformado, transformación que es el objetivo primordial de todo encuentro con la naturaleza.<sup>8</sup> Por lo tanto, al cambiar, el objeto “es en un sentido diferente del material originario con el cual empezó el proceso” (Alexander, 1987, 85).

De otra parte, en este modelo orgánico se redefine el sentido de la relación del hombre con el mundo al definir la mente como una función de la interacción concreta en el proceso de la experiencia, lo cual “fuerza a la filosofía dentro del mundo” (Bender, 1987, 32) a fin de asegurar la vida del organismo humano, como indica Dewey en (LW 10:9-26). Por ello, en este enfoque, el hombre al ser parte integral del mundo, se halla él mismo inmerso en una red de relaciones dentro de la naturaleza y la sociedad, donde la mente es parte integral del entorno que a la vez que hace posible la adaptación del organismo a un entorno, permite la modificación de éste (MW 10:8).

La relación entre hombre —al que Dewey llama organismo y al cual nos referiremos de esa manera— y naturaleza, constituye un aspecto crucial para

---

<sup>8</sup> Esta idea se ampliará más adelante cuando se hable del rasgo cualitativo de la experiencia.

comprender su noción de experiencia; primero, porque un aspecto incuestionable de la experiencia es la evidencia de una continuidad<sup>9</sup> entre éste y su entorno natural, lo cual crea una conexión inexpugnable, que radica en que el organismo humano requiere satisfacer necesidades de igual manera que lo hacen los demás seres vivos —aunque la experiencia humana no debe ser reducida a la de los demás seres vivos merced a que la experiencia humana puede ser mucho más amplia y rica en cualidad, con matices más sutiles que la de cualquier animal (LW 10: 29). Dichas necesidades nacen precisamente de la “ausencia temporal de ajuste adecuado a su entorno” (LW 10:14); lo que implica que la experiencia sea un constante proceso de ajuste, integración y aprendizaje hasta lograr la eliminación del desequilibrio. En estos momentos, señala Dewey en (LW 10:20), el hombre se siente en armonía y seguro, no como un ideal, sino como la realización concreta resultado de un proceso activo donde existe tensión permanente entre la seguridad y la precariedad en el mundo concreto.

En segundo lugar, gracias a la propiedad de la experiencia de ser activa y pasiva “hacer y padecer *simultáneos*”<sup>10</sup> (MW 10:9), en la que toda acción modifica tanto al entorno como al organismo, se despliega la interacción entre uno y otro; de aquí se deriva que no existe tal cosa como la pasividad contemplativa del mundo. Dewey se refiere a este intercambio de modificaciones en *Democracy and*

---

<sup>9</sup> La continuidad y la interacción hombre-naturaleza es elaborada desde los principios de continuidad e interacción que serán examinados en detalle más adelante.

<sup>10</sup> “...[S]imultaneous doings and sufferings” (MW 10:9).

*Education*, como un aspecto transaccional de la relación organismo-entorno. Esta relación es continua y de constante interacción, en la cual se crea un vínculo espacio-temporal que se redefine a partir de las sucesivas transformaciones operadas en ambos términos de dicha relación (MW 9:146).

La especialidad de este vínculo tiene lugar en el cuerpo conectado con un espacio específico. La característica primordial de este cuerpo no es la de ser un mecanismo pasivo al servicio de un fin distinto y antagónico a la función de percibir.<sup>11</sup>

Vale la pena en este punto detenernos un momento para exponer el cambio de dirección del enfoque deweyano respecto a la forma como hasta su momento se ha entendido el problema de la corporalidad.

## *2.2. El problema cuerpo-espacio en el organicismo deweyano*

En la perspectiva de la filosofía moderna, e incluso desde la tradición cristiana misma, el cuerpo se ha interpretado como una sustancia separada del alma o de la mente, y a la vez como su medio; esta separación tan categórica ha dado lugar a infinidad de teorías sobre el cuerpo y la mente; tan distantes han estado que no existe una palabra que haga posible la unidad entre estos dos ámbitos, porque cuando nos referimos a ellos “todavía hablamos de cuerpo y mente perpetuando la división que

---

<sup>11</sup> Percepción para Dewey no significa solamente recepción, tiene que ver con una serie de relaciones complejas entre comprender y significar. Esto se verá en detalle más adelante.

nos esforzamos en superar”<sup>12</sup> (LW 3:27). El cuerpo en filosofía, especialmente en el empirismo, ha sido un medio, una ventana pasiva y un receptor de una serie discontinua de cualidades de las cosas en convenientes intermitencias a partir de las cuales se opera, como ya se ha dicho, un salto a la objetividad ubicada en la mente; de aquí se puede inferir que para esta tradición dualista el cuerpo hace unas cosas y la mente otras, como lo señala Dewey: “la digestión es corporal (...) mientras que el pensamiento, el deseo, la esperanza y el amor y el temor [suceden] en la mente”<sup>13</sup> (LW3:28). Cabe aclarar que esta dinámica no corresponde con la experiencia individual concreta que cualquiera de nosotros tiene del mundo cuando huele o come una manzana, cuando observa el cielo azul o una pradera verde. Primero, porque la experiencia no se divide en intermitencias atomizadas de información y, segundo, porque los “seres” que experimentan el mundo lo hacen de una manera holista, a la vez corpórea y mental, es decir: “el ser que come, que digiere, es el que al mismo tiempo siente pesar o regocijo; es un lugar común que digiere de un modo cuando está alegre y de otro cuando está triste”<sup>14</sup> (LW 3:28). Evidentemente algo cambia en ambos actos, porque el cuerpo constituye un vínculo entre idea y acción, lo cual se

---

<sup>12</sup> “...[W]e still speak of body and mind and thus unconsciously perpetuate the very division we are striving to deny” (LW 3:27).

<sup>13</sup> “...[D]igestion(...)as physical, while thinking, desiring, hoping, living, fearing are distinctively mental” (LW 3:28).

<sup>14</sup> “The being who eats and digests is also the one who at the same time is sorrowing and rejoicing; its is a commonplace that he eats and digests in one way to one effect when glad, and to another when he is sad” (LW 3:28).

evidencia en la manera como efectúa las actividades.<sup>15</sup> En otras palabras, la práctica es una manifestación concreta que tiene lugar en la corporalidad individual. ¿Qué es lo que se manifiesta? Iré esbozando la respuesta hasta el final del capítulo.

Inicialmente, señalaré que Dewey parte de esta experiencia holística y no de una elaboración abstracta-eterna sobre el cuerpo, primero, para refutar el desproporcionado enfoque de que los sentidos sean meros dispositivos pasivos desconectados de la función de la mente y de su tiempo presente y, segundo, para formular que el cuerpo se constituye gracias a las herencias aprendidas del pasado, cuyo fin es la supervivencia; por tanto, es el centro de actividad de la vida. En ese sentido el cuerpo es “resultado” de la cultura y a la vez es histórico, porque aprehende el mundo de una cierta manera, siempre distinta dependiendo de lo que la humanidad sabe, comprende o reconoce y porque la percepción lo aboca a una relación directa con el presente.

El cuerpo al ser perceptivo es también el vínculo por excelencia con el presente. Al oler una manzana o contemplar un cielo azul, el cuerpo está estableciendo una relación con un presente inmediato, luego su conexión con el presente concreto es inexorable.

En *Art as Experience*, Dewey señala la radical importancia de los sentidos en este vínculo y juega con la palabra “sense” indicando su doble interpretación como “sentido” de la percepción sensible y como significación, para señalar que los

---

<sup>15</sup> Esta idea se deja enunciada en este momento, pero más adelante se hará un examen completo de esta relación.

sentidos del cuerpo sienten “sensualmente” y dan sentido al mundo, pues al ser modos a través de los cuales nos conectamos con el presente, intensificamos la experiencia del mundo a través de ellos, pues los olores, los colores, los sonidos siempre serán distintos y ellos agregan a la experiencia “una vitalidad intensificada”<sup>16</sup> (LW 10:25).

Los “sentidos” como significado y apertura sensorial, son el aparato esencial que nos conecta directamente con el mundo y a través del cual “la criatura viviente participa directamente con el mundo [y] en esa participación el esplendor del mundo se hace actual”<sup>17</sup> (LW 10:27). Pero la relación va mucho más allá de la simple recepción, pues el cuerpo también expresa emociones, sentimientos e ideas; entonces, es un vehículo donde se manifiestan “emociones que se expanden hacia afuera en busca de cosas que las lleven a término”<sup>18</sup> (LW 10:73).

Dewey, plantea esta unidad del cuerpo y la mente como una unidad orgánica, la cual se evidencia en la conducta humana. El cuerpo “experimenta” el mundo, como una unidad que corresponde a todos los órganos de los sentidos, a las emociones y las acciones, de tal suerte que quien experimenta no son los sentidos sino nosotros. En la realidad no vemos el azul, o el verde, lo que realmente vemos es una pradera verde o un cielo azul, no vemos los colores flotando en el aire; un solo

---

<sup>16</sup> “...[H]eighted vitality” (LW 10:25).

<sup>17</sup> “...[T]he live creature participates directly in the ongoing of the world about him (and) in his participation the varied wonder and splendor of his world are made actual” (LW 10:27).

<sup>18</sup> “It reaches out tentacles for that which is cognate, for things which feed it and carry it to completion” (LW 10: 73).



sentido no puede percibir; es el cuerpo en su totalidad aquello que percibe, en conexiones perceptuales, las complejas redes de impresiones significativas.

Esta unidad orgánica en el proceso de percepción es resaltada por Dewey en su texto *The Reflex Arc Concept in Psychology* (EW 5: 96-109), donde pone en tela de juicio ya no la perspectiva del empirismo, sino la creencia psicológica tradicional de acuerdo con la cual el estímulo y la respuesta motora son dos entidades mentales distintas que ocurren en una conjunción mecánica de procesos desagregados, donde la sensación ocurre primero, la idea la sigue y luego tiene lugar la acción (EW 5:97); este proceso ha sido malinterpretado, pues para que exista estímulo debe haber lo que él designa como una “coordinación” previa a dicho estímulo, que consiste en una amalgama de disposiciones que den lugar a la recepción de dicho estímulo de suerte que la acción tenga lugar como resultado de una previa aprehensión. En este contexto, el estímulo es resultado de una coordinación y el acto es un aprendizaje apropiado por un mecanismo de significación que le da sentido. En este orden de ideas, el estímulo y la respuesta se hallan dentro de una “coordinación y obtienen su significado del papel que desempeñan en el mantenimiento o reconstrucción de la misma”<sup>19</sup> (EW 5:99). Por lo tanto, la experiencia y el significado son asuntos conectados o coordinados, lo cual implica que para que exista la experiencia, es preciso que haya un contexto concreto y otro de significación que la haga posible.

---

<sup>19</sup> “...[C]o-ordination and have their significance purely from the part placed in maintaining or reconstituting the co-ordination” (EW 5:99).

Cuando se experimenta no solamente se perciben datos; se trata de un acto muy concreto de dar sentido a estímulos en unidades de significación que pertenecen a un contexto y que conforman lo que se percibe como carente o lleno de significación. Esto indica claramente que para que haya experiencia debe existir contacto con algo, y ese algo debe ser “notado”; ello significa que la esfera de los sentidos se ha trascendido porque podemos interpretar el objeto. Sin embargo, el sólo “notar” algo no constituye una experiencia. Deviene experiencia cuando se es retado por el entorno en una suerte de “perturbación del equilibrio de nuestras fuerzas”<sup>20</sup> (LW 1:43). Notar algo cuando se puede interpretar como conocido o problemático; lo que se percibe es el significado. Cuando algo no es comprendido constituye un “reto” que perturba el equilibrio. Cuando esto ocurre, se da una respuesta que Dewey entiende como “expresión” manifiesta en la acción que sigue estando circunscrita a la especialidad del entorno.

La experiencia, entonces, constituye un esquema continuo de significación-percepción-respuesta y por ello consta de un estructura específica, no es la pura inmediatez; el agente u organismo participa activamente de esta dinámica, donde hay continuidad entre pensar y hacer. De allí que la experiencia no sea puramente corporal, ni puramente mental, ni tampoco un fluir indiscriminado de acontecimientos como afirma Dewey en (LW 1:135 y 137) y, a pesar de ubicarse en un mundo de lo diverso y contingente, posee una estructura.

---

<sup>20</sup> “...[D]isturbance of the balance of our energies” (LW 1:43).

De acuerdo con el tratamiento que de la percepción hace Dewey, vemos cómo en lugar de tratar el movimiento físico y la sensación como fases distintas de la actividad, las ve como rasgos coordinados dentro de una misma acción, y con ello desacredita el modelo dualista de mente-cuerpo como sustancias separadas y el mecánico de causa-efecto como momentos sucesivos.

De acuerdo con lo anterior, se ha expuesto la relación intrínseca entre mente y cuerpo en la práctica;<sup>21</sup> con ella, se rechazan los presupuestos de la tradición que ha establecido esta separación entre teoría y práctica, donde la mente es autocontenida, es decir, “una entidad independiente (...) removida de la conexión necesaria con los objetos y eventos pasados, presentes y futuros”<sup>22</sup> (LW 10:268), precisamente porque la ubica en un ámbito por fuera del espacio y del tiempo concretos. Para Dewey, la mente se relaciona íntimamente con el entorno espacio-temporal; ella ‘cuida’, en el sentido de atender, de poner atención a lo que ocurre, por eso “es primariamente un verbo y denota todas las maneras en que tratamos consciente y expresamente con situaciones en las que nos encontramos [en nuestra corporalidad]”<sup>23</sup> (LW 10:268).

---

<sup>21</sup> En la confrontación teoría y práctica, la postura de Dewey a favor de la práctica, no significa que opte por ésta aniquilando la teoría. De hecho su reconstrucción del término teoría, que se verá más adelante involucra teoría y práctica como una unidad orgánica.

<sup>22</sup> “...[A]n independent entity...removed from necessary connection with the objects and events, past, present and future” (LW 10: 268).

<sup>23</sup> “...[I]s primarily a verb. It denotes all the ways in which we deal consciously and expressly with the situations in which we find ourselves” (LW 10: 268).

Ahora bien, ¿en qué sentido determina las situaciones transaccionales este carácter orgánico de la experiencia?

La experiencia, como se ha esbozado, es un *fluir*, esto es: “un proceso en marcha de cambio continuo” (Mathur, 1981, 228), resultado de una interacción dinámica entre el organismo y su entorno que incluye intercambio y transformación, además de asegurar la integración inexorable entre el hombre y su mundo (LW 10:19-20).

Se examinarán, sólo como recurso expositivo, las condiciones que hacen posible este proceso, habida cuenta de que es un proceso continuo que, no obstante, consta de ciertas etapas, donde cada fase tiene su momento, el primero de los cuales es *la situación*. Una situación son las condiciones, no de posibilidad, sino de determinación de singularidad de toda experiencia. Es una especie de *atmósfera* que fija los detalles a ser integrados en la experiencia. Nótese que cuando se habla de situación no se hace referencia al “mundo exterior en general”, es decir, a la pura inmediatez de los fenómenos; y tampoco se restringe a “sentir” ese mundo en general. La situación, por así decirlo, constituye la especificidad que al ser “notada” por el experimentador deviene tal integrada en la relación. Por eso, las situaciones se presentan en un tono básicamente cualitativo que se empieza a desplegar una vez el organismo interactúa con el entorno en el proceso de *una* experiencia; esto ya va sugiriendo por qué no podemos hablar de La experiencia, sino de múltiples experiencias con un comienzo y un fin, relacionadas unas con otras. Sin embargo,

por razones de fluidez en la exposición se utilizará “la” experiencia entre comillas cuando se hace referencia a *una* experiencia, de modo que cuando se utilice La experiencia (con mayúscula) se comprenderá que se hace referencia a la forma tradicional de entenderla.

Ahora bien, cuando Dewey se refiere a los organismos está afirmando que todos experimentan de maneras singulares; no obstante, las situaciones definen una forma de experiencia exclusivamente humana (Alexander, 1987, 106); son maneras como el ser humano se vincula con el mundo.

¿Por qué es importante examinar este aspecto de la experiencia? Porque en la versión tradicional, al ser visto un objeto, es ontológicamente distinto del ojo que lo ve, de modo que se establece un ámbito de cosas a ser vistas que está allí dispuesto “para” el ojo ciego de sentido y cargado con la tarea de “ver” todo cuando pueda ser visto.

En la postura de Dewey, existe una identidad entre el experimentar y lo experimentado, en la que “el sentir y lo sentido son originalmente uno” (Feng, 1951, 555). El ojo no necesariamente “ve” y “el objeto” no necesariamente está para ser visto. El vínculo se establece cuando el ojo persiste en “notar” el objeto que destaca del resto de objetos, cuando se detiene en él porque significa o genera un problema; este “detenerse” es “hacer consciente” algo, o iluminarlo concentrándose en ello.

Entonces, la relación entre el ojo y el objeto *acontece* sólo cuando ésta *consume*<sup>24</sup> el acto de “experienciar” algo de un modo específico: el ojo consume el acto de ver en el objeto visto en un momento determinado o, como explica Alexander: “un libro es un libro, sólo cuando se experimenta como libro” (Alexander, 1987, 107).

### 2.3. *El sentido situacional de una experiencia*

La consumación de la experiencia es lo que señala la identidad entre lo experimentado y el experimentador (Feng, 1951, 555), a la cual designa Dewey como *transacción*<sup>25</sup>, con un ingrediente adicional y es que esta interacción transaccional es una unidad con una cualidad<sup>26</sup> “*pervasive*” que podemos traducir como “que permea” “que lo invade todo”<sup>27</sup>; vale decir, que está en todas partes, no

---

<sup>24</sup> Consumar una experiencia “*consummatory experience*” es un concepto clave en la filosofía de Dewey, porque está considerando en él el carácter aleatorio y contingente de la relación con el mundo de la vida diaria. Se puede encontrar una excelente aclaración en Mathur, Dinesh. (1966, 225-231).

<sup>25</sup> En su ensayo “*Interaction and Transaction*” (LW 16), Dewey formula la transacción como un proceso donde ocurre una interacción entre ser humano y entorno en la que el ser humano investiga, define y nombra aquello que ha originado el proceso de investigar; esa transacción en términos lingüísticos, simbólicos tiene la particularidad de ser provisional, porque no busca una determinación fija, sino que está en una apertura que reinventa, recrea esa relación con las cosas “es investigación que procede a re-determinar y re-nombrar los objetos comprometidos en un sistema” (LW 16:113), y como tal es provisional.

<sup>26</sup> El problema de la *cualidad* de la experiencia será tratado en un aparte especial en este escrito, sin embargo, lo introduciré breve y provisionalmente como un atributo de cierta índole peculiar desplegado en un particular momento al interactuar hombre y entorno cuando existe una intención. Lo cual define el tono y despliegue de la situación, así como la forma de afrontarla (LW 12:71-72).

<sup>27</sup> La traducción de este término al español es bastante desafortunada, por no haber un vocablo que refleje fielmente la idea de Dewey al usarlo en inglés. Se entenderá aquí “*pervasive*” como algo que está presente en la totalidad y en cada parte (como la mantequilla en un pastel), pero no es una parte específica.

ubicada sólo en el objeto, ni “sólo en la cabeza del sujeto”<sup>28</sup> (LW 16:97), así como tampoco reside estrictamente en el objeto. La situación es extensiva en cualidad (LW 12:509) y está “impregnada”, por así decirlo, de esta cualidad en su totalidad y determinada por una atmósfera singular que integra al objeto y al experimentador constituyendo una “unidad cualitativa” que define el “tono” de dicha situación.

*Tono* se define como la cualidad de los sonidos que depende de su frecuencia (en vibraciones por unidad de tiempo), y que permite clasificarlos como graves o agudos. También, indica una inflexión o modulación particular para decir algo, o en arte es una gama específica que define las gradaciones de color. El tono puede variar de forma ininterrumpida y ser armonioso, lo cual depende del equilibrio y correspondencia entre las partes (de la pieza musical o de la pintura), o también puede ser discordante, en cuyo caso resulta inarmónico.

El tono de una situación, de acuerdo con esta definición, reside en la integración de todas las partes constitutivas de un todo que da como resultado una circunstancia cualitativa específica y temporal.

Por eso no es posible decir que la cualidad de una situación resida en el sujeto ni en el objeto, pues la cualidad ejerce un “poder integrador” que convierte la experiencia en una unidad que le da su sentido.

---

<sup>28</sup> “...[N]ot only in the subject’s head” (LW 16:97).

Por consiguiente, una situación constituye “un todo contextual (...) que define un modo de experiencia singular”<sup>29</sup> (LW 12:72-74). Allí ningún elemento está aislado, porque cuando se aíslan los elementos de la experiencia se va en pos de una relación “exclusivamente cognitiva”<sup>30</sup> (LW 12:73).

Se ha mostrado pues la relación entre el carácter orgánico de la experiencia y cómo determina éste las situaciones experienciales cualitativas. Esta relación es obviamente una relación de continuidad entre niveles de orden inferior hacia operaciones de orden superior en complejidad.

Ahora, se examinará el aspecto temporal de la experiencia y cómo este rasgo define su cualidad.

### *2.3.1. La naturaleza temporal-transitoria de la experiencia*

Dewey hace eco a la afirmación whiteheadiana de que la realidad es proceso (LW 14: 101), donde el pensamiento y su objeto se encuentran en el mismo mundo y “yacen dentro de la misma experiencia” (Mead, 1935, 69); por ello, no sucede que el pensamiento estructure el objeto, ni que el objeto determine al pensamiento; lo que sucede es una estrecha relación entre ambos, donde la realidad es un “evento” singular no predeterminado y en constante transformación.

---

<sup>29</sup> “...[A] contextual whole (...) which defines a specific experience” (LW 12:72- 74).

<sup>30</sup> “...[E]xclusively cognitive” (LW 12:73).



Eso significa que en este modelo hay espacio para la novedad y la incertidumbre, en oposición al modelo mecanicista que presenta la naturaleza como una colección de objetos que interactúan merced a unas leyes fijas y en unos desarrollos predecibles donde el referente son unas esencias subyacentes.

Su versión de la naturaleza como un todo orgánico incluye, por supuesto, la experiencia, en términos de interacción y crecimiento donde priman las relaciones y éstas son las que determinan la experiencia misma<sup>31</sup>; conviene indagar en qué forma se relaciona la experiencia con la naturaleza y especialmente con la temporalidad, porque en el tratamiento que Dewey hace de la experiencia, la temporalidad aparece como un elemento definitorio y fundamental; definitorio del proceso de lo real como creatividad, y fundamental porque sin ésta no es posible el cambio.

Su importancia reside en que al plantearse la experiencia como una interacción orgánica, dicha interacción tiene un carácter mudable. Esta condición de mutabilidad constante altera los elementos implicados en la relación; alteración que acaece en el tiempo.

Este tema está trabajado de manera magistral en su texto *Time and Individuality*, donde Dewey muestra dos cosas: la primera, que la naturaleza es creativa, y la segunda, que dicha creatividad permite la emergencia de rasgos nuevos; para ello establece una conexión intrínseca entre tiempo e individualidad mediante la explicación de la relación entre las situaciones experienciales y las

---

<sup>31</sup> Por ejemplo: el color verde no está definido por la ‘verdeidad’, sino por la ausencia de los demás colores y por su relación con la luz y con el ojo humano.

respuestas del individuo (LW 14:98-114); así mismo, plantea el sentido transitorio y fugaz de la experiencia individual<sup>32</sup> para mostrar cómo en este proceso emergen rasgos de orden superior que para él son: *la cualidad y la creatividad*, rasgos sobre los cuales va a estar fundada toda su propuesta estética.

Dewey afirma la importancia de la individualidad<sup>33</sup> en este proceso y reconoce que el surgimiento de los rasgos de orden superior es sólo posible gracias a la existencia de individuos singulares<sup>34</sup>. Ahora bien, antes se dijo que para Dewey la experiencia no es un estado mental que ocurra “dentro del individuo”<sup>35</sup> (LW 1:28), es decir, que la experiencia no es estrictamente individual; sin embargo, en este

---

<sup>32</sup> En este artículo Dewey hace referencia directamente a la experiencia como un asunto de los individuos y no de grupos sociales. La característica fundamental de este tipo de experiencia es la de ser única y genuina.

<sup>33</sup> La relación entre individuo y temporalidad es anunciada como una relación fundamental donde el individuo humano es una historia, una continuidad constituida de pasado y presente, con una posibilidad prospectiva y, ese acontecer continuo se constata en su forma física, en la huella singular de la corporeidad deviniendo. Por eso “la individualidad humana sólo puede entenderse en términos de tiempo como su realidad fundamental [donde]... la temporalidad es la pura esencia del individuo humano” (LW 14: 107 y 102).

Por otro lado la individualidad no es algo dado “*ready-made*”, sino un poder a ser desarrollado, un ejercicio a ser practicado, porque no se es individuo a priori (como sí se es parte de una comunidad). La individualidad se consigue con la práctica deliberada e intencionada. Al respecto, es preciso citarlo, porque su enfoque es muy sugerente, dice: “la libertad de pensamiento y expresión no son meros derechos a ser exigidos. Tienen sus raíces profundas en el despliegue de la existencia de los individuos en el tiempo. Negarlos o abjurar de ellos es abdicar de la individualidad y un rechazo del tiempo como oportunidad” (LW 14:113).

<sup>34</sup> Es evidente que en este punto Dewey recurre al modelo evolucionista de Darwin según el cual la aparición de rasgos nuevos juega un papel primordial en la naturaleza en la adaptación de los organismos vivos a su entorno. En este proceso, los organismos se hallan determinados por la herencia a responder de una cierta forma ante ciertos estímulos; sin embargo, estas determinaciones no son cerradas ni fijas; existe la posibilidad de responder de maneras nuevas y dicha disposición está presente en todos los seres vivos. Cuando ocurre en los organismos vivos son rasgos *emergentes*, cuando ocurre en el organismo humano, son rasgos *creativos*.

<sup>35</sup> “...[W]ithin the individual” (LW 1:28).

aparte se exalta la individualidad. ¿En qué sentido es la individualidad un recurso valioso cuando ya se ha revaluado su importancia?

### 2.3.2. *El sentido de la individualidad genuina y la emergencia de la creatividad*

En *The Individual and the World*, sobre la individualidad, Dewey afirma que la modernidad suele identificar al individuo con “una conciencia psíquica privada”<sup>36</sup> que accede al verdadero conocimiento<sup>37</sup> (MW 9:303); enfoque que califica como una ‘perversión’, por cuanto supone la existencia de un mundo interior conformado por estados y procesos conscientes y totalmente independiente del mundo ‘exterior’, cognoscible en mayor grado que la misma naturaleza y la sociedad (MW 9:302); en consecuencia, “el individualismo práctico... se tradujo en subjetivismo filosófico”<sup>38</sup> (MW 9:302).

Dewey insiste en que hay una estrecha relación de continuidad entre naturaleza, sociedad e individuo porque, para que un individuo exista con sus peculiaridades y formas singulares, es necesario que exista “un medio de significados y valores aceptados”<sup>39</sup> (MW 9:300) que se heredan. Dewey recoge la idea de reformadores como Montaigne y Locke, quienes consideran que las creencias

---

<sup>36</sup> “...[A] *private psychic consciousness*” (MW 9:303).

<sup>37</sup> Generalmente, para Dewey todo aquello que pasa por ‘conocimiento’ son sólo las opiniones acumuladas del pasado, muchas veces absurdas y la mayoría de las veces no entendidas cuando “se aceptan como autoridad” (MW 9:303).

<sup>38</sup> “...[P]ractical individualism (...) was translated into philosophic subjectivism” (MW 9:302).

<sup>39</sup> “...[A] *means of accepted values and meanings*” (MW 9:300).

heredadas del pasado sólo se convierten en conocimiento cuando son probadas por la propia experiencia; afirma al respecto que los seres humanos deben observar por sí mismos, formar sus propias teorías y probarlas personalmente (MW 9:303). Dewey indica, además, que en ese “comercio” social a través de “compartir las actividades revestidas de creencias [el individuo] adquiere una mente propia”<sup>40</sup> (MW 9: 304); donde ‘mente propia’ significa pensar a partir de procesos operativos desencadenados por situaciones concretas, cuya cualidad es la investigación y la búsqueda, y no se la entiende como una entidad separada que “posee” conocimientos.

Es importante también aclarar que para Dewey, en *Individualism Old and New*, individualidad no significa egoísmo (LW 5:45-123). Este último se planteaba desde el individualismo, el cual ofrecía la posibilidad de desarrollar la iniciativa del individuo a través del estímulo de actividades que potenciaban el éxito en los negocios en aras de un beneficio personal (LW 5:85). Por el contrario, la individualidad se presenta como la posibilidad de ser dueño de sí mismo mediante el ejercicio del “autocontrol estable y efectivo”<sup>41</sup> (LW 5:74), donde exista armonía entre las situaciones experienciales presentes y los individuos, de manera que las costumbres y la tradición no ejerzan demasiada presión, para que se puedan expresar

---

<sup>40</sup> “...[T]hrough sharing in the activities, embodying beliefs...gradually acquires a mind of his own” (MW 9:304).

<sup>41</sup> “...[S]table and effective self-control” (LW 5:74).

las energías creativas<sup>42</sup> latentes en cada individuo. En otras palabras, que el individuo pueda desplegar la mente con su propio patrón (LW 5:75) y esos hallazgos puedan traducirse en acciones que conduzcan al mejoramiento de la situación presente, lo cual implica un suerte de aceptación de la situación (LW 5:76); y, así, se libera la imaginación<sup>43</sup> para crear nuevas posibilidades hacia el futuro, tomando acciones presentes que puedan dar respuesta a situaciones de manera novedosa. Un ejemplo<sup>44</sup> que puede ilustrar estas afirmaciones es una historia que ocurre en 1609 (Holton, 1992, 36-41): Hay dos hombres, uno era un matemático londinense llamado Thomas Hariot y el otro era Galileo Galilei, profesor de matemáticas. Ambos miraban la luna con el recientemente inventado telescopio y ambos dejaron anotaciones de “lo que pensaban que veían”. Ambos sabían —operaban en un contexto de creencias y conocimientos— que desde Aristóteles se consideraba a la

---

<sup>42</sup> La creatividad para Dewey es un rasgo esencial de toda la naturaleza que da cuenta de la aparición de rasgos nuevos en todos los sistemas naturales. En el caso biológico, mediante la peculiaridad de variaciones presente en cada organismo, se manifiesta la adaptación eficaz de todas las especies a su entorno inmediato en virtud de la emergencia de nuevos modos de orden y nuevos rasgos. En el hombre, su potencial de variabilidad está dado por el pensamiento que constituye su peculiaridad.

<sup>43</sup> El tema de la imaginación se examinará ampliamente en el segundo y tercer capítulos. Se aclarará por ahora que, para Dewey, la imaginación (MW 14: 133-136) constituye un recurso proyectivo y anticipatorio que permite al que imagina crear y “ensayar” caminos viables y consecuencias posibles resultantes de una acción en el futuro; sin embargo, sólo es imaginación genuina aquella que parte de los acontecimientos concretos presentes de los cuales derivaría la acción concreta (Cfr. LW 5:112), porque de lo contrario se correría el riesgo de “redundar en las eternas verdades y abstracciones de aplicación universal” (LW 5:112) presentes en toda tradición, de suerte que ocurre un desfase en la proyección imaginativa, pues no se parte de lo actual, sino de creencias heredadas. Al respecto, Dewey comenta que “una de las dificultades para comprender el presente y aprehender sus posibilidades humanas es la pervivencia de estereotipos (...) que se formaron en culturas del pasado y de otros países” (LW 5:112). La imaginación genuina, por tanto, emerge de lo concreto presente y constituye una función potenciadora de la acción genuina, por eso podemos afirmar que la creatividad y la imaginación están estrechamente ligadas, porque es a partir de las condiciones de ésta última como se define el surgimiento de lo nuevo.

<sup>44</sup> Anécdota tomada de Holton, Gerald, “La imaginación en la ciencia” en Preta, Lorena, comp. *Imágenes y metáforas de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1993, pp. 29-57.

luna “una esfera perfectamente lisa y uniforme, símbolo del universo incorruptible allende la Tierra”. El primer problema con el que se enfrentaban era que la observación con telescopio arrojaba un objeto con áreas más oscuras que otras, lo que contradecía el presupuesto de uniformidad de la superficie; para subsanar este inconveniente “se inventaron teorías *ad hoc* necesarias para hacer frente a estos problemas” y mantener el sistema de creencias vigente. Harriot, por ejemplo, en sus anotaciones, deja ver que sus observaciones son correctas, pero que “las teorías de su época sobre la perfección de la luna le dificultan la tarea de entender lo que ve” —un claro ejemplo de lo que Dewey en (MW 2:271-291) llama el peso de la tradición y la costumbre, que impide el surgimiento de la independencia de enfoques—. Por su parte, Galileo está enfrentado con la misma observación, nota lo obvio y penetra en lo sutil, y logra interpretar como irregularidades de la superficie esas manchas observadas y escribe que la superficie de la luna, en contra de la concepción filosófica de la época “no es lisa, uniforme y exactamente esférica. . . , sino irregular, tosca y llena de cavidades y prominencias similar a la faz de la tierra, ataviada de cadenas montañosas y valles profundos”. Este nuevo rumbo que adopta Galileo amplía el marco de referencia aceptado hasta el momento, colapsando la “vieja concepción aristotélica” y lo más importante, al ver las cosas de un modo distinto a lo que todos ven, transformó de una vez y para siempre “lo que la gente veía” y vería de allí en adelante.

Por otra parte, en su artículo *Individuality and Experience*, sobre la individualidad, Dewey establece que existe una estrecha relación entre la tradición —aclarando que por tradición hay que entender lo social en una serie de “costumbres y métodos” empleados por miembros del grupo social— y la individualidad, que consiste en una *posibilidad* de crecimiento “en poder y libertad” — nociones estas que implican un despliegue de disposiciones (LW 2:55-61). Para que dicha individualidad sea posible, debe existir un elemento adicional a la mera disposición y la interacción situacional. Debe haber una suerte de intención impetuosa deliberada generada por una necesidad o un estímulo, incitada por las situaciones experienciales que la propician. Esta intención tiene como rasgo esencial el “interés” del individuo. Es decir, para que un individuo haga suyos unos métodos, una información y unas costumbres se requiere algo más que mera repetición o simple transmisión. Tiene que haber un deseo que provenga de su interés para que eso se “integre a sus propios poderes”<sup>45</sup> (LW 2:57). De no ocurrir esto, el individuo no surge como tal, pues su acción se queda en el orden de “lo mecánico (...) desprovista de significación”<sup>46</sup> (LW 2:57), la cual es obligado a realizar.

Dewey considera que para que un individuo emerja en toda su potencialidad debe haber suficiente flexibilidad y equilibrio en la relación entre tradición y novedad, donde aquella no se convierta en autoridad final e impida el surgimiento de esta última, suprimiendo la integridad y reprimiendo la libertad (LW 2:58) para que

---

<sup>45</sup> “...[I]ntegrate with his own powers” (LW 2:57).

<sup>46</sup> “...[M]echanical and...meaningless” (LW 2:57).

los individuos se desplieguen. Debe haber equilibrio y no supresión total de la tradición, pues ésta provee el contexto que servirá de estímulo para desarrollar la individualidad, porque el individuo no aparece por “generación espontánea”<sup>47</sup> (LW 2:59), sino que necesita de un medio en el cual brotar y desarrollarse.

Ahora bien, como se explicó al comienzo del capítulo, la individualidad no es un asunto de subjetividad ni intimidad privada, pues es resultado de un proceso ajeno al individuo que provee el contexto<sup>48</sup> de significación<sup>49</sup> como “sistema de creencias, deseos y propósitos que se originan en la acción recíproca entre las aptitudes biológicas y el medio social”<sup>50</sup> (MW 14: prefacio), a fin de que los individuos sean aptos en un mundo heredado. Este sistema se hereda a través de los hábitos.<sup>51</sup> En ese

---

<sup>47</sup> “...[S]pontaneous germination” (LW 2:59).

<sup>48</sup> El contexto en Dewey es entendido como un conjunto de significaciones que operan previamente a la percepción, como se había dicho en la primera parte de este capítulo cuando se mencionó el artículo sobre el arco reflejo. El contexto es también un resultado del uso, como se evidencia en MW 6:278, donde ejemplifica la idea del contexto así: “cuando los niños están aprendiendo a utilizar el lenguaje, el contexto está compuesto de *objetos y actos* (...) poco a poco otras palabras que originariamente adquieren significado por el uso de un contexto de acciones manifiestas, se vuelven capaces de proporcionar por sí mismas el contexto, de tal modo que la mente puede prescindir del contexto de cosas y actos [lo cual evidencia que una persona ha logrado avanzar intelectualmente al pasar de lo meramente concreto a un contexto más abstracto. En este punto] puede pensar uniendo signos verbales y cosas no presentes a los sentidos (...) Cuando comprende combinaciones semejantes (...) está en posesión de un nuevo recurso que amplía indefinidamente su experiencia personal”.

<sup>49</sup> El contexto de significación más esencial según Dewey es el lenguaje, cuya naturaleza es la de ser creado y recreado en comunidad, el cual constituye una función natural de la asociación humana que permite dar sentido a cosas y acontecimientos y “presupone un grupo organizado al que pertenecen [los humanos] y del que han adquirido sus hábitos verbales” (LW 1:145). Es el contexto, por excelencia, donde el significado tiene lugar; luego la significación no es privada ni subjetiva, ocurre mediante un sistema de símbolos aprendidos por el individuo y convertidos en propios mediante el hábito.

<sup>50</sup> “...[S]ystem of beliefs, desires and purposes which are formed in the interaction of biological aptitudes with a social environment” (MW 14, preface).

<sup>51</sup> Los hábitos constituyen formas de conducta tanto física como cognitiva concebidas como capacidades e inclinaciones particulares a ciertos estímulos, o aversiones a otros, y su esencia es “una predisposición adquirida hacia formas o modos de reacción y no hacia actos en particular, a menos que en condiciones especiales, éstos sean la expresión de una forma de comportamiento” (MW 14: 32).



sentido la individualidad es un resultado; sin embargo, lo que Dewey denomina el sentido “genuino” de individualidad, constituye ese espacio de libertad donde el pensamiento —que constituye el rasgo de variabilidad esencial que ha dado origen a la especie humana— se hace presente en su singularidad, como función creadora y organizadora, origen de nuevas posibilidades a partir de una situación *indeterminada*.<sup>52</sup> Ahora bien, estas situaciones indeterminadas son las que ponen a operar el pensamiento, pues cuando se está satisfecho, no es necesario pensar y lo que se sabe se convierte en un asunto rutinario. La creatividad en la resolución de lo indeterminado requiere pensamiento, pero esta creatividad original no ocurre de modo azaroso, sino deliberado, a voluntad del individuo.

De otro lado, al comienzo del capítulo se mencionó que la experiencia no era “una experiencia de particularidades”; sin embargo, en este aparte se está ponderando la individualidad particular como el origen de rasgos esenciales de la

---

<sup>52</sup> Las situaciones indeterminadas son las que constituyen la fuente de las respuestas del individuo y su característica es la de ser problemáticas, es decir, confusas, no resueltas, son fuente, porque impulsan a poner en equilibrio y a aclarar la indeterminación. Es importante mencionar que lo problemático de las situaciones y su indeterminación constituyen la esencia de la lógica de la investigación en Dewey y que desarrolla en su *Logic: The Theory of Inquiry* en (LW 12).

Cabe anotar que es esta situación problemática e incierta la que origina toda investigación (*inquiry*) y opera como fuente de toda experiencia significativa que impulsa al pensamiento a encontrar respuestas, como lo afirma Dewey en *How We Think*: “La naturaleza del problema determina la finalidad del pensamiento y la finalidad controla el proceso de pensar” (LW 8: 123).

En este punto se hace evidente que para Dewey pensar no es una actividad espontánea que se produzca “sobre principios generales”, ni desde facultades internas, sino un acontecimiento provocado mediante el que se organizan y concretan las respuestas o soluciones posibles a los problemas en cuestión. El verdadero pensamiento para Dewey, incorpora elementos de suspenso e incertidumbre al proceso, por eso afirma que “el auténtico ser pensante es aquel que mantiene y prolonga el estado de incertidumbre que constituye el estímulo para la investigación” (LW 8: 124).

La función del pensamiento, por lo tanto, es la de establecer si se responde de acuerdo con el hábito o si es preciso crear deliberadamente caminos alternos a éste, presentando diferentes posibilidades para definir el camino a seguir, “resultados probables y anticipaciones del futuro” (MW 6:33).

experiencia. Corresponde entonces explicar que, cuando Dewey afirma que la experiencia no es experiencia de particularidades se refiere a particularidades atomizadas merced al método analítico cuya finalidad consiste en reducir el mundo a éstas. Sin embargo, para él la experiencia individualizada, como se verá en este aparte, juega un papel fundamental en los cambios de niveles de complejidad.

En consecuencia, este artículo juega un papel decisivo, pues allí Dewey formula directamente que “la individualidad es la fuente de todo lo impredecible en el mundo”<sup>53</sup> (LW 14:111); porque el individuo es el único capaz de responder a las circunstancias específicas de manera *genuina*,<sup>54</sup> mediante elementos antes no existentes, o de maneras antes no contempladas. Estas respuestas no son *causales*, porque no pueden predecirse desde el pasado de los individuos, desde la rutina o la costumbre, ni tampoco desde las situaciones mismas que constituyen por así decirlo, “las condiciones iniciales” de una interacción; son más bien respuestas *casuales* inscritas dentro de un orden que admite el azar y la incertidumbre. Este rasgo es único, precisamente porque es impredecible.

Es importante advertir, también, que en este artículo Dewey descarta el tiempo desde la aproximación de las ciencias físicas; primero, porque según él, éste ha sido solamente una medida de movimiento en el espacio y, esa noción de tiempo físico no se aplica a lo humano, porque “lo que es verdad para el individuo humano

---

<sup>53</sup> “*Individuality is the source of whatever is unpredictable in the world*” (LW 14:111).

<sup>54</sup> Genuino es entendido por Dewey como un elemento del cual no hay precedentes, es lo novedoso propiamente.

no parece ser verdad para los individuos físicos<sup>55</sup> (LW 14:103). En segundo lugar, porque la ciencia considera a los objetos como “espacio-temporalmente homogéneos”<sup>56</sup> (LW 2:63); y ello permite inferir dos cosas, a saber: que son objetos sin historia, que son objetos que nunca comienzan, ni acaban y que son eternos en el sentido de que persisten a través del tiempo. Pero, además establece que no es claro cómo en la ciencia a partir de objetos eternos puede surgir el tiempo y cómo de objetos homogéneos puede surgir lo cualitativamente heterogéneo. Estas son preguntas interesantes que Dewey no resuelve directamente, porque ese tiempo no es el tiempo que le interesa abordar.

Ahora, de acuerdo con lo anterior, ¿cómo aborda Dewey la temporalidad?

En el artículo en mención Dewey comienza, como es su costumbre, haciendo un recorrido histórico muy breve, afirmando que este enfoque no es su propósito, pero que precisa de él para mostrar la existencia temporal como problema.

En el contexto situacional, la transitoriedad y el cambio son los rasgos esenciales donde priman la contingencia y el azar; incluso en esos eventos o existencias que parecen eternos, la transitoriedad se manifiesta de modo muy lento; por eso son aparentemente eternos.

---

<sup>55</sup> “...[T]hat what is true of the human individual does not seem to be true of physical individuals” (LW 14:103).

<sup>56</sup> “...[S]pacio-temporally homogeneous” (LW 2:63).

Al destacar la naturaleza contingente del mundo, establece que el origen de dicha contingencia son los individuos en cuyas existencias el devenir tiene lugar, pues no hay un devenir en abstracto, sino relacionado con algo.

Esta forma de ser de las existencias individuales origina a su vez incertidumbre, puesto que propician “cambios sobre los que no se tiene control” (LW 14:98). Dewey considera que ésta ha sido la razón por la cual las ciencias físicas se han ocupado más bien de objetos que están por fuera de este proceso temporal de nacimiento y deterioro, donde el tiempo se entiende como un concepto teórico y ha de alcanzarse gracias a una fe pura (LW 1:99).

Pondera allí Dewey el trabajo filosófico de James, Bergson y Whitehead quienes, cada uno con sus intereses particulares, prestan atención al cambio como problema filosófico, el cual reside esencialmente en la individualidad. Sostiene además que la posibilidad de este giro acontece en un modelo filosófico donde no sólo se incluyan, sino que constituyan el objeto mismo de estudio, atributos como la pluralidad, la diversidad, la multiplicidad, las cuales aparecen sólo gracias a las individualidades. Esto quiere decir que los cambios y la heterogeneidad no se evidencian en especies completas, sino en entidades individuales.

Precisamente, porque a Dewey le interesa en primer lugar, mostrar el cambio como un salto de orden cualitativo, además de formular la emergencia de cualidades no físicas a partir de situaciones físicas concretas, y de evidenciar “la emergencia de

lo genuinamente nuevo<sup>57</sup> (LW 14:101), hace un rodeo para preguntarse por la naturaleza de dichos cambios y sugerir dos posibilidades: o que los cambios sean meras redistribuciones espaciales externas, o sean “redistribuciones en el espacio previamente existentes [o] genuinos cambios cualitativos”<sup>58</sup> (LW 14:108).

La respuesta empieza a desplegarse al plantear que, opuestas a la certeza y la seguridad presentes en el pensamiento abstracto, la singularidad y la incertidumbre sólo son posibles gracias a la *existencia de individuos concretos*<sup>59</sup>, cuya peculiaridad es la de ser eventos temporales (LW 14:107); y constituyen, por así decirlo, la fuente de la aparición de rasgos nuevos en la naturaleza, precisamente porque no es posible predecir el comportamiento que manifieste cada individuo frente ciertas circunstancias singulares.

Sobreviene a los individuos una potencialidad<sup>60</sup> que constituye una categoría particular de la existencia y se despliega como “un asunto de un rango indefinido de

---

<sup>57</sup> “...[E]mergence of the genuinely new” (LW 14:101).

<sup>58</sup> “...[R]earrangements in space of what previously existed or are they genuine qualitative changes” (LW 14:108).

<sup>59</sup> *La cursiva es mía.*

<sup>60</sup> En este artículo, Dewey rebate la idea de que la potencialidad sea “el despliegue de aquello que estaba allí previamente... conectada con un fin *fijo* que el individuo actualiza por su propia esencia” (LW 14:109). Dewey se separa de esta formulación sobre la potencialidad en virtud de las siguientes razones: Primero, porque le interesa mostrar la naturaleza incierta de las transformaciones que acontecen a los individuos, que dependen de elementos tan azarosos como las relaciones circunstanciales entre los individuos y otros objetos, cuya función es la de activar o no ciertas disposiciones que emergen de las interacciones; y, segundo, porque en el modelo aristotélico la potencialidad es fija, su devenir es causal y depende de un ímpetu intrínseco; con esto se afirma que un individuo por su propia naturaleza contiene una potencia que constituye su principio de operación y, aunque Aristóteles deja el espacio abierto para que existan circunstancias intervinientes que impidan dicho desarrollo, en caso de darse, este despliegue es predecible, porque de antemano se conoce su resultado final, que reside en el individuo. Cabe anotar que todas las tesis holísticas que resultan de este planteamiento deweyano implican toda una reformulación biológica de la naturaleza, la cosmología y la lógica.

interacciones”<sup>61</sup> (LW 14:110), la cual se despliega, no desde dentro del individuo, sino más bien, merced a la interacción con otras existencias en un encuentro esporádico y fortuito, del cual emana como resultado dinámico y abierto; por lo tanto, no es causa sino resultante; esta resultante constituye el elemento azaroso, lo indeterminado, la pura contingencia imprevisible, originados por la interacción. Este ignorar el desenvolvimiento de una situación da lugar a lo novedoso entendido como un acontecimiento.<sup>62</sup>

En esta formulación, Dewey fija su atención en el puro acontecimiento que resulta del encuentro de unas circunstancias que fungen como condiciones en una interacción directa con un individuo que puede responder de muchas formas, algunas predecibles y otras impredecibles.

¿De qué depende que se responda de una u otra forma?

---

<sup>61</sup> “...[A] matter of an indefinite range of interactions” (LW 14:110).

<sup>62</sup> En su ensayo *Events and the Future*, Dewey declara su aquiescencia con el enfoque whiteheadiano sobre la noción de *acontecimiento* donde aquel formula el planteamiento de éste de la siguiente manera: Hay muchos tipos de objetos cuyas cualidades características necesitan un mínimo de duración para desplegar sus propiedades” (LW 2:62); a partir de esta noción, define Dewey acontecimiento o evento como “una variación cualitativa de partes con respecto al todo el cual requiere duración para desplegarse” (LW: 62). Esto indica que para que exista un evento debe cumplir dos cosas, que tenga duración y que involucre el cambio. Y, aclara que no es que los objetos existan a través de un sustrato llamado tiempo, ni que éstos sean previos a los eventos. Califica un objeto como un evento donde el tiempo se sucede y constata a través de una serie de transiciones que tienen lugar en él. Luego los objetos-eventos no son idénticos, sino heterogéneos en su cualidad provisional y admiten lo que Dewey llama más adelante una “variación cualitativa” en su darse (LW 2:65). Las implicaciones de esta perspectiva, por ejemplo, tienen que ver con el principio de identidad, el cual se redefine admitiendo la heterogeneidad cualitativa temporal en el mismo objeto, cualidad que sufre transformaciones en virtud de las relaciones. Este planteamiento sobre el acontecimiento tiene una especial relevancia en la filosofía contemporánea, ya que trae toda una connotación ontológica en la que se replantea la inclusión de la incertidumbre como rasgo fundamental de la realidad.

Dewey extrapola esta dinámica al terreno de lo humano y establece que si bien las circunstancias o situaciones conforman de algún modo a un individuo, no lo determinan en su totalidad. Estas condiciones actúan de modos diferentes sobre cada individuo y a la vez provocan respuestas y soluciones diversas; estas respuestas son distintas pues, como se ha dicho, cada individuo tiene un espacio de libertad donde el pensamiento puede definir si opta por una solución habitual o por la búsqueda de nuevas posibilidades. El pensamiento es el que define la respuesta una vez se da el sentido, se analiza e interpreta una situación, lo cual significa que la respuesta tiene el carácter de ser integrada y organizada; ello origina realmente el surgimiento de lo singular e inimitable en los individuos; en esta forma, para Dewey hay una relación estrecha entre el interés activado por “las ocasiones [que] son oportunidades para convertir las situaciones en una historia única”<sup>63</sup> (LW 14:111). Único significa una forma deliberada e intencional de resolver situaciones que incluye elementos sin precedentes y nuevas formas de responder a situaciones; en otras palabras, lo nuevo es ese rasgo creativo como potencialidad en todos los individuos<sup>64</sup>

Para Dewey, el origen de que una respuesta o solución sea genuina reside, como afirma en (LW 14:112), en la naturaleza única y singular de los individuos, por tener la potencialidad de desplegar nuevas formas de resolver la existencia; lo que

---

<sup>63</sup> “*An occasion is an opportunity...to render it as a constituent of an ongoing unique history*” (LW 14: 111).

<sup>64</sup> En este punto vale la pena explicar que según Dewey los individuos humanos pueden elegir actuar automáticamente de acuerdo con ciertas rutinas hasta parecerse a *mecanismos* (Cfr. LW 14:112). Actuar de acuerdo con rutinas significa expresarse de maneras previsibles en virtud de las condiciones y respuestas del pasado. Pero el individuo también puede deliberadamente producir una respuesta novedosa, genuina. Estos rasgos nuevos están presentes y constituyen la naturaleza de la naturaleza (Cfr. LW 14:111).

hace únicos a los individuos es su falta de referente en un contexto familiar conocido o del cual se tenga noticia en el pasado en el cual no existe ni puede buscarse su semejanza.

Este rasgo creativo potencial capacita a los seres humanos para ser forjadores de cambios —por eso le da tanta importancia a la educación como la que posibilita esos espacios. En otras palabras, todo individuo se hace individuo, *sólo* cuando ejerce deliberada y sistemáticamente el potencial de expresión de su propia individualidad en todas las situaciones que se le presentan. Este es el verdadero sentido de la experiencia para Dewey: un intercambio orgánico entre el entorno físico y el individuo humano donde ha habido “lucha y conflicto”<sup>65</sup> (LW 10:47) y se ha resuelto y realizado (*fulfilled*) una situación de una manera fluida, donde su consumación implica la revelación “*disclosure*” de respuestas sin precedentes y conlleva la inclusión de elementos nuevos en un contexto significativo, a lo que Dewey denomina “*closure*”; es decir, cuando la experiencia ya no requiere más aclaraciones ni resoluciones. La experiencia entonces se completa. Eso no significa que al estar completa, la experiencia no aparezca nuevamente. Como la fórmula Dewey, toda experiencia consumada es completa, pero también es susceptible de estar abierta a nuevos desarrollos.

Por último, y como elemento fundamental de este aparte, este artículo constituye un importante referente, porque al mostrar el origen del surgimiento de los

---

<sup>65</sup> “...[S]truggle and conflict” (LW10:47).



rasgos nuevos en la naturaleza, presenta el surgimiento del arte como rasgo emergente y secularizado de la relación experimental con el entorno físico y como resultado del quehacer deliberado de los individuos. Es emergente, porque su potencialidad reside en la interacción entre entorno e individuo, y es secularizado porque, al considerar el arte como “la revelación de la individualidad”<sup>66</sup> (LW 14:113), definida como fuente de todo aquello genuinamente nuevo, sugiere que todo individuo tiene la potencia de desarrollar este rasgo mediante respuestas sin precedentes a las condiciones existentes. Con esto se establece que el arte es la expresión auténtica de cualquiera y todas las individualidades que entienden su potencialidad y la revelan deliberada y conscientemente. En este sentido, la individualidad es la fuente del arte y de todo desarrollo creativo a medida que ésta se va desplegando en el tiempo. Con esta aproximación se redefinen los enfoques tradicionales sobre el arte según los cuales todo arte es una expresión que linda con “lo sublime” o “lo bello”, manifiesto en una obra material como la literatura, una pintura o una escultura.

Estas redefiniciones y nuevas perspectivas respecto del arte se examinarán en el siguiente capítulo, que tendrá por objeto profundizar en la intensidad de la experiencia, cuyo carácter cualitativo se definirá a fin de llevar a cabo la tarea propuesta de mostrar la relación entre teoría y práctica.

---

<sup>66</sup> “...[M]anifestation of individuality” (LW 14:113).

En conclusión, la experiencia es una noción reconstruida que, desestimando el enfoque empirista, es abordada por Dewey desde la perspectiva del movimiento y el cambio, a fin de examinar el sentido de la experiencia de la vida ordinaria donde la corporalidad y la naturaleza orgánica del mundo interactúan; y donde vivir significa entrar en contacto físico directo con el mundo concreto, de manera que en las situaciones temporales emerja el rasgo individual por excelencia en el universo, a saber: la creatividad, que constituye el motivo y la causa de las transformaciones en la naturaleza y del surgimiento de rasgos nuevos desde los cuales se evidencia la naturaleza cambiante y en constante transformación del universo.

## CAPÍTULO 3

### EL LUGAR DE 'LO ESTÉTICO' EN LA EXPERIENCIA:

#### *El despliegue del principio de continuidad y su relación con la cualidad estética*

##### *3.1. Aproximación a 'lo estético' en Dewey*

La propuesta de John Dewey obedece a la necesidad de considerar el aspecto estético dentro de su teoría de la experiencia y no de plantear una teoría estética en sí misma. El texto que trabaja este tema, *Art as Experience* (LW 10) “primariamente tiene que ver con la experiencia como estética y, secundariamente, con elementos propios de discusiones que tienen que ver con estética-expresión, emoción, [imaginación],...etc.” (Zeltner, 1975, 3). Con todo, ello no impide que Dewey sí plantee algunas críticas al ya bien consolidado terreno de la estética, como por ejemplo al tratamiento que ésta hace de “los objetos de arte y [de] lo que es el arte” (Whitehouse, 1978, 152), en los primeros capítulos del texto.

El mismo Dewey afirma en su texto *Experience, Knowledge and Value*, que lo estético en su filosofía tiene relación con su propio concepto de experiencia y no con el establecido concepto de experiencia estética (LW 14:3-90), pues —continúa

en *Art as Experience*— (LW 10) para él las filosofías estéticas son muchas y diversas, y caen en diferentes tipos. Es más, considera que cuando la teoría es contrastada con la experiencia es cuando muestra su mayor debilidad, pues parece que la teoría estuviera hecha de ideas preconcebidas que se imponen a la experiencia; por ello, Dewey pretende mostrar que la experiencia es causa y origen de la teoría, incluida la estética, sólo si se le permite desplegarse en toda su magnitud.

Hay comentaristas que han comprendido a cabalidad la fundamental conexión entre el sistema filosófico de Dewey en general y la estética presentada en *Art as Experience*. Tal es el caso de Charles Gauss, quien considera que este texto constituye “la llave maestra que abre las puertas que comunican las diferentes partes de su sistema” (Gauss, 1960, 127) ,y Thomas Alexander, quien a través de su muy exhaustiva y completa exposición de la *Metafísica de la experiencia* en Dewey, considera que el texto completa un sistema vasto en el cual el aspecto estético constituye un rasgo emergente de la continuidad entre la vida diaria y el arte, puesto que “el arte surge de la vida diaria y se halla arraigado en las dimensiones vitales de la cultura” (Alexander, 1998, 6); y pese a que muestra que lo estético no es exclusivo de los objetos de arte —al afirmar que, cuando Dewey habla de experiencia estética, está ponderando aquellas experiencias que obligan a centrar la atención y a estimular la experiencia infundiéndole “vida”— su análisis sobre este particular es bastante somero.

De hecho, el interés de Dewey “no es [el de] producir una teoría general del arte” (Ryan, 1995, 153), sino enfocarse en el ‘valor’ de las acciones con una dimensión cualitativa que ayuden a que la vida tenga sentido; de manera que el arte bien puede salir de los museos y de las colecciones privadas para hacer parte de la vida diaria, pues “lo ‘estético’ (...) y lo ‘artístico’ existen en la vida diaria” (Ryan, *Ibíd.*, 256).

Este tipo de experiencias pueden evidenciarse en el modo como ocurren en espacios ordinarios; por ejemplo: en la gracia manifiesta por una mujer que atiende y cuida, a sus plantas o a un hijo (LW 10:11) o, tal vez en la forma como “el mecánico inteligente [está] envuelto en su trabajo interesado en hacerlo bien y encuentra satisfacción en su trabajo manual, preocupado por sus materiales y herramientas, está artísticamente comprometido”<sup>1</sup> (LW 10:11). No es que Dewey esté insinuando que los objetos de arte no formen parte de estas categorizaciones, pero por ser éstos los emblemas más evidentes, intenta abordar acontecimientos no tan evidentes para quienes están acostumbrados a estudiar el tema de la estética.

Hay en ese sentido comentaristas como Richard Shusterman, quien entiende lo estético en Dewey como un intento por dar nuevas interpretaciones del arte a fin de que “se realce su rol en el mundo [en el que] el fin último no es el conocimiento, sino la experiencia mejorada” (Shusterman, 1992, viii) y, por supuesto, ha interpretado la propuesta de Dewey tratando de borrar la tan tradicional división

---

<sup>1</sup> “*The intelligent mechanic engaged in his job, interested in doing well and finding satisfaction in his handiwork, caring for his materials and tools with genuine affection, is artistically engaged*” (LW10:11).

entre bellas artes y artes populares poniéndolas en el mismo nivel. Esta propuesta le permite involucrar objetos y expresiones populares como la artesanía, que no se han tenido en cuenta como arte en virtud de su funcionalidad u origen y darles un nuevo tratamiento.

Puede considerarse que este enfoque distrae la atención sobre la teoría de la experiencia con cualidad estética, y termina haciendo pensar que la propuesta de Dewey consiste en replantear la “experiencia estética”, cuando en realidad lo que él hace es considerar todo tipo de experiencia con cualidad estética.

De otro lado, la lectura que de la estética deweyana hacen comentaristas como Ducasse, quien desatiende el verdadero objetivo de su autor cuando de manera maniqueísta —como quiere insinuar en el capítulo 6 de su libro *The Philosophy of Art*— hace un esbozo de la concepción de la naturaleza del arte en Dewey, como alguien que quiere subestimar las “bellas artes”, ponderando a su vez las artes populares con el apelativo de “democráticas”, convirtiendo el arte en un quehacer instrumental (Ducasse, 1929, 84-86); en realidad, lo que hace Dewey es, según Alan Ryan, enfocarse en el aspecto cualitativo, estético, de la experiencia ordinaria y en relación con el instrumentalismo afirma: “Dewey creía que las personas debían pensar de modo distinto sobre las actividades que se realizan por propósitos instrumentales [y] la búsqueda de actividades que satisfagan y sean significativas para la vida [en ese sentido, la pregunta que intenta responder es] cómo y cuándo el mundo tiene sentido y valor para iluminar todo el resto de la vida” (Ryan, 251).

De otro lado, Charles Gauss atiende a la propuesta estética de Dewey desde su visión —ortodoxa— de las artes y de la llamada “experiencia estética”, como si sus formulaciones hicieran parte de un discurso que tradicionalmente ha acontecido con sus reglas y afirmaciones relacionadas con los objetos de arte.

Dewey debe partir de esta interpretación tradicional para ofrecer su perspectiva sobre el tema, pero es bastante claro en *Art as Experience* (LW 10) en que su enfoque va más allá del “arte de museo” entendido tradicionalmente y de las nociones modernas de experiencia estética, de modo que se ubica en la *experiencia ordinaria* de la vida e indaga por los criterios que permiten sobre ésta decir que posee cualidad estética.

Por ello, Dewey debe redefinir términos que tradicionalmente se restringen a un dominio demarcado —tal es el caso de conceptos como “estética”, “arte”, “experiencia estética”— para poder sacarlos de espacios restringidos y ofrecer interpretaciones ampliadas de manera que se conviertan en ideas operativas que funcionen en terrenos distintos de la llamada “expresión artística” o el “arte de museo”.

Es preciso recalcar que, aparte de la estrecha interpretación que de la teoría deweyana de la estética de la experiencia ofrece Ducasse —responsable en gran medida de “la mala lectura que del pragmatismo se ha perpetuado por años” (Alexander, 1998, 18)— los demás comentaristas ofrecen un tratamiento acertado del *aspecto cualitativo* de la experiencia, en cuanto que aquél le otorga su carácter

como tal, así como el reconocimiento de que el criterio estético de toda experiencia, definido por “gracia, proporción, patrón, estructura, armonía” (Gauss, 1960, 129) — a los que se agregaría, como indicara Dewey, creatividad— es coherente con toda la filosofía emergentista de Dewey. Porque, lo distintivamente estético, esto es, la cualidad, no es “algo que esté allí y que de repente descubrimos, [es algo que] debemos al menos ayudar a crear” (Gauss, 1960, 129); algo en lo que debemos participar inteligentemente en su surgimiento. Se trata de todo un proceso que hace posible el salto de un nivel de complejidad a otro.

Sin embargo, Gauss se desvía de la exposición de Dewey para mostrar la relación existente entre la visión deweyana de lo estético y el arte. Insiste en que Dewey distingue entre arte “estético” y “otro arte” (Gauss, 1960, 30); pero si nos atenemos a las definiciones que de arte y estética ofrece Dewey, cualquier hacer intencional, atento y cuidadoso, comienza el proceso de insuflar cualidad a la acción y deviene estético.

Relacionar el enfoque deweyano con las bellas artes constituye una legítima tarea, por cuanto ilumina desde otra perspectiva la interpretación del fenómeno artístico; sin embargo, es preciso aclarar que ninguno de los críticos mencionados ofrece cuidadosas explicaciones acerca del interés deweyano de relacionar *lo estético, el arte y la vida ordinaria*, toda vez que para él la pintura, la poesía, la arquitectura no constituyen una clase especial de arte, sino quehaceres paradigmáticos que manifiestan algunos rasgos particulares y que Dewey considera



se presentan en otras actividades de la vida. En ese sentido, Dewey entiende la producción artística como un modelo general de praxis aplicable a otros modos de experiencia, porque la conducta está gobernada por la inteligencia y ésta es inherentemente “expresiva”, de modo que toda acción inteligente está ya expresando algo. Entonces, desde esta perspectiva, las bellas artes son un ejemplo más de experiencia de este tipo.

El enfoque de Dewey es un enfoque amplio e integral, aplicable a todas las actividades del hombre que detentan el apelativo de *una experiencia* propia del individuo y en relación con la comunidad humana, que incluye “tanto a las artes útiles e industriales [como] el gran arte de vivir democráticamente [porque] cuando la inteligencia es exitosamente aplicada a los problemas sociales, entonces nuestra vida social será una aventura artística con estructura estética, y la ciencia, el arte y la práctica se fundirán”(Gauss, 1960, 131).

Aunque la lectura de la obra de Dewey arroja claridad acerca de que su objetivo fundamental, a la par de sus teorías de la experiencia, estética y religiosa, es el de proponer su ideal democrático, el particular interés de mi trabajo es ubicar en la experiencia las posibilidades y resoluciones que todo ser humano tiene como individuo, sin profundizar en sus teorías política, social o ética como tales. La preocupación central de esta investigación consiste en mostrar la manera como el individuo humano crea, transforma y embellece tanto su ser mismo, como su entorno y sus acciones, de manera que la relación entre teoría y práctica quede limpiamente

explicitada. Dewey se concentra en rebasar esta dicotomía para poder llevar lo estético —y, no menos, lo religioso— a la práctica, mediante la reconstrucción de conceptos que impidan que estética y religión se puedan usar por fuera y como ámbitos excluyentes. Sin embargo, al final del capítulo tres, esta reflexión involucrará una referencia a los aspectos políticos, para dejar en claro, entre otras cosas, que Dewey no es un pensador romántico.

Autores como Michael Simmons consideran que la tendencia a ubicar la estética en el centro del pensamiento deweyano efectivamente deja de lado “la gran narrativa política y social de Dewey [desplazando el centro hacia] una interpretación *privada* de los problemas de los hombres”<sup>2</sup> y dirige la atención a la cualidad de la estética individual de la experiencia. Aun así, en esta Tesis se hace explícita la necesidad de dirigir la atención hacia este aspecto de la individualidad porque, aunque el individuo exista en virtud de su entorno, sus deseos, sus intenciones, sus interpretaciones, su lenguaje son resultado de procesos heredados ajenos a él, y constituyen la fuente de la cual bebe para poder hacer frente a su propia vida. La importancia del individuo radica en el hecho de que de él depende que existan esos saltos cualitativos, causa de los cambios.

En otras palabras, en este capítulo se indaga acerca de cómo es posible pasar de un nivel a otro de complejidad y cuál es el papel que juega el individuo en ese proceso continuo del cual emergen la belleza y la fe.

---

<sup>2</sup> Simmons, Michael. “Certainty, Harmony and the Centering of Dewey’s Aesthetics”. documento en línea disponible en [http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES\\_yearbook/97\\_docs/simmons.html/](http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES_yearbook/97_docs/simmons.html/) consultado el 20 Octubre de 2008.

Este enfoque amplio e integral de lo estético, el arte y la experiencia estética se halla unificado por el principio de continuidad, el cual no es explicado ni mostrado por ninguno de sus críticos, y más bien se da por sentado.

En el presente capítulo se pretende mostrar cómo Dewey —oponiéndose a enfoques que entienden el arte y lo estético como provenientes de un ámbito exógeno al mundo concreto— articula lo estético en un modelo orgánico que cumple con el *principio de continuidad*, según el cual existe una continuidad que se despliega en ascendente complejidad a partir del entorno tanto biológico como social, y en permanente interacción con el hombre hasta culminar en la emergencia de la estética y la religión como rasgos resultantes de esta compleja y enriquecida dinámica.

El principio de continuidad, como se verá más adelante, atraviesa toda la experiencia humana —desde el orden biológico, hasta el orden de lo estético— unificándola. Es, por así decirlo, el hilo conductor que hace posible que de la relación orgánica entre organismo y entorno surjan rasgos de orden estético y religioso.

Asimismo, el principio de continuidad se despliega en cada nivel hasta llegar a originar rasgos cualitativos que determinan un nivel más profundo de la experiencia; estos rasgos cualitativos operan como intensidades de carácter tanto estético como religioso. El despliegue del principio configura el modelo filosófico de Dewey al interior del cual la estética y la religión no son “intrusa[s] desde fuera de la

experiencia”<sup>3</sup> (LW 10:52), sino dos entre un sinnúmero de aspectos que emergen naturalmente de ella.

En consecuencia, varias cuestiones que es preciso resolver salen al paso, a saber: (1) Se debe examinar cómo ocurre el despliegue del principio de continuidad para llegar a esas instancias ‘superiores’ de que habla Dewey; y, una vez resuelto este primer interrogante, (2) habría que definir cuáles son los niveles y qué sentido tienen, para comprender la manera como se articulan y así poder acceder a los ámbitos estético y religioso. (3) Se debe caracterizar con precisión a qué se refiere Dewey cuando habla de cualidad y, más precisamente, de cualidad estética, a fin de (4) examinar la manera como se relaciona lo estético con la experiencia. Por último, habiendo hecho este recorrido, y no perdiendo de vista el propósito inicial de este trabajo, (5) se debe formular de qué manera Dewey deriva, a partir de lo estético, la relación entre lo teórico y lo práctico. Así, es necesario indagar y mostrar que la estética Deweyana no cae en el romanticismo, ni en “el idealismo, por cuanto su propósito no consiste en tratar de establecer formas de belleza a priori o un análisis de la naturaleza del genio” (Spitzer, 1965, 8), sino que se arraiga en el mundo concreto de la acción, donde existe interacción entre individuo y entorno; donde la acción manifiesta cualidades, muchas de ellas conducentes a un planteamiento político. Con todo, debido al desarrollo del planteamiento estético y a sus derivaciones, esta última cuestión se abordará a su medida en el siguiente capítulo.

---

<sup>3</sup> “...[N]o intruder in experience from without” (LW 10:52).

### 3.2. Reconfiguración del sentido 'tradicional' de 'objeto estético', 'arte' y 'experiencia estética'

Si bien el tema del arte y de lo estético es trabajado en varios textos, no hay duda de que su trabajo estético por excelencia es *Art as Experience* (LW 10). En esta obra, Dewey establece directamente formulaciones bastante novedosas para la época, sobre todo cuando en su momento el tema de la estética se empieza a inclinar —y terminará finalmente por imponerse— hacia la filosofía analítica del arte que se erige a comienzos del siglo XX como el programa aceptado y establecido hasta hoy, porque básicamente coincide con el proyecto filosófico moderno, que deriva directamente de la concepción primitiva del arte y opera a partir de distinciones de corte 'fundacionalista' basadas en un 'atomismo lógico', para el que existen hechos independientes lógicamente que conforman el fundamento esencial de la realidad.

Una de las razones por las que logra imponerse este modelo se debe a que, al igual que la concepción moderna, descansa en la separación y oposición de lo espiritual y lo material [o] natural (LW 10:34-35), de tal suerte que establece que todo arte proviene de un ámbito sobrenatural (LW 10:37), sublime y externo al mundo concreto.

Según Dewey, ese planteamiento deriva de la concepción primitiva del arte en la medida en que ambas asignan al rasgo contingente, aleatorio y amenazador de

la naturaleza el atributo de origen del objeto estético; porque mientras la aproximación primitiva tiene en cuenta el rasgo contingente e incierto de la naturaleza concreta, utiliza el arte como medio para contrarrestar el sentimiento que surge de este rasgo atemorizante a través del control en virtud de su acceso a un mundo sobrenatural.

El enfoque que de allí se deriva concibe el arte como una forma de huída que desestima el valor de la experiencia ‘ordinaria’ que se vive en el mundo concreto porque, argumenta Dewey, “la experiencia ordinaria es a menudo contaminada con apatía, fatiga y rutina”<sup>4</sup> (LW 10:264) y, en consecuencia, se pondera el objeto estético en virtud de su origen metafísico, de tal modo que éste adquiere las cualidades de un objeto casi ‘sagrado’ que saca al hombre de su rutina diaria. Este enfoque conduce a pensar que el arte “nos transporta del mundo de la actividad humana al mundo de la exaltación estética [y al ocurrir en otro mundo] no tiene efecto sobre las acciones, ni referente en los asunto prácticos”.<sup>5</sup>

Huelga decir en este punto que Dewey considera que el ‘verdadero origen del Arte’, se halla en la naturaleza incierta y aleatoria del mundo, debido a que estos rasgos crean respuesta y movimiento, de manera que es a la vez fuente de todos los procesos creativos presentes en la naturaleza. Por ende, Dewey propone superar, de un lado, el prejuicio existente acerca de que la ‘vida ordinaria’ es rutinaria y carente

---

<sup>4</sup> “*Ordinary experience is often infected with apathy, lassitude and stereotype* (LW 10:264).

<sup>5</sup> Seiple, David. “Dewey and the Aesthetics of Moral Intelligence”. Documento en línea disponible en <http://www.Seiple.com/dseiple.writings/Dewey/ciss/introduction/htm>. Consultado el 9 de Julio de 2009.

de cualidad y, del otro, borrar el dualismo en torno al objeto estético; porque son precisamente éstos los rasgos del entorno que van a dar forma a su propuesta estética que contempla la experiencia como arte y desmitifica el objeto estético como “obra de arte” y único modo de relación entre el arte y lo religioso.

La proveniencia metafísica del arte legitima su valor y le da un estatus que saca al arte del ámbito de lo prosaico. Sobre este planteamiento vuelve Dewey una y otra vez, para mostrar cómo la separación taxativa de dos mundos —el mundo de las acciones ordinarias y el mundo sobrenatural— conduce a la creencia de que la ‘vida ordinaria’ en sí misma es vacía, carente de valor y sentido, merced a lo rutinario de su acontecer, y que todo sentido y valor le vienen de fuera; de un “ámbito espiritual, eterno y universal [...] inaccesible a los sentidos, encarnado en símbolos, objetos y actos rituales cuya función es la de “intensificar el entusiasmo emocional y acentuar el interés en la ruptura de la rutina”<sup>6</sup> (LW 10:37). La rutina, entonces, enmarca todo acto sin sentido de la vida ‘ordinaria’ en virtud de su cualidad cíclica y repetitiva.

El tratamiento de cierto tipo de objetos y actos ‘especiales’ tiene sus orígenes, según afirma, en celebraciones religiosas que establecen una contraposición entre los acontecimientos sagrados y profanos, donde se valora lo sagrado. Tales celebraciones poseen una estructura que consiste en una serie de pasos ordenados que permiten acceder a una experiencia emocional del mundo; esta serie de técnicas cualifican y ordenan el mundo, y se constituyen como un centro desde el cual el ser

---

<sup>6</sup> *“It intensifies emotional thrill and punctuates the interest that belongs to all break in familiar routine (LW 10:37).*

humano opera. Por consiguiente, el mundo se renueva una vez ha pasado por este tránsito, merced a que la vida ordinaria se preña del significado proveniente de estos rituales, en los que la adquisición de sentido consiste en volver familiar el mundo ‘ordinario’.

Mediante la ritualización, sostiene Dewey, el hombre primitivo se relaciona con el mundo natural cuya naturaleza amenazadora y contingente atemoriza. Los ritos, al operar como espacio de influencia de dicho mundo, permiten mediar y controlar su rasgo indomable. Mientras se realizara un rito se creía que se podía “influir sobre el curso de las cosas (...). Lo sobrenatural es más emocionante que lo natural, lo acostumbrado”<sup>7</sup> (LW 1:70). Observa Dewey que en esa relación primitiva, la de sacralizar los actos mediante distintas ceremonias, está siempre presente el aspecto estético<sup>8</sup> (LW 1:71), precisamente porque esos objetos y actos realizados para acceder al mundo trascendente son realizados con un sentido y adquieren un valor.

Dewey considera que las razones por las cuales estos objetos y rituales ocupan un papel tan preponderante en las culturas llamadas primitivas, no es precisamente porque los primitivos

---

<sup>7</sup> “[E]ndowing them with power to coerce events (...). The supernatural has more thrills than the natural, the customary” (LW 1:70).

<sup>8</sup> Lo estético en Dewey —definido por ahora de manera sucinta y provisional, puesto que se profundizará más adelante— es todo aquello capaz de absorber al hombre, de sumergirlo por completo en un estado de atención tal que olvida momentáneamente el mundo alrededor.



...[S]e contenten con explicaciones científicas deficientes, sino porque los objetos de la imaginación consuman las cosas en el grado y medida en que escapan superabundantemente a la presión de las circunstancias naturales... [y, además, porque...] constituyen... un símbolo... y símbolo es una reflexión, no una descripción... un vehículo directo, una encarnación concreta, una realización vital... El simbolismo así entendido no domina sólo todo el arte y el culto primitivo, sino también la organización social. Ritos, modelos, patrones están todos cargados de una significación que podemos llamar mística, pero que es directa e inmediata para aquellos que los siguen y los celebran... El tótem [por ejemplo] es un centro de conducta cargado de emotividad... No de otra suerte acontece también con el simbolismo descubierto en los sueños... por el análisis psicológico. Tales símbolos no son signos indicativos o intelectuales; son sustitutivos condensados de cosas y acontecimientos reales que encarnan realmente cosas con una significación más directa”<sup>9</sup> (LW 1:71-72).

Esta forma de abordar el mundo de manera estética se presenta como juego, como goce, en directa oposición a la mentalidad del trabajo cuya tarea es la de encontrar regularidades y tomarse las cosas en serio, porque de no ser así pareciera que sobrevendría la muerte. Es el trabajo, por lo tanto, el principio directivo que organiza y regula la vida en porciones y secciones regulares lo que permite construir por contraposición ese espacio lúdico, fuente de todo arte.

Las manifestaciones estéticas en este punto de la historia manifiestan simbólicamente la comprensión de que se vive en un mundo concreto precario. Su función simbólica es de mediación y control entre el miedo que produce un mundo inseguro e impredecible y la seguridad que proporcionan por ser un contacto directo

---

<sup>9</sup> “...[N]ot because savages indulge in defective scientific explanations, but because objects of imagination are consummatory in the degree in which they exuberantly escape from the pressure of natural surroundings (...) symbolism is precisely that the thing which later reflection calls a symbol is not a symbol, but a direct vehicle, a concrete embodiment, a vital incarnation (...) Symbolism in this sense dominates not only all early art and cult but social organization as well. Rites, designs, patterns are all charged with a significance which we may call mystic, but which is immediate and direct to those who have and celebrate them (...) The totem (...) is a center of emotionally charged behavior. It is not otherwise with the symbolism uncovered in dreams (...) by psychological analysis. Such symbols are not indicative or intellectual signs; they are condensed substitutes of actual things and events which embody actual things with more direct and enhanced import...” (LW 1:71-72)

con lo trascendente. Esta seguridad deriva de la posibilidad —aunque sea sólo ilusoria—de controlar el mundo natural concreto. Por eso, al menos en gran parte de la historia del arte, los objetos llamados estéticos constituyen

...[U]n recuerdo conmemorativo del gozo que produce lo acabado cuando se lo encuentra, en medio de un mundo de inquietud, lucha e incertidumbre, en aquello en que, una vez finalizado, no nos entrega a los inseguros azares de lo que está todavía en marcha (...) Esta [seguridad] se compone de puras formas, autosuficientes, encerradas en sí mismas (...) Las formas son ideales y lo ideal es lo racional aprehendido por la razón”<sup>10</sup> (LW 1:77-78).

Dewey opera una profunda transformación de los conceptos *arte*, *estética* y *experiencia estética*, a partir de la supresión obligada de todo fundamento material o metafísico que valide cualquier sistema. En su lugar, considera de vital importancia dirigir la atención a la *relación transaccional entre hombre y entorno* entendidos como una totalidad orgánica donde existe tensión, dado el carácter incierto y contingente del entorno, cuya función es la de desestabilizar el orden de modo que provoque respuestas a sus embates.

Es así como Dewey emprende una crítica a la noción de arte que se ha ido transformando a lo largo de la historia; por ejemplo, arte en el mundo antiguo se relacionaba con una especie de destreza fundada en conocer ciertas reglas que habilitaban a alguien para construir un objeto. En esta definición de arte cabían tanto

---

<sup>10</sup> “...[A] memorial of the joy in what is finished, when it is found amid a world of unrest, struggle and uncertainty, in what, since it is ended, does not commit us to the uncertain hazards of what is still going on (...) It consists of pure forms, self sufficient, self enclosed and self sustaining (...) Forms are ideal, and the ideal is the rational apprehended by reason” (LW 1: 77-78)

las artes denominadas ‘bellas’ en la actualidad, como la artesanía, o los oficios manuales.

En la época moderna, el concepto de arte sufrió una drástica transformación a partir del siglo XV, debido a una cuestión más de índole social que ideológica o filosófica, porque ciertos artistas comenzaron a sentir un “impulso por mejorar su situación” (Tatarkiewicz, 2006, 43). Así fue como se separaron los oficios manuales de las bellas artes —inicialmente llamadas “ingeniosas”— las cuales lograron su completa definición hacia el siglo XVIII, en el que se entendía perteneciente a las bellas artes a cualquier objeto que proviniera de la mente y estuviese dirigida a ésta. Esta demarcación, muy aceptada en este siglo merced a su vena racional y a su poder para representarse la realidad lo más fielmente posible, presenta una similitud con la ciencia que, en palabras de Danto, propendía por una “disminución de la distancia entre representación y realidad” (Danto, 1995, 5), prestando demasiada atención a la materia, a la forma, a la superficie y el gusto. Esta transformación se completa ya en el siglo XIX restringiéndose el término sólo para designar a las artes visuales, cuya meta está definida por dos factores, a saber: la fidelidad óptica y el virtuosismo.

Este panorama que le brinda estatus al arte, opera una transformación a comienzos del siglo XX, debido a varios factores ajenos al arte mismo, como por ejemplo, los contundentes resultados que sobre la noción de realidad se produjeron en las ciencias físicas gracias a la mecánica cuántica, la cual no sólo desestabilizó la

certeza en el modelo newtoniano, sino que abrió la puerta para replantear la relación misma del hombre con la realidad y con el conocimiento.

El nacimiento de otras incertidumbres, como por ejemplo, en el terreno de las matemáticas, con las geometrías no euclidianas y la consecuente pérdida de fundamento de los números naturales. Por otro lado, en el terreno de lo visual, aparece la fotografía, la cual obliga a la redefinición de objeto de arte desde la fidelidad visual o el virtuosismo, pues una máquina cumplía a cabalidad con este objetivo.

A comienzos del siglo XX surge la gran crisis de la estética que salva los obstáculos generando una nueva categoría que se opone a la tradicional “representación mimética” y busca fundar la teoría en una nueva: “la expresión” de los sentimientos privados de un artista. Ello origina la separación entre arte moderno y arte contemporáneo, irrumpiendo este último como un estado de absoluta entropía. “Si de Kooning pinta una mujer a brochazos (...) no es por razones ópticas (...), sino porque los artistas revelan sentimientos de agresividad, anhelo espiritual, y compasión” (Danto, 1995, 18); sin embargo, en este punto surge la pregunta acerca de cómo unificar tanta singularidad subjetiva que crea una inmensa diversidad de percepciones y expresiones.

Este fue el verdadero problema que tuvo que enfrentar la estética como teoría a principios del siglo XX cuando comienzan a aparecer tantos modos de expresión como el fauvismo, el cubismo, el dadaísmo, el arte pop, el arte conceptual, que tiene

su punto máximo en “el paroxismo de los años setenta” (Danto, 1999, 37), y que dejó en claro la inexistencia de un ‘deber ser del arte’, de ‘imperativos *a priori*’ que legitimasen la obra de arte y la existencia de un único criterio o única dimensión que permitiera definirlo.

Cabe anotar que la actitud que asumen las artistas después de los años setenta lleva implícita una fuerte crítica, similar a la de comienzos de siglo, elaborada por Dewey frente al *objeto de arte y al museo* como “santuarios de formas espirituales” (Danto, 1999, 39); esta actitud había sido ya anunciada en *Art as Experience* (LW 10), donde manifiesta su negativa a considerar ‘arte’ sólo a los objetos finales “bellos”; además, acerca de los museos declara que hacen pasar el arte por lo que no es, a saber: un aspecto separado de la vida cotidiana que obedece, según afirma Dewey, a la necesidad de crear un mundo ficticio donde el objeto de belleza es enaltecido y por tanto divorciado de la vida ordinaria, de suerte que merece un lugar ‘especial’ para objetos ‘especiales’.

Dewey entiende esta separación como una necesidad elitista de llevar el arte a esferas metafísicas, que permitan la supervivencia de un quehacer que en su época está adquiriendo mucha fuerza impulsada por el capitalismo, el cual busca la acumulación de objetos que proporcionen estatus social; en este caso, los objetos de arte, por ser raros y costosos, además de ser “insignias de gusto y certificados de cultura”<sup>11</sup> (LW 10:15). Por tal razón, Dewey emprende la tarea de recuperar el

---

<sup>11</sup> “...[S]erve as insignia of taste and certificates of special culture” (LW 10:15).

vínculo del arte con la vida integrándolo a la cotidianidad, de manera que la brecha tan celosamente cuidada sea cerrada y en su lugar se hable de articulación entre vida y arte que permita entender “el valor estético en la riqueza coherente de la experiencia vivida” (Shusterman, 1997, 7), manifiesta en las acciones corrientes.

De otro lado, la modernidad también ha planteado el valor de la belleza como intrínseco al objeto, idea que Dewey va a criticar en *Art as Experience* (LW 10). Igualmente, somete a examen cuidadoso la creencia posmoderna, ya en ciernes en su época —proveniente de las concepciones románticas, especialmente, de Schelling y Schopenhauer— de que la experiencia estética sea una experiencia privada que se hace posible gracias a un ámbito exclusivamente reservado para el sujeto. Noción que, “mediante el giro del gran movimiento estético del siglo XX, logra una enorme importancia cultural y una intensidad casi religiosa” (Shusterman, 2000, 16) que, huelga decir, relega a ‘otras’ estéticas al olvido.

Dewey, ignorando el modo de pensar moderno, hace énfasis, por un lado, en el acontecimiento relacional, esto es, la mutabilidad y la contextualidad, tanto del pensamiento, como de los objetos; y, por el otro, esta aproximación lo conduce a plantear la relación orgánica entre los elementos y la totalidad a la que pertenecen; posición también conocida como holismo u organicismo. Por tal razón, se resiste a aceptar que existan esencias individuales, elementos o conceptos ‘atómicos’ e independientes, puesto que para él la identidad de algo se define en virtud de las interrelaciones con los elementos del todo al que pertenecen.

Según Dewey, la ciencia y el conocimiento han llegado a tal punto que han debido reconocer que la ampliación del saber “depende de la elección de las operaciones realizadas y no de las propiedades de los objetos que se creía eran ciertas, fijas y antecedían todo saber (...) conocemos lo que construimos intencionalmente”<sup>12</sup> (LW 4:148-9). A este respecto, afirma Jim Garrison, Dewey considera que “ignorar el contexto conduce a error [por cuanto] se podría pensar que los objetos son antecedentes y reales y no el resultado de la investigación” (Garrison, 1994, 19).

De lo anterior resulta que, cuando Dewey habla de cualidad, estética y objeto estético, siempre hará referencia al contexto desde donde necesariamente surgen. Entonces, ni el arte, ni la estética son categorías metafísicas, sino un resultado; rasgos cualitativos emergentes de situaciones y experiencias singulares concretas. Por tal razón, en el primer capítulo de *Art as Experience* (LW 10), expone el vínculo existente entre la estética y las actividades y necesidades naturales del organismo humano, y resalta la importancia de dicha unidad orgánica en la emergencia del arte y la estética<sup>13</sup>: “[C]uando los objetos artísticos se separan de las condiciones de

---

<sup>12</sup> “...[D]epends upon choice of operations performed and not upon the properties of objects which were alleged to be so antecedently certain and fixed that all detailed phenomena might be reduced to them (...) We know what we intentionally construct...” (LW 4:148-9).

<sup>13</sup> Ante la pregunta por la belleza, tanto la Antigüedad como la modernidad y la contemporaneidad responden de manera distinta.

En la Antigüedad y la modernidad la respuesta tuvo un carácter metafísico que aludía a formas abstractas y objetivas de las que la mente humana era capaz de percibir la belleza porque podía comprender proporciones y sucesiones ordenadas; la belleza debía ser un correlato, no necesariamente físico de las ideas de orden, simetría y armonía. La naturaleza se manifestaba de acuerdo con estas categorías, por lo tanto la belleza era una de sus leyes.

origen y operación en la experiencia, se construye una pared a su alrededor que vuelve opaca su significación, con la cual se entiende la teoría estética'<sup>14</sup> (LW 10:9). De esta forma, Dewey advierte la necesidad de entender la delicada continuidad que existe entre los eventos del diario vivir y lo que él llama las “formas intensificadas de experiencia”, contrario a lo que tradicionalmente se ha entendido, a saber: que los objetos de arte están separados de un contexto material.

Los siguientes capítulos del libro (LW 10) definen y caracterizan su concepción de estética como parte constitutiva de toda experiencia llevada a cabo de manera consciente y deliberada, y del concepto de arte, el cual se formula desde la relación orgánica entre individuo y entorno. Para llegar a mostrar el rasgo cualitativo de toda experiencia y exponer la cualidad como una intensidad propia de ésta,

---

Los pitagóricos e incluso Platón pensaban la belleza como una cualidad abstracta que se manifestaba en una cosa, un sonido un pensamiento o una costumbre y cuya característica era la realización de la simetría, la proporción, la armonía; este concepto de belleza partía de reconocer como reales las formas abstractas universales que eran modelo de todo lo que aparecía en la naturaleza.

Esta definición se mantuvo durante el Renacimiento y su búsqueda consistió en establecer la consonancia de las formas con ideas abstractas por excelencia como la geometría y la aritmética.

Durante el siglo XVIII el concepto antiguo de belleza se invirtió dando paso a una noción subjetiva de belleza definida desde la irregularidad, la vitalidad y la expresión de las emociones; por contraposición, se atacaba el concepto objetivo de belleza desplazándose hacia la subjetividad, porque era la mente del espectador la que podía percibir lo bello. Hume en *La norma del gusto* afirmaba que la belleza no era ninguna cualidad de las cosas en sí mismas, sino la percepción de una mente particular, en ese sentido, la belleza para cada quien era algo diferente (Hume, 1989, 27).

A comienzos del siglo XIX se radicalizó la noción y pasó a entenderse como una experiencia subjetiva “relativa a una cuestión de convención” (Tatarkiewicz, 2006, 171), de modo que se abandonó la noción objetiva, desplazándose a la *explicación psicológica de la experiencia estética*, cuyo objetivo consistía en establecer un vínculo entre las cosas y la satisfacción estética; esto llevó a la estética a convertirse en una rama de la psicología que pretendía establecer las características comunes a todos los seres humanos cuando se hallaban frente a objetos que provocaban dicha experiencia.

Existen muchas teorías que pretenden explicar la experiencia estética siempre desde la emoción subjetiva que se distancia del intelecto o que, en otros casos, vincula emoción e intelecto.

<sup>14</sup> “When artistic objects are separated from both conditions of origin and operation in experience, a wall is built around them that renders almost opaque their general significance, with which esthetic theory deals” (LW 10:9).



Dewey establece que la cualidad estética de la experiencia no debe confundirse, como se ha dicho, con la noción que surge a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, de la experiencia estética como criterio validador de la obra de arte, entendida como expresión de la subjetividad, que pasa a ser el concepto central de la estética contemporánea.

Alexander Baumgarten funda la disciplina de la *Aesthetica* en 1750; *Aísthesis* significa percepción sensorial, no teoría. Su propuesta entiende la estética como una “ciencia filosófica de la cognición sensorial” que comprende una teoría general del conocimiento sensorial, específicamente. La estética, en este sentido originario, defiende el valor cognitivo de la percepción sensorial precisando su objeto a partir del desarrollo de los sentidos. La formulación de Baumgarten sugiere que en la medida en que los sentidos sean usados en su máxima potencia, el ser humano piensa y vive mejor, porque los sentidos son la conexión con la esfera del mundo concreto. La estética, por lo tanto, es una práctica que implica un ejercicio corporal destinado a conseguir fines útiles. Dewey es gran conocedor de la historia del arte y de los escritos de Baumgarten; por ello, es válido sostener que él plantea la experiencia estética en este sentido originario y no desde los enfoques teóricos que posteriormente van a ser referentes de la teoría estética. Sin embargo, teniendo la estética este origen relacionado con los sentidos y lo corporal, poco a poco, como casi todos los intereses de la filosofía moderna, va alejándose de su sentido originario, aplicado a la vida y la práctica, y se va convirtiendo en una reflexión

racional meramente teórica, precisamente porque el proyecto moderno se ha identificado con la razón.

La contemporaneidad, por oposición al enfoque racional, lleva en sí misma el sello de la estética; sin embargo, su enfoque estético sigue alejado del sentido originario dado por Baumgarten. Shusterman indica al respecto que la modernidad está centrada en hallar discursos fundantes que den cuenta de la totalidad en términos racionales (Shusterman, 1997, 7), en tanto que la estética, al privilegiar la particularidad, huye de lo universal y se concentra en los fenómenos, en la *subjetividad*.

### 3.3 *El entorno como origen de 'lo estético'*

Ahora bien ¿cómo surge lo estético en la experiencia?

En *Art as Experience* (LW 10) evidencia Dewey la separación taxativa que frecuentemente se ha hecho entre los objetos artísticos —los cuales en tal enfoque deben tener su “peculiar y privado reino”<sup>15</sup> (LW 10:26), y han sido caracterizados como “formas de experiencia refinadas e intensificadas”<sup>16</sup>(LW 10:9)— y las condiciones que los hicieron posibles; por consiguiente, la tarea que emprende Dewey es la de corregir, en primer lugar, la interpretación equivocada que se ha hecho del arte al señalar que los objetos de arte tienen su lugar en un ‘remoto

---

<sup>15</sup> “...[P]eculiar and private realm” (LW 10:26).

<sup>16</sup> “...[R]efined and intensified forms of experience” (LW 10:9).

pedestal' (LW 10:11), y provienen de un ámbito 'espiritual' 'esotérico' (LW 10:15) separado de la vida ordinaria, a los cuales corresponde ubicar en espacios igualmente disociados de lo 'ordinario', a saber: el museo y las galerías (LW 10:12); y, en segundo lugar, evidenciar la existencia de una continuidad inquebrantable entre el arte y la experiencia ordinaria, conducente a restaurar dicha continuidad (LW 10:9).

Su exposición tiene por objeto, además, secularizar el arte y lo estético, llevándolos al ámbito de la experiencia ordinaria, para hacer patente que todos los seres humanos tienen acceso a la cualidad estética subyacente a *toda* experiencia.<sup>17</sup> De allí su convicción de que la genialidad sea patrimonio de lo humano (LW 10:65) y no de unos cuantos artistas originales y singulares que se caricaturizan a tal punto que se los caracteriza como individuos extravagantes y excéntricos (LW 10:15) por sus cualidades creativas y habilidades virtuosas para representar mediante objetos, colores y armonías lingüísticas o musicales toda una gama que va desde razonamientos hasta pensamientos y emociones o, tal vez, visiones completamente nuevas acerca del mundo en que viven. Para Dewey, eso no tiene problema alguno; lo que sucede es que se ha hecho de ello un ideal al que sólo pueden acceder ciertos seres dotados de una especie de 'genio' que necesariamente los separa del común de los mortales, que sólo se ocupan de quehaceres 'ordinarios' y jamás podrán siquiera soñar con acceder a tales alturas destinadas solamente a los espíritus elevados.

---

<sup>17</sup> Esto es posible ya que toda experiencia es "intrínsecamente valiosa" y consiste en un proceso guiado por la inteligencia, cuya función es la de "dirigir intencionalmente los acontecimientos a fin de gozarlos y darles significación" (LW 1:269).

El planteamiento que hace respecto a la relación entre obras de arte y experiencia parte de considerar al ser humano como una ‘criatura viviente’ (LW 10:9-25). La connotación de este apelativo dirige la atención a los rasgos particularmente biológicos que constituyen al ser humano. Esos rasgos son compartidos por todas las criaturas vivientes, a saber: la dependencia inquebrantable de un entorno físico que a la vez sustenta y amenaza la vida.

Este aspecto tiene una importancia radical en su enfoque, porque constituye el centro de su teoría de la experiencia que mantiene en una unidad orgánica todo el proceso, desde percibir hasta crear objetos de arte, de suerte que ningún rasgo se halla separado del entorno natural, sino que se constituye como producto de éste.

Dewey deriva de la relación entorno-organismo su particular noción de arte y objeto ‘realmente estético’, y los define como susceptibles de “convertir el azar y la derrota en un final que está por encima y más allá de toda perturbación y vicisitud”<sup>18</sup> (LW 1:77); por esa razón, el arte no surge de un ámbito alejado de la naturaleza, sino como respuesta y proceso que “tiende a hacer del mundo un lugar diferente en dónde vivir”<sup>19</sup> (LW 1:272). De allí que, si el arte es transformación y ésta obedece a un ideal imaginativo no presente, el cual dirige una acción presente, dándole

---

<sup>18</sup> “...[T]urn Hazard and defeat to an issue which is above and beyond trouble and vicissitude” (LW 1:77).

<sup>19</sup> “...[M]aking the world a different place in which to live” (LW :272).

orientación, llenando la actividad de significación,<sup>20</sup> entonces, el arte es obra, es práctica que vincula lo ideal y lo concreto.

El artista es un individuo impulsado naturalmente a experimentar este tipo de proceso y a desplegar su creatividad en la acción transformadora. Pero, entonces, ¿cuál sería el estatus de la poesía, la pintura o la música en este panorama? Éstas serían para Dewey ejemplos adicionales de experiencia cualitativa que sirven para ilustrar paradigmáticamente de qué tipo de experiencia estamos hablando; porque ciertamente las obras de arte constituyen un proceso organizado, creativo, intencional, integrado y transformador, en respuesta al entorno y conducente a la consumación de la expresión individual.

Este tipo de experiencias catalogadas como sublimes son de igual manera el resultado de una interacción con el entorno, dado que existen “factores y fuerzas que favorecen el desarrollo normal de las actividades humanas hacia asuntos de valor artístico”<sup>21</sup> (LW 10:17). El artista, ya sea el jardinero o el poeta, nos dice Dewey, no se separa de su inquebrantable relación con su entorno natural, cuando —con palabras de Keats— declara que el artista “mira el sol, la luna, las estrellas” o cuando dice que “el hombre se abrió camino con el mismo instinto que el halcón [...] ambos quieren una pareja, un nido [pero] el hombre fuma su pipa [y] el halcón se balancea en las nubes [he ahí la única] diferencia” (LW 10:38:39).

---

<sup>20</sup> A esto se refiere Dewey cuando habla de “acción dirigida”. Se dirige desde un ideal imaginativo que va a impulsar toda la acción hacia él.

<sup>21</sup> “...[F]actors and forces that favor the normal development of common human activities into matters of artistic value” (LW 10:17).

Volver humana la naturaleza significa expresar en términos humanos ese aspecto biológico que nos requiere, que nos solicita permanentemente, y que expresamos mediante el “impulso bruto”, o el poema o la canción.

El propósito instintivo tanto del halcón como el del hombre es el mismo; sin embargo, la forma de expresarlo es distinta y distintiva de cada uno. Todo instinto puede llegar a ser impulso expresado, y cuando se expresa de manera reflexionada y armoniosa *es estético*, es poesía, es decir, es sutileza, delicadeza, acciones, palabras colores, que si cumplen con este atributo, tienen “elegancia (...) finura”; en otras palabras: Belleza.

### 3.4. *¿Cómo opera el ‘Principio de Continuidad’?*

Una vez restablecido el vínculo entre obras de arte y eventos ordinarios, Dewey extrae como corolario que toda obra de arte<sup>23</sup> es una forma particular de ser de la experiencia, susceptible de ser vivida por cualquier ser humano ya que todos tienen la disposición o condiciones para llevar a cabo este tipo de experiencia gratificante y significativa en todos los ámbitos de la existencia, sin restricción

---

<sup>23</sup> Dewey establece una diferencia radical entre objetos de arte y obras de arte. Los objetos de arte son definidos como resultados finales, cosas terminadas y disociadas de las acciones que se requieren para llevarlos a cabo y tienen la característica de convertirse en “distracciones pasivas” (LW 1:272). En tanto que las obras de arte son actividad práctica, que tienen la cualidad de ser creaciones inteligentes y dirigidas en cada momento; son eventos y no cosas, y presentan cualidad, la cual se intensifica en virtud de la importancia que adquieren dichas actividades. Estas actividades generan procesos que hacen posibles fines y son cualitativas en todo momento (LW 10:33). Esto último implica que cuando se está inmerso en tal actividad se está completamente consciente (EW 1:14-138), donde ser consciente significa “atestiguar algo de uno mismo” en un proceso de presencia constante.

alguna de clase, color u otra diferencia creada particularmente para sugerir que hay quienes sí pueden hacerlo y quienes no. Esta democratización del arte y la estética es la idea que subyace a su pretendida unificación de la experiencia ordinaria y las obras de arte.

En esa medida, toda actividad prosaica es susceptible de convertirse en experiencia<sup>24</sup> y alcanzar una ‘intensidad’ que involucra totalmente al que actúa en esa acción y sólo en ella, que se evidencia en una especie de fascinación que logra mantener al que actúa completamente absorto “en cuerpo y alma (...) [como por ejemplo] el deleite del ama de casa que se ocupa de sus plantas”<sup>25</sup> (LW 10:11). Este tipo de acción prosaica deviene arte gracias a su atributo de involucrar de tal manera al individuo que engendra “fascinación y satisfacción”<sup>26</sup> (LW 10:12), pero a la vez no se encuentra alejada de los objetos y lugares de la experiencia ordinaria.

---

<sup>24</sup> Para explicar la diferencia entre una actividad cualquiera y *una* experiencia, Dewey expone las condiciones de posibilidad que permiten caracterizar esta última como un evento con un principio y un fin bien definidos en el flujo de lo que llamamos ‘vida’ de suerte que se puede diferenciar un “movimiento rítmico particular, cada uno con su irreplicable cualidad que permea la experiencia en su totalidad” (LW 10:43). Una experiencia se califica como tal (LW 10:43-48) cuando: (a) Es resultado de la interacción entre la ‘criatura viviente’ y el entorno en el que vive. (b) Tiene un efecto importante en la vida y se recuerda particularmente. Nótese que tal experiencia no es necesariamente ‘deseable’ para el que la vive, ni beneficiosa para el mundo, puede ser la experiencia de un terremoto, o la de un tirano llegando al poder. Pero debe cumplir con (c) No tener “interrupciones, ni ensambles, ni puntos muertos” (LW 10:43), sino ser un fluir continuo de “pausas, descansos, que acentúan y definen la cualidad del movimiento” (LW 10:45). (d) Además, una experiencia tiene una unidad que viene dada por la cualidad que penetra toda la experiencia a pesar de las variaciones de sus partes constitutivas” (LW 10:44). Dicha unidad es una especie de ‘tono’ que determina la experiencia como totalidad y es además la que le da nombre a “*esa* tormenta, *esa* ruptura” (LW 10:44). (e) Por último, *una* experiencia es un todo estructurado, porque no se trata sólo de *hacer* y *padeecer* los efectos de la acción alternadamente, sino que siempre está mediando la comprensión para ampliar la significación de la acción (LW 10:51).

<sup>25</sup> “...[I]n body and soul (...) the delight of the housewife tending her plants” (LW 10:11).

<sup>26</sup> “...[F]ascination and satisfaction” (LW 10:12).

Ahora bien, lo anterior no está indicando que Dewey trate de elevar toda experiencia al nivel de lo estético, sino que trata de hallar la cualidad estética en todas las acciones, habida cuenta de que, para él, una acción es la transformación inteligente del mundo natural en un mundo humano (EW 5:115). Por eso, al estar conformada la experiencia por los eventos ordinarios de la vida, la fuente de toda obra de arte habrá de buscarse precisamente en esos eventos que despiertan el interés (LW 10:10) en la vida ordinaria.

Es precisamente el carácter ‘ordinario’ de los eventos como fuente del arte, lo que llama la atención de Dewey; de allí que pretenda “remover las [artificiosas] separaciones entre (...) estética y religión, estética y ciencia, estética y artesanía” (Burnett, 1989, 51), y plantea la estética como un aspecto constitutivo de la experiencia en el que ambas instancias se relacionan en el hacer ‘ordinario’.

Para explicitar esta continuidad entre acontecimientos ordinarios, es decir, “experiencia normal”<sup>27</sup> (LW 10:19) y estética, es importante hacer énfasis en la noción capital de Dewey, a saber: el “principio de continuidad”, de alguna manera pasado por alto por la mayor parte de comentaristas, que al no explicitarlo suficientemente, dificultan la comprensión de su proyecto. Por esta razón se expone aquí el modo como acontece dicho principio y en qué momentos surgen los órdenes de nivel superior.

---

<sup>27</sup> “[N]ormal experience” (LW 10:19).



El aspecto central de este proceso es la relación organismo-entorno, porque es el interés de Dewey presentarla como una relación orgánica e inquebrantable por una parte, y como origen de la inteligencia, la estética y la religión, por otra. Designa esta perspectiva como ‘el punto de vista biológico’ en (MW 2:41), cuya finalidad es mostrar las relaciones e interconexiones entre procesos vitales y procesos llamados mentales o espirituales, con lo cual se establece que todo lo mental y espiritual tiene una conexión necesaria con los aspectos más prosaicos de la existencia humana traducidos en acciones concretas conducentes a preservar la vida. Esta es su perspectiva cuando afirma: “La mente, sea lo que sea, es al menos un órgano de servicio para el control del entorno en relación con los fines de los procesos de la vida”<sup>28</sup> (MW 2:41).

Entonces, con el fin de exponer detalladamente la manera como surgen estos rasgos, se presenta dicho principio así: (1) El entorno y el organismo se asocian en una unidad orgánica; la vida en su sentido más orgánico se sostiene gracias a esa relación de transacción e intercambio con el entorno, del cual provienen “todos los peligros” y la satisfacción de todas las necesidades, las cuales son descritas como las causas del desequilibrio con el entorno, porque crean sensaciones de carencia, privación y dificultad, las cuales a su vez generan *emoción*,<sup>29</sup> perturbación e

---

<sup>28</sup> “...[M]ind, whatever it may be, is at least an organ of service for the control of environment in relation to the ends of the life process” (MW 2:41).

<sup>29</sup> La teoría de la emoción es trabajada en *Art as Experience* (LW 10), texto en el que aparece vinculada con todo el proceso creativo y expresivo; también, en su texto *Theory of Emotion* que aparece en (EW 4:152-188). Además, es tratada por algunos comentaristas como Thomas Alexander en el capítulo quinto de su *John Dewey’s Theory of Art, Experience and Nature. The Horizons of*

inestabilidad. Si el evento es deseado, la emoción será la calma, pero si no lo es, surgirá una especie de inquietud, de tensión que anuncia una fase de reajuste —y choca contra el hábito que vuelve estable la vida— (LW 10:48). Esta inquietud activa el impulso natural de resolución de la situación e inicia el proceso de expansión “hacia fuera en busca de cosas que la lleven a término”<sup>30</sup> (LW 10:73). En esta forma, (2) se pasa a un segundo momento en el que se provoca la activación de la inteligencia mediante la reflexión, a fin de *comprender*<sup>31</sup> el conflicto e incorporar

---

*Feeling*, y P. G. Whitehouse en su artículo “The Meaning of ‘Emotion’ in Dewey’s Art as Experience”.

Se trata de dos versiones complementarias con respecto a las emociones, las cuales se definen no como eventos psíquicos privados, sino como eventos generados en el individuo como reacciones a las situaciones a partir de las interpelaciones del entorno; por ello “no son privadas” (LW 10:48), pertenecen al individuo de tal manera que resultan de “eventos... que son deseados o rechazados” (LW 10:49). Dewey distingue claramente entre una emoción y un impulso reflejo, el cual es un estallido o brote automático como por ejemplo “saltar espontáneamente cuando nos asustamos” (LW 10:49) en tanto que, según él, para que un acto tenga el componente emocional debe existir un objeto que origine una suerte de tensión que deba ser resuelta; por eso, cuando habla de emociones, Dewey no se refiere a estados internos subjetivos; se refiere a ellas como “conectadas a eventos y objetos en sus movimientos (...) incluso aquella sin objeto exige algo más allá de ella a lo cual asirse” (LW 10:48). Un reflejo se convierte en emoción cuando entra el pensamiento en juego, es decir, “cuando se piensa que existe un objeto amenazador del que se debe escapar o con el que se debe lidiar (...) la emoción es la fuerza que desencadena y consolida toda la experiencia” (LW10:49), pues se convierte en el ‘tono’ mismo de la cualidad que impregna.

<sup>30</sup> “*It reaches out tentacles for that which it cognate, for things which feed it and carry it to completion*” (LW 10:73).

<sup>31</sup> Conviene aclarar que, según Dewey, es la comprensión y no la intensidad la que otorga el significado a toda experiencia, pues la función de la comprensión es la de convertir lo que no se comprende en algo familiar (LW 10:51). “Lo que no comprendemos se caracteriza por sus contornos confusos (...) [por su vaguedad y fluctuación]” (MW 6:275); ello es entendido por Dewey como un *problema* cuyas características son las de ‘asombrar y desafiar’ (LW 8:120). Se comprende, en cambio, cuando se ha logrado dar significación a un acontecimiento u objeto y ello implica, en primer lugar, darle “definición (...), consistencia (...), coherencia (...), estabilidad” (MW 6:275). Y en segundo lugar, implica volverlo familiar; es decir, incluirlo dentro de un conjunto de cosas o eventos que conforman un relato. Según afirma Thomas Alexander: “la teoría de la significación de Dewey es un vínculo vital que conecta su estética con su filosofía de la experiencia (...) [La significación es] una nueva manera de existencia que no puede reducirse a unidades de actos biológicos” (Alexander, 1987, 119-20); en ese sentido constituye un nivel superior al de la mera interacción entre organismo y entorno.

Por ello, cuando se comprende, se significa, pero este proceso no es en principio cognitivo, porque si lo fuera, comprender consistiría en acceder a unos significados ya hechos (*ready made*), comprender

significados antes inexistentes y emprender la búsqueda de la solución. Esto deriva en (3) una tercera etapa en la que, a partir del reacomodamiento e inclusión de nuevos significados en el contexto existente, se procede a *imaginar*<sup>32</sup> maneras de resolver el problema; una vez se ha “imaginado la solución más adecuada, se procede a (4) convertir dicha imaginación en un acto concreto, que *expresa*<sup>33</sup> en la

---

debe ser entendido como un proceso de adecuación contextual y social; en primer lugar, porque la comprensión de significados ocurre con la mediación del lenguaje —y el lenguaje constituye una herencia social, y también una función natural de la asociación humana que permite dar sentido y significación a cosas y acontecimientos— que constituye, por así decirlo, un contexto de significación (de hecho esto se puede explicar cuando nos enfrentamos con una palabra en un idioma distinto al propio, si no existe un contexto con el cual relacionarla, la palabra no tendrá sentido); en segundo lugar, en *How We Think*, Dewey sostiene que las comprensiones son relacionales, esto es, comprender el significado de algo consiste en considerar las relaciones de ese algo con otras cosas y ver cómo opera, cómo funciona, cómo se establecen consecuencias de dichas relaciones (MW 6: 271-286).

Hasta aquí es posible mostrar por qué Dewey considera que pensar no constituye una actividad espontánea, sino el resultado natural de la existencia de un problema concreto (LW 8:123).

<sup>32</sup> La imaginación usada en el sentido habitual constituye tanto una facultad o poder abstracto, como un ejercicio propio de artistas; pero en la concepción deweyana señala anticipación y posibilidad futura. Sin embargo, no es un ‘ideal’ —porque el ideal tiene la característica de ser una meta remota que invita a la quietud de la acción, y en su lugar constituye un goce mental que se ubica en un ámbito inalcanzable y opera como “analgésico para mitigar la sensación de una miseria que a pesar de todo perdura” (MW 14:187)— que crea una distancia entre la realidad presente y la meta futura, privando de sentido y “satisfacción válida y significativa” (MW 14:187) al presente y ponderando lo utópicamente inexistente. La imaginación, en cambio, ocupa un lugar primordial en la concepción general de lo estético y lo religioso en Dewey, en cuanto “es un rasgo esencial de la inteligencia arraigada al entorno” (Alexander, 1993, 371), porque en el proceso de resolución de una situación problemática, despliega las posibilidades y “nos indica el camino hacia la mejor [y] explora nuevas relaciones y nuevas vías para la actividad” (LW 10:274 y 350). La característica esencial de la imaginación es la de ir más allá de las condiciones del entorno inmediato y actuar como motivadora de la acción por tener “el poder de movernos” (LW 9:30). Thomas Alexander entiende la imaginación según Dewey como “una extensión del entorno al cual respondemos” (Alexander 1993, 387) y la define como “la capacidad de comprender lo actual a la luz de lo posible” (*Ibid.*, 371); en la medida en que la imaginación se arraiga en los eventos concretos, constituye una exploración creativa de posibilidades no presentes y en esa medida es un ensayo, ‘*rehearsal*’ —como cuando los actores ensayan una obra antes de su presentación— que hace posible experimentar varios cursos de acción que derivan en la acción propiamente dicha.

A propósito de la imaginación, en relación con la moral, ver la muy comprensiva y explicativa versión de Steven Fesmire titulada *Moral Imagination. Pragmatism in Ethics*, publicada por Indiana University Press, Bloomington, 2003.

<sup>33</sup> Dewey distingue ‘lo expresivo’ de ‘la expresión’ y del primero afirma que los seres humanos estamos en permanente expresividad, aunque no nos demos cuenta de ello y lo ejemplifica diciendo que cuando un bebé llora, dicho acto es expresivo porque descarga directa e inmediatamente su

acción, todo un proceso orgánico y total que incluye todos los elementos antes mencionados; y, por último, (5) el objetivo de dicho proceso es *transformar*<sup>34</sup> la situación que inicialmente originó el desequilibrio en una situación armoniosa y estable que, sobra decirlo, no es la misma situación del comienzo, sino una situación enriquecida por el estado de discrepancia y resistencia que se ha superado exitosamente (LW 10:19).

Todo este proceso implica una continuidad ‘expansiva’ que se origina en las transacciones entre entorno y organismo, y se despliega hasta alcanzar cualidades estéticas generadoras de nuevos aspectos que, como resultados de la inteligencia y la

---

inquietud en una acción y descargar para Dewey consiste simplemente en “liberar, dejar salir” (LW 10:64-87).

‘La expresión’ a su turno, se ha entendido desde la división entre sujeto-objeto, interior-exterior, como un “puro flujo de emociones [que incorporado a un ‘objeto expresivo’ es] esencialmente la externalización de lo interno” (Granger, 2003, 47); es decir, el tránsito de un sentimiento íntimo hacia afuera mediante una acción mecánica, o como una respuesta interna a una condición física (EW 4:157). Para profundizar en las concepciones tradicionales sobre la idea de expresión, conviene consultar el excelente resumen de Thomas Alexander donde sostiene que —como igualmente lo hace Danto en su ensayo “El Final del Arte (1995, 17-20)— el paso de la representación a la expresión “se debe a los románticos, para quienes “la experiencia era el producto creativo de una actividad del yo [trascendente]” (Alexander, 1987,215), y este yo definido como un “poder creativo el cual se conoce a sí mismo sólo a través de sus creaciones [y el artista] a través del genio o la inspiración accede al ámbito del espíritu” (Alexander, 1987, 215), lo cual deriva en la externalización de dicha emoción.

Contrapuesto al enfoque romántico, Dewey sostiene que la expresión consiste en “permanecer, desarrollar y trabajar hasta su conclusión” (LW 10:67-68) un impulso inicial a través de un medio. En este sentido, la expresión ha sido mediada por la comprensión y comunica una intención (LW 10:67). Por consiguiente, la expresión ocurre cuando una emoción originaria e impulsiva se canaliza y transforma “a través de un medio socialmente disponible (...) y abierto a interpretación” (Alexander, 1987, 219), con el fin de desarrollar y resolver un problema. La definición más precisa de expresión es la que aparece en (EW 10:67), como el resultado de haber convertido, mediante la reflexión y la significación, un impulso —energía instintiva— en un acto creativo.

El tema de la expresión es trabajado en detalle por Thomas Alexander (1987), Alan Ryan (1995) y Robert Westbrook (1991).

<sup>34</sup> El rasgo transformador de la experiencia constituye un último nivel en el proceso y se relaciona con la concepción religiosa de Dewey, que será tratada en el siguiente capítulo.

imaginación, se expresan en acciones novedosas, transformadoras, cuya finalidad es favorecer la adaptación recíproca (LW 10:50).

### 3.5. Caracterización de la 'Cualidad'<sup>35</sup>

Cuando Dewey habla de cualidad no está planteándola ni como accidente, ni como propiedad, ni como una esencia fundante de su modelo de 'mundo'. En su texto *Qualitative Thought*, (LW5), explica que la cualidad ha sido entendida por la ciencia y la epistemología como una propiedad 'externa' de los objetos que, gracias a su carácter 'sensible' (LW 10:36), es percibida por los sujetos a través de su aparato perceptual. Esta percepción subjetiva, sostiene en *Experience and Nature*, constituye un ámbito psíquico y privado concerniente exclusivamente a un "estado de conciencia" (LW 1:75), que reside en la subjetividad del yo, razón por la cual se puede desestimar en un proceso cognitivo dado que las cualidades no manifiestan rasgos objetivos y universales.

Dicho sea de paso, Dewey considera que esta aproximación cognitiva del mundo no es el único modo de experiencia (LW 1:75), en el que conocer consiste en "notar cognitivamente el objeto real mediante la conciencia encapsulada" (Calore, 1995, 180), la cual da cuenta sólo de la superficie (LW 10:36). Existen, por el contrario, otros modos de experiencia no necesariamente cognitivos que acceden a la

---

<sup>35</sup> Los principales textos en los cuales Dewey trabaja la noción de cualidad son: *Experience and Nature* (LW 1),... *Qualitative Thought* (LW 5:243-262), *Art as Experience* (LW 10),. *Introduction to Essays in Experimental Logic* (MW 10: 320-365) y "Peirce's Theory of Quality" (LW 11).

naturaleza de manera directa, en los cuales el ser humano deja de ser un sujeto epistémico para convertirse en un sujeto de experiencia, modos en los que a veces es agente y a veces paciente —cuando entra en el flujo de los acontecimientos en virtud de sus propias acciones— de tal manera que la noción de conocimiento debe cambiar (LW 1:27-31) para ser entendida como una función que vincula organismo y entorno; como una forma de transacción recíproca a través de la cual el organismo logra una integración y transformación de y con el entorno contextual.

Ahora bien, ¿Cómo caracteriza Dewey la cualidad y cuál es la relación de ésta con el arte, la estética y la experiencia estética? Pues bien, se dijo que, el sentido de cualidad en Dewey se define no desde las cualidades entendidas como propiedades de las cosas. Su definición se separa de las concepciones tradicionales y se introduce en el terreno de la experiencia ordinaria, precisamente porque quiere emplear este sentido para conectar dicha experiencia con la noción de arte y la de experiencia como estética. Ahora bien, para despejar y caracterizar la cualidad en su precisa connotación, y evitar entenderla como una cuestión “privada” o subjetiva, Dewey acude en primera instancia a la forma tradicional de entender el término. Su interés capital radica en presentar la cualidad no como un atributo de algún objeto, sino como un rasgo esencial de la interacción organismo-entorno a través de la experiencia. Sostiene que toda experiencia es cualitativa, de modo que, tanto en *Experience and Nature* como en *Art as Experience*, pone en evidencia el surgimiento de rasgos cualitativos a partir de situaciones naturales en cuyo despliegue se va

manifestando un tipo de “intensidad” que define “esa” y no otra experiencia. Esta singularidad otorga una “unidad orgánica” y que caracteriza “penetrando” (*pervasive quality*), la totalidad de la experiencia.

Al tener su origen en situaciones singulares, se despliega de modo igualmente singular; singularidad que es percibida por el individuo en toda su magnitud. Dewey sostiene que estar abierto a percibir y reconocer esta cualidad constituye una habilidad especial, que en la medida en que es practicada va convirtiéndose en un “arte”.

Se ha dicho ya que la interacción orgánica entre individuo y entorno en una situación concreta puede originar una experiencia, la cual constituye la oportunidad que todo ser humano tiene de desplegar su individualidad mediante acciones genuinas, también entendidas como creatividad. La cualidad viene a complementar esta circunstancia, agregando estructura e intensidad al “tono” del que se había hablado en el capítulo anterior.

No obstante, Dewey establece una distinción taxativa entre una experiencia genuina y una ordinaria, siendo caracterizada esta última por “la distracción y la dispersión”<sup>36</sup> (LW 10:42); el resultado de este tipo de experiencias es la actividad rutinaria y mecánica desprovista de propósito que deriva en una especie de “sopor adormecido de un sueño apático y una vida desprovista de propósito”<sup>37</sup> (EW 1:90). Este tipo de experiencia es fragmentaria, descuidada y sin sentido, pero, como afirma

---

<sup>36</sup> “...[D]istracti<sup>o</sup>n and dispersi<sup>o</sup>n” (LW 10:42).

<sup>37</sup> “...[D]rowsy torpor, from listless dreaming, from an empty and purposless life” (EW 1:90).

en *Introduction to Essays in Experimental Logic*, aun cuando la experiencia sea de este tipo, existe lo que él llama *cualidad*, porque toda experiencia humana tiene cualidad, pero no toda cualidad es igual (MW 10:320-365). La cualidad define el “tono” de toda experiencia circunscrita en una situación singular aunada a aquello que la *motiva*.<sup>38</sup> El tono entonces es definido por estos dos elementos.

Por el contrario, cuando una experiencia se ha constituido como tal, es decir, cuando ha tenido un comienzo y un final, su resultado es “la plenitud”<sup>39</sup>. Este es el tipo de cualidad que designa Dewey como estética, y es aquella que propiamente cualifica *una* experiencia —vale decir, una vivencia completa, motivada, estructurada, con significación.

Ahora bien, existe un sentimiento relacionado con las situaciones, por ejemplo: insatisfacción, el dolor, la plenitud, pero su origen no es psíquico y privado, sino es la situación específica que lo hace aparecer, así: la presencia inmediata de la

---

<sup>38</sup> El concepto de motivación o interés es de particular importancia en la filosofía deweyana, especialmente en su propuesta pedagógica. Esta noción es definida como una función cuya particularidad es la de “iniciar una actividad y culminarla consistente y continuamente”, y tiene una estrecha conexión con propósitos presentes, y por ello incide en la manera como el individuo se concentra y está absorto cuando está motivado, de modo que el interés contribuye a la cualificación de las experiencias (MW 9:133). En otro lugar, explica el concepto de motivación con el ejemplo de alguien que toma agua con la motivación de calmar la sed y otra persona que también toma agua con el interés principal de saber lo que el agua es. En el primer caso, “la percepción del agua es un mero incidente”, en cambio en el segundo caso la percepción del agua es la motivación fundamental. Por lo tanto, la misma experiencia de tomar agua se torna distinta en virtud del interés que la motiva y por ende cambia la cualidad de dicha experiencia (MW 10:320).

<sup>39</sup> El término plenitud en este contexto indica un estado en el que se ha logrado equilibrar y armonizar una situación que inició siendo problemática, pero ha pasado a ser controlada. Armonía y equilibrio hacen alusión a la restauración del orden, que no constituye un ideal sino un ‘proceso activo’, resultado y causa de la tensión entre seguridad y precariedad (LW 10:20). Vale la pena aclarar que la seguridad y la precariedad constituyen formas de relación entre el individuo y el entorno en las que, en la medida en que haya equilibrio se experimenta seguridad, y cuando haya desequilibrio debido a un inconveniente u obstáculo, se genera tensión.



situación cualitativa en su totalidad única (LW 12:74) hace emerger un sentir especial de esa situación que no depende sólo del individuo. Con ello, indica Dewey que la cualidad “brota” de una situación transaccional específica que la hace “individual, indivisible e induplicable”<sup>40</sup> (LW 12:74) y el sentir o la emoción es resultado de esa dinámica coordinada de manera orgánica, porque “el mundo en el que vivimos, aquel en el que luchamos, tenemos éxito y somos vencidos es predominantemente un mundo cualitativo”<sup>41</sup> (LW 5:243). Aunque Dewey aclara en (LW 12:75) que la cualidad también puede surgir de situaciones problemáticas cuya resultante sería la perplejidad, la incoherencia, el sufrimiento, la confusión, si la situación implica equilibrio, resolución y armonía, entonces el resultado es la plenitud. A Dewey le interesa, como se ha insistido, explorar este tipo de experiencias con estos rasgos en que la cualidad constituye el ejercicio paulatino de la plenitud que se despliega atravesando (*pervasiveness*) la experiencia de principio a fin, a pesar de las variaciones de sus partes constitutivas (LW 12:74); por ello, la cualidad constituye el “tono” que hace singular una experiencia.

De esta forma, al tener su propia cualidad, toda situación es definida como cualitativa, no obstante haya situaciones y respuestas de los individuos que se conjugan de tal manera que conforman una experiencia cuyo “tono” o “temperamento” sea la plenitud. Esta experiencia es una experiencia genuina y consumada, a la cual Dewey le va a dar el nombre de *cualidad estética*.

---

<sup>40</sup> “...[A]n individual situation, indivisible an unduplicable” (LW 12:74) .

<sup>41</sup> “The world in which we immediately live, that in which we strive, succeed, and are defeated is preeminently a qualitative world” (LW 5:243).

### 3.6. *La cualidad estética de la experiencia*

Concentrarse ahora en esta cualidad estética de la experiencia, supone tener en cuenta que “(...) es un rasgo emergente del aspecto cualitativo general de las situaciones” (Alexander, 1987, 104). Pero, dado que más adelante se abordará con más detenimiento el tema, por ahora bastará con aclarar que lo estético es definido por Dewey como una totalidad significativa y genuina resultante de una actividad creativa en una experiencia definida.

La cualidad estética de la experiencia no es un objeto, una especialidad estática; es una dinámica de interacción de elementos que, originados en la perturbación y la tensión, se despliegan mediados por una intensidad emocional, hasta llegar a un tipo de amplitud, de entendimiento con el entorno, de equilibrio, es decir: de satisfacción (*‘fulfillment’*). Cada uno en su momento constituye una parte del proceso que en última instancia define los rasgos de una experiencia con cualidad estética.

Todas estas condiciones están arraigadas en la misma naturaleza, que constituye el origen de nuestros ritmos biológicos los cuales reflejan el ritmo del arte (LW 10:156). Lo estético constituye por tanto, esa cualidad “*pervasive*” que penetra la experiencia, siempre y cuando se entienda lo estético como lo define Dewey, esos momentos de satisfacción y armonía que vienen después de la perturbación (LW

10:23), y que se logran cuando se está tan completa e intensamente inmerso que se está activo a través de la totalidad del ser totalmente presente que resulta en una “vitalidad realizada”<sup>42</sup> (LW 10:25).

En este sentido, el criterio para afirmar la experiencia como “arte” radica en sus rasgos creativo, transformador e imaginativo. De otro lado, los criterios para llamar a una experiencia “estética” se encuentran en sus cualidades de significación, orden, ritmo y estructura, en la medida en que para Dewey “lo estético” es un rasgo cualitativo naturalmente emergente de las situaciones orgánicas que interpelan al ser humano y que logran unificar la experiencia ordinaria con la experiencia estética de manera orgánica. Por eso, según el autor en cuestión, lo estético no se encuentra en un objeto, sino en la experiencia como “obra de arte” que define como actividad práctica con una cualidad (LW 10:33). De allí que sea válido afirmar que una experiencia es un arte en ciernes y germen de toda estética (LW 10:25), porque así se está haciendo evidente la relación y emergencia del arte como rasgo de orden superior de las transacciones entre organismo y entorno de las que surge.

Esta conclusión conduce al planteamiento deweyano de que existe, efectivamente, una continuidad (LW 10:34); pues, al ser el arte una acción cualitativa resultado de la comprensión, está indicando que es tanto en el arte como objeto estético, como en el arte como acción, donde se vinculan “lo material y lo ideal”<sup>43</sup> (LW 10:36).

---

<sup>42</sup> “...[H]eighted vitality” (LW 10:25).

<sup>43</sup> “...[T]he material and the ideal” (LW 10:36).

Es interesante mencionar en este punto que para Dewey lo artístico y lo estético constituyen dos momentos coexistentes de un mismo proceso de creación — contrario a la versión habitual que los concibe como dos instancias separadas, pues lo artístico hace referencia al creador, a una fase de acción hábil que involucra al cuerpo en acción sobre algún material; mientras que lo estético hace referencia al espectador<sup>44</sup>, es decir a experiencias de “apreciación, percepción y goce del producto final”<sup>45</sup> (LW 10:53)— porque en la experiencia, descrita en páginas anteriores, tiene lugar ese proceso simultáneo de creación y disfrute en el que el creador crea y a la vez goza de su creación; ésta es una experiencia “a la vez artística y estética” (LW 10:56).

En ese sentido, la acción constituye la mediación básica a través de la cual el mundo de la naturaleza se vuelve humano, porque la acción transforma el mundo, y el arte, subraya Dewey, es *todo* aquello construido, inventado o creado para hacer posible el control de ciertos elementos del entorno a fin de transformarlo para su beneficio, ya que *los humanos son artesanos del mundo*. Las herramientas por medio de las cuales se transforma el mundo son el lenguaje, la inteligencia, la imaginación y la creatividad.

---

<sup>44</sup> El espectador adquiere un sentido distinto al tan criticado por Dewey, que concibe la experiencia como una categoría epistemológica en la que el sujeto es un contemplador pasivo de un mundo-objeto que se presenta ante él. El espectador, para Dewey, tiene más bien un carácter práctico, porque concibe al ser humano como creador y transformador de su entorno, en una experiencia en la que surge la cualidad estética de disfrute del hacer inherente a todo espectador-creador.

<sup>45</sup> “[A]preciative, perceiving and enjoying the final product” (LW 10:53).

Toda experiencia es un arte que logra manifestarse en el mundo visible, en la práctica; y se constituye como arte por ser una creación intencional radicalmente original y transformadora. Dewey integra arte y vida “ubicando el valor estético en la riqueza coherente de la experiencia, no en la originalidad radical o el refinamiento elitista. El pragmatismo sugiere una manera de hacer este arte más accesible y democrático (...)” (Shusterman, 1997, 7).

De este modo, el *arte de vivir* es una tarea compleja, delicada y apasionante que requiere el cuidado de cada una de las relaciones que somos y establecemos, de suerte que todas terminarán convergiendo y unificándose: desde la relación con uno mismo, con los otros y la naturaleza, hasta la relación con Dios. Ello requiere, simultáneamente, aprender a *crear* la felicidad y a asumir creativamente aquello que más nos puede desestabilizar o confundir, a saber: la incertidumbre o el dolor.

De acuerdo con Dewey, podemos llegar a tener control de las experiencias de tal manera que, poniendo al servicio de la inteligencia la integración con el entorno en la actividad cotidiana, podremos crecer y desarrollarnos sin voluntarismos, perfeccionismos ni comparaciones. Muy al contrario, con imaginación, lucidez, creatividad, conciencia, esfuerzo y medios ajustados.

## CAPÍTULO 4

### EL SENTIDO RELIGIOSO DE LA EXPERIENCIA:

#### **'lo religioso' como experiencia**

De entrada, el presente capítulo merece la aclaración de su título y el matiz de sus términos: cuando Dewey hace alusión a 'lo religioso' quiere que se entienda como un concepto libre de toda "identificación" (LW 9:3) con la religión institucional.<sup>1</sup> El sentido de lo religioso en la filosofía deweyana no recurre ni depende de un tipo de interacción con un 'ser' particular, ni funda sobre dicha creencia un cierto tipo especial de experiencia "a través de la cual se adquiere conocimiento [de dicho 'ser']"<sup>2</sup> (LW 9:26). Dewey denota 'lo religioso' como una intensidad que se manifiesta en las acciones de la vida ordinaria.

La noción deweyana de 'lo religioso', o si se quiere, la "*cualidad religiosa*", se encuentra influenciada por su esquema filosófico que incluye la idea de evolución del mundo biológico, de Darwin, que relaciona los organismos con su entorno

---

<sup>1</sup> Dewey considera que las nociones de las religiones institucionales no le son útiles para plantear lo religioso en su modelo orgánico no dual. No obstante, en su texto *Psychology*, no se proclama contrario a las instituciones religiosas, pues afirma que cumplen con una función social "por promover el desarrollo de la conciencia universal en el individuo e inspirar amor por las personas, simpatía [y unidad]" (EW 2:286-295).

<sup>2</sup> "...[B]y which we may acquire knowledge..." (LW 9:26).

natural por medio de las diversas formas de adaptación biológica, y el funcionalismo, según el cual se plantea —en el caso de lo religioso— su papel en la adaptación del hombre a su entorno. De allí que toda experiencia con matiz o sentido religioso sea aquella “que propicie una mejor, más profunda y duradera adaptación en la vida, una orientación que trae consigo un sentido de seguridad y paz”<sup>3</sup> (LW 9:10).

‘Lo religioso’ consiste en una actitud (LW 9:8) que debe ser asumida hacia la vida en general, “hacia cada objeto y propósito o ideal”<sup>4</sup> (LW 9:8); es una actitud que se manifiesta en toda experiencia y cuya característica, según señala Dewey, es la de ser una fuerza que interviene en el proceso de vivir y que da lugar a una adaptación más profunda y perdurable (LW 9:10) en la vida.<sup>5</sup> Dicha fuerza constituye una energía capaz de transformar, unificar y expandir al hombre, su relación consigo mismo y con su el entorno social y natural concreto.

Su planteamiento sobre ‘lo religioso’—como muchas otras nociones suyas— intenta “romper el dualismo entre lo espiritual y lo natural, la significación duradera y la vida ordinaria” (Rockefeller, 1991, 503), y plantea la importancia del sentido de unidad y significación que deriva de la continuidad entre naturaleza y hombre. De hecho, Dewey se refiere a la naturaleza como el sustento nutricional de la humanidad en

---

<sup>3</sup> “...[T]hat have operated to effect an adjustment in life, an orientation, that brings with it a sense of security and peace” (LW 9:10).

<sup>4</sup> “...[T]oward every object and every proposed end or ideal” (LW 9:8).

<sup>5</sup> Debe recordarse que, en el pensamiento deweyano, ‘adaptarse’ no significa aceptación pasiva de las circunstancias a las que el hombre se ve enfrentado y a las cuales ‘debe’ acomodarse. Adaptación implica transformación de sí mismo o del entorno según sea posible, y a su vez implica una transformación activa de las circunstancias problemáticas en circunstancias estables y armoniosas. Más adelante se examinará este proceso en detalle.

el sentido de la “madre y el hábitat del hombre”<sup>6</sup> (LW 10:34) —aunque sea a veces una madrastra implacable ‘*stepmother*’ o una casa ‘poco amistosa’. Una prueba que ofrece Dewey para evidenciar su calidad de sustento lo constituye la civilización, porque “el hecho de que la civilización perdure —y a veces avance— es evidencia de que la esperanza y propósitos humanos encuentran apoyo en el entorno natural”<sup>7</sup>(LW 10:34).

‘Lo religioso’ es entendido por Dewey como una peculiaridad cualitativa que matiza y proporciona una profundidad singular a toda experiencia, toda vez que unifica y armoniza la relación de una persona con su mundo, logrando un efecto de unidad, paz y expansión. Es una dimensión de la experiencia que, de acuerdo con Rockefeller, “logra una adaptación duradera” (Rockefeller, 1991, 491) entre el entorno y el hombre que deriva en una suerte de sentido vital de unidad con el universo (LW 1:313). Este ámbito cualitativo de la experiencia opera como un elemento potenciador del ideal imaginativo que logra convertirlo en acontecimiento concreto. Por esta razón, el título de este capítulo no es: *La experiencia religiosa*, porque llevaría a entender tal intensidad cualitativa como si fuese una experiencia especial, que fragmenta la experiencia en distintos tipos, unos más deseables que otros.

Infelizmente, muchos comentaristas —más de los que uno quisiera— sobre lo religioso en Dewey, lo hacen decir lo que él precisamente está intentando

---

<sup>6</sup> “...[M]other and the habitat of man” (LW 10:34).

<sup>7</sup> “The fact that civilization endures and culture continues, and sometimes advances, is evidence that human hopes and purposes find a basis and support in nature” (LW 10:34).



corregir, y pasan por alto la distinción entre ‘experiencia religiosa’ y el aspecto religioso de la experiencia y emplean la primera expresión para referirse a ‘lo religioso’ en Dewey. Esta es de las distinciones que jamás debe pasarse por alto; no obstante, es evidente que quienes la ignoran carecen de una perspectiva de conjunto de toda la obra de Dewey, y al leer *A Common Faith* (LW 9), interpretan la experiencia religiosa a la manera tradicional y producen una versión equívoca del sentido religioso de la experiencia. Está el ejemplo del reverendo John Hardon,<sup>8</sup> quien escribe el artículo “John Dewey, Prophet of American Naturalism”, y quien utiliza el término ignorando la acepción deweyana.

No obstante, los conocedores de la obra completa y que han hecho excelentes aproximaciones a ‘lo religioso’, son fieles al cuidadoso tratamiento de la experiencia en sus acepciones particulares, sobre todo después de *A Common Faith* (LW 9) y de *Experience as Art* (LW 10); tal es el caso de Jerome Paul Soneson (1993), Steven Rockefeller (1991) y Michael Eldridge (1998).

El comentario crítico que se presenta aquí a los autores que no trabajan cuidadosamente el tema tiene que ver con el matiz sutil que imprime Dewey a la comprensión de ‘lo religioso’ por oposición a la ‘experiencia religiosa’,<sup>9</sup> dado que, incluso leyendo solamente el libro *A Common Faith* (LW 9), se puede encontrar en sus primeras páginas dicha distinción; allí Dewey establece que: “aquellos que

---

<sup>8</sup> En <http://www.ewtn.com> consultado el 16 de Julio de 2009.

<sup>9</sup> Antes de escribir *A Common Faith*, Dewey también utiliza el término ‘experiencia religiosa’, sobre todo cuando hace alusión a la aproximación psicológica de William James a dicho tipo de experiencias en *The Varieties of Religious Experience*, aproximación que “de una manera general” influyó en la forma de abordar Dewey el tema (Rockefeller, 1991, 470).

sostienen la noción de que hay una clase de experiencia definida, la cual en sí misma es religiosa [quieren validar a través de ésta] alguna creencia en una clase especial de objeto y además justificar alguna clase especial de práctica”<sup>10</sup> (LW 9:9). En este capítulo, se utiliza el sentido originario de ‘lo religioso’ de la experiencia en los términos del autor, atendiendo a matices, connotaciones e implicaciones presentes en los textos de John Dewey.

Ahora bien, el presente capítulo comenzará con una aproximación general al sentido de ‘lo religioso’ en Dewey, en la que se muestran las razones que le impiden prescindir de este rasgo de lo humano. Seguidamente, se hará una crítica a la tan generalizada formulación de la ‘*secularización*’, que acerca de la religión efectúa John Dewey; pues, aunque en el segundo capítulo se consideró y estableció claramente la secularización del arte, en el presente capítulo se mostrará que no ocurre lo mismo con la religión, puesto que, de acuerdo con la definición en sentido estricto del término secularización, se evidenciará que lo que ocurre respecto de la religión es que se la hace descender de un ámbito trascendente a su inmanencia en el mundo, y en esta forma se señala su *naturalización*<sup>11</sup>.

Se presentará a continuación la distinción que Dewey establece entre ‘lo religioso’ y la religión, con el fin de dar paso a una cuidadosa caracterización de ‘lo religioso’ en la que se hará evidente la taxativa distinción entre éste y la ‘experiencia

---

<sup>10</sup> “Those who hold the notion that there is a definite kind of experience which is itself religious (...) a belief in some special kind of object and also to justify some especial kind of practice” (LW 9:9).

<sup>11</sup> Elijo esta acepción de naturalizar que aparece en (LW 9:8) y significa ‘volver familiar algo’ para objetar la versión de la supuesta secularización de la religión hecha por Dewey.

religiosa?; allí mismo, se expondrán las objeciones particulares presentadas por Dewey a esta concepción, que le permitirán operar una reconstrucción de ‘lo religioso’ para calificarlo como una “tendencia natural de los seres humanos”.

Este análisis hará patente cómo los elementos propios de la religión, como Dios, por ejemplo, se convierten en aspectos fundamentales de toda experiencia humana, puesto que Dios, “al ser inmanente en el mundo como la vida y el espíritu unificador del mundo y de la sociedad humana [...] es la unidad orgánica del mundo en la forma de la unidad entre lo ideal y lo real” (Rockefeller, 1998, 128), unidad a la que se hará referencia en la última parte del presente capítulo y a la que apunta, finalmente, la presente tesis.

Por último, se caracterizarán tres de los ‘efectos’ peculiares de ‘lo religioso’ en la experiencia, a saber: (a) la transformación, (b) la unificación y (c) la expansión.

A lo largo del capítulo se podrá vislumbrar en este proceso unificador, la forma como opera el principio de continuidad en relación con lo estético, de modo que lo religioso ocupa su lugar en él, de tal manera que se logrará apreciar, tanto la naturalización de lo religioso, como el sentido de la conexión entre idea y acción.

#### *4.1. Aproximación general a ‘lo religioso’ en Dewey*

¿Por qué Dewey no prescinde de ‘lo religioso’? y, ¿qué lo estimula a ocuparse de un tema tan problemático como éste, sobre todo en una época en la que

sería más fácil ignorarlo, dado que el interés por lo científico-técnico habría sido la excusa perfecta para prescindir de o para negar lo religioso?

Dewey señala que es precisamente el desarrollo y consecuente auge de la ciencia y la técnica lo que lo obliga a ocuparse del tema; no para aceptarlo con sus comprensiones, creencias y modelos tradicionales, sino para examinarlo a la luz de estos nuevos progresos y comprensiones. De acuerdo con su perspectiva, el cambio operado por la ciencia no es fatal, ni para no seguir teniendo en cuenta lo religioso como objeto de interés dentro del panorama filosófico, ni para no ubicarlo como un rasgo de la experiencia ordinaria, porque, a la vez que la ciencia ha dado al hombre un cierto status, lo que debe cambiar la manera de concebir lo religioso (LW 9:38), y, gracias a la ciencia, el conocimiento sobre el mundo se ha expandido y profundizado; en consecuencia, nuestra concepción sobre ‘lo religioso’ se ha ampliado y hemos podido crear nuevos modos de relación con él; por ello, de no modernizar y redefinir ciertas ideas religiosas que a juicio de Dewey son ‘anacrónicas’, la ruptura entre ciencia, religión y vida sería inminente; y puesto que lo religioso es una dimensión constitutiva de lo humano, no se puede poner a reñir con lo científico. Por ello, a fin de evitar la separación “arbitraria y desenfocada” de esos tres ámbitos, Dewey recurre a considerar lo religioso desde una perspectiva singular, “acorde con los tiempos”<sup>12</sup> (LW 9:27); para tal fin, es preciso eliminar las referencias a “poderes invisibles que controlan el destino humano”<sup>13</sup> (LW 9:7).

---

<sup>12</sup> “...[A]dapted to the conditions of the present time” (LW 9:27).

<sup>13</sup> “...[U]nseen powers, controlling human destiny” (LW 9:7).

Es más, la inclusión de lo religioso en su sistema obedece a varias razones que él mismo aduce; por un lado, el momento histórico en el que vive, donde la ciencia y la técnica han operado una poderosa transformación del pensamiento; o bien, han generado un rechazo a todo lo que signifique una alusión a lo religioso o metafísico, o han exacerbado apegos irreflexivos a las tradiciones religiosas — opciones que constituyen para Dewey excesos en ambas direcciones— por lo que él prefiere seguir manteniendo este ámbito como parte de sus intereses y decide abordarlo desde una perspectiva no radical.

Desde luego, este ámbito se hace imprescindible en su proyecto filosófico por la necesidad de mantener el principio de continuidad en perfecto funcionamiento, de suerte que estos rasgos complejos de la experiencia puedan tener lugar en su modelo que, sin lo religioso, dejaría incompleta su versión holística y orgánica del universo.

Por otra parte, su labor respecto de lo religioso consiste en actualizar sus contenidos —que de ser usados en el sentido tradicional resultarían anacrónicos y sinsentido, lo que obligaría a prescindir del tema y convertiría a Dewey en un ateo radical— para que la religión no pierda vigencia mediante la adecuación de lo religioso a la vida contemporánea (LW9:9), ya que su aprecio por esta dimensión de lo humano no sólo se evidencia en sus aproximaciones, sino en su propia vida durante la cual fue cercano a congregaciones religiosas hasta la edad de 36 años.

‘Lo religioso’, por tanto, constituye un rasgo de la experiencia humana que define la singularidad “del proceso de vivir”<sup>14</sup> (LW 9:11) y que provee, a la vez, la energía y fuerza necesarias para armonizar al hombre con el mundo concreto. ‘Lo religioso’ hace posible su vinculación con el universo, porque en su acepción originaria, el rasgo religioso logra conectar —*religio*<sup>15</sup> que consiste en estar ligado— orgánicamente el hombre con su entorno natural y social. Este vínculo con el entorno es, como se sostuvo en el capítulo anterior, una necesidad, y ocurre mediante las líneas de tradición o herencia (MW 14:19) que pueden ser evidentes en el lenguaje, en estructuras de pensamiento y en costumbres o hábitos.

Uno de los cometidos del pensamiento de Dewey es demostrar que en la vida humana no existen los fraccionamientos ni el aislamiento del hombre, porque se encuentra éste ineludiblemente conectado con todo lo que lo rodea. Estas conexiones comprometen cada cosa que el hombre hace y piensa, de manera que ‘lo religioso’ también hace parte de este proceso continuo que comienza en el entorno natural y social, sufre un proceso donde emerge y se despliega, y se revierte en las acciones en el mundo concreto.

Estas razones impiden a Dewey prescindir de ‘lo religioso’ y le imponen la tarea de reconstruir sus elementos claves para operar una ampliación del sentido que

---

<sup>14</sup> “...[T]he process of living” (LW 9:11).

<sup>15</sup> En su propia interpretación de ‘*religio*’, Dewey establece que todo aquello que vincula al hombre con algo, es religioso en esencia; es decir, tiene ‘cualidad religiosa’; por cuanto, para lograr tal conexión, se precisan aspectos propios de lo religioso como la transformación, la unificación y la expansión, de manera que la relación con el entorno se haga más familiar, más ordenada y completamente ampliada.

ciertas nociones relativas a la religión han tenido tradicionalmente, para elaborar su propia interpretación de ‘lo religioso’ incluyendo nuevos elementos.

Adicionalmente, toda la obra de Dewey está salpicada con alusiones a lo religioso. Ya desde sus primeros escritos: *The Obligation to the Knowledge of God*, Dewey mueve a pensar lo religioso por varias razones: primeramente, porque esta dimensión, al ser parte de lo que los humanos hacen, y por lo que se interesan en conocer todo cuanto se refiere a lo humano, es un imperativo a fin de establecer mejores y más familiares relaciones con el mundo (EW 1:61-63). Por esto, Dewey señala que todo el conocimiento es uno: el de Dios, el del universo, el del mundo, el de la naturaleza y el de la historia (EW 1:62). Es uno, porque está ligado íntimamente a las actividades concretas de los humanos. En ese sentido, al conocimiento de Dios se llega a partir de las situaciones concretas que encontramos en la experiencia —no a través de la idealización de entidades invisibles.

Dewey pretende instaurar una relación directa entre el ideal religioso y las actividades ordinarias, de modo que lo religioso o divino se hace patente en actividades prosaicas, en modos de actuar en el mundo. Desde allí es posible afirmar que “cuando hombres y mujeres adhieren a intereses distintos [de la tradición religiosa] con fervor y entrega, estas actividades, sean políticas, artísticas, o prosaicas, entonces esos otros intereses se convierten en el centro de sus intereses religiosos, (...) y, donde yace su corazón, ellos encuentran su Dios” (Soneson, 1993, 122). En este sentido, lo religioso constituye una preocupación central por dar

sentido a la vida que opera desde cualquier actividad y se extiende hacia todos los ámbitos de la existencia.

Ahora bien, Dewey quiere realzar este sentido de continuidad del hombre con sus semejantes y el entorno natural a fin de abolir el sentimiento de aislamiento<sup>16</sup> que embarga al hombre moderno; por esta razón, pretende concebir lo religioso como un elemento que propicia dicho vínculo, en su concepción orgánica unificadora que pretende alejarse de perspectivas radicales. Como afirma Rockefeller, Dewey “fue crítico tanto del supernaturalismo, como del ateísmo militante,<sup>17</sup> porque ambas posiciones están preocupadas por la humanidad en aislamiento” (Rockefeller, 1998, 498) tanto entre semejantes, como de la naturaleza.

De esta manera, Dewey evidencia la unidad orgánica con el entorno físico que, mediante el principio de continuidad, conduce a la resolución de situaciones problemáticas; así que, el rasgo religioso surge en este proceso vinculando las dimensiones de la acción cotidiana con las de ‘lo religioso’. La perspectiva pragmatista de Dewey, afirma Hook, “trata de encontrar un método de negociar los conflictos [con otros seres humanos y con la naturaleza] a través de la inteligencia,

---

<sup>16</sup> Este sentido de aislamiento define al hombre no religioso (LW 9:36) que, según Dewey, se siente separado de todo lo que lo rodea y con un deseo profundo de demostrar su autosuficiencia. ‘[N]o religioso’ es aquel que ha prescindido de relacionarse con un ámbito mayor que él y considera que puede vivir aislado, por sí mismo y separado de todo. En la visión del hombre no religioso no hay referente, sino una total ausencia de conexión con algo más allá del *self*, y el mundo presenta todas las características de una fragmentación sin sentido que se experimenta como un vacío existencial donde se carece de intereses concretos que llenen la vida de vitalidad y energía. Al no haber sentido, el hombre mismo se constituye en amo y señor de lo existente. En este esquema, los lazos que unen hombre, naturaleza [y sociedad] son pasados por alto [y el mundo] sin sentido se convierte en un mundo indiferente y hostil” (LW 9:36).

<sup>17</sup> Se refiere a Bertrand Russell, quien tiene una visión pesimista de la naturaleza y concibe el universo como provisto de “una fuerza maligna” (Hook, 1959, 23).



en lugar de la guerra o la fuerza bruta” (Hook, 1959, 23). Este enfoque orgánico impide concebir lo religioso como un ‘conocimiento metafísico’ (LW 9:9) dedicado a contemplar ideas ultramundanas, porque identifica el rasgo religioso de la experiencia ordinaria “no como una esfera distinta de la vida misma” (Eldridge, 1998, 149), sino como una dimensión de la experiencia. Si lo religioso fuera parte de otro mundo, se podría prescindir de él, pero como forma parte de la vida misma, constituye un rasgo imprescindible.

De otro lado, el sentido religioso de la experiencia opera una unidad tal que, no deja aislado y cautivo al hombre en una experiencia inefable autocontenida, sino que se ‘expresa’ estéticamente en las acciones y en la palabra. En este sentido, la vieja idea de que un religioso o místico ‘tiene’ una experiencia religiosa a través de metodologías variadas en las que experimenta un encuentro con lo inefable, no se aplicaría al modelo deweyano, porque el sentido religioso constituye una ‘actitud’, cuya característica es evidenciar la conexión con el mundo de tal manera que se logre una “interconexión entre espíritu y materia, alma y cuerpo, medios y fines” (Rockefeller, 1991, 128).

Además, lo religioso es imprescindible porque todo conocimiento de Dios, del mundo y de la sociedad, debe partir de un interés motivado por una situación real y, a su vez, debe estar arraigado en el mundo concreto. El conocimiento de Dios debe estar vinculado con el conocimiento de las cosas del mundo, de la naturaleza y del universo. El conocimiento de Dios debe ser una continuidad de las

comprensiones propias de las ciencias físicas, las relaciones sociales, etc., de tal manera que se alimenten mutuamente. Dewey es enfático en afirmar que “el hombre cuyo interés en el mundo no es lo suficientemente intenso para dirigir sus ojos hacia las cosas de Dios,<sup>18</sup> jamás verá la luz del mundo”<sup>19</sup> (EW 1:63). Por lo tanto, es este el horizonte en el que hay que enmarcar la aserción de Dewey de que no es ni ateo radical, ni supernaturalista.

#### 4.2. De la manera como enfocan los críticos el problema religioso en Dewey

Las aproximaciones que los críticos han hecho al tema de lo religioso en Dewey difieren tanto en enfoque como en los matices, pero coinciden todas ellas en afirmar que Dewey seculariza la religión. Se presentará, en primer lugar, el enfoque de cada uno para abordar enseguida el tema de lo secular.

Steven Rockefeller, en su libro *John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism* (1991), aborda el pensamiento religioso del autor desde el desenvolvimiento de la propia vida de éste, inscrita en un contexto histórico caracterizado por la influencia de pensadores trascendentalistas de corte neohegeliano, como Emerson que, en conjunción con la tan admirada por Dewey teoría de la evolución y su posición política, le permiten replantear el problema de lo

---

<sup>18</sup> Sobre la palabra Dios, Dewey volverá en el tercer capítulo de *A Common Faith* (LW 9:3-58). Por ahora dejaré esbozado que no entiende a Dios como un ‘ser’, sino como un significado operativo.

<sup>19</sup> “*The man whose interests in the world is not great enough to lead him to open his eyes to the things of God, will never see the light of the world*” (EW 1:63).

religioso en sus propios términos ‘unificadores’ y le conducen a su propuesta de un ‘humanismo naturalista’. Afirma Rockefeller que “la visión de Dewey del significado y el valor de la forma democrática de unir lo ideal y lo actual, culmina en su filosofía de la dimensión religiosa de la experiencia” (Rockefeller, 1991, 539).

Por su parte, Bruce Kuklik en su libro, *Churchmen and Philosophers: from Jonathan Edwards to John Dewey* (1985), vincula el pensamiento de Dewey con el naciente desarrollo científico de la época y muestra la relación entre este enfoque y sus propuestas políticas: “*A common Faith* (...) recapitula en su nuevo marco conceptual nociones conectadas con la ortodoxia progresiva” (Kuklik, 1985, 251).

Michael Eldridge, por su parte, en el capítulo quinto de su libro *Transforming Experience* (1998), se enfoca especialmente en los rasgos generales de la posición religiosa de Dewey, hace particular énfasis en la negativa de éste de convertir la religión en un problema filosófico que, aunada a su tendencia a lo público, dan como resultado su ‘idealismo social’ (Eldridge, 1998, 143) que culmina, finalmente, en una secularización de lo religioso. Afirma Eldridge: “Lo que me separa de los muchos intérpretes de *A Common Faith* es que yo considero que es posible usar lenguaje secular para articular cualquier aspecto del pensamiento maduro de Dewey y reconocer que su proyecto [...] puede funcionar religiosamente” (Eldridge, 1998, 129).

Por su parte, Alan Ryan, en su libro *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, considera a Dewey como un visionario “del aquí y del ahora,

de la potencialidad del mundo moderno, la sociedad moderna, el hombre moderno (...) Era su habilidad inspirar el aquí y el ahora con una suerte de halo trascendente [y] se convirtió en el predicador más influyente de un credo para liberales, reformadores, maestros de escuela y demócratas” (Ryan, 1995, 369).

Expuestas estas distintas interpretaciones del aspecto religioso de Dewey, cabe argumentar, en general, que éstas no consideran en profundidad *el sentido cualitativo de lo religioso en la experiencia*. De allí que, en la investigación que condensa esta tesis, se haya considerado pertinente no explorar lo religioso como problema puramente filosófico, ni teológico, sino indagar —a tenor del eje del principio de continuidad— *el rasgo cualitativo religioso* en esencia, para mostrar la manera como se unifican la teoría y la práctica en la experiencia individual.

Eldridge y Sonesson están de acuerdo en que la filosofía de Dewey es fundamentalmente religiosa, aunque ambos ofrecen distintas razones para tal afirmación. Eldridge, por ejemplo, señala que Dewey es fundamentalmente un pensador religioso, debido a que “lo que motiva su pensamiento es su fuerza (...) y cualidades transformadoras de los intereses que conforman la vida” (Eldridge, 1998, 129). A su turno, la razón que ofrece Sonesson para apoyar su afirmación radica en su preocupación por la orientación significativa y la plenitud humana: “El resultado es la organización y ordenamiento de intereses mediante una visión normativa de la totalidad que provee unidad para el *self* que consiste en un mundo unificado y significativo” (Sonesson, 1993, 127).

Esta investigación también sostiene la misma afirmación de estos dos intérpretes de Dewey, pero con un argumento que descansa en el rasgo religador de su pensamiento, cabe decir, unificador. Es aquí donde se marca una diferencia con los otros comentaristas, por cuanto en este análisis se considera que el afán *holístico* y *orgánico* que pretende vincular al ser humano con el mundo y abolir los dualismos en pro de la unificación y la transformación, es lo que le da este carácter religador a toda su filosofía.

Así mismo, hay coincidencia con Jerome Paul Soneson en *Pragmatism and Pluralism*, en que el pensamiento de Dewey apunta a dos cosas: la orientación significativa y la plenitud humanas. El resultado de estos ideales aplicados a la vida ordinaria, culmina en una “organización de intereses que provee *unidad* para el individuo y un sentido unificado del mundo” (Soneson, 1993, 126-7).

#### 4.3. ¿Secularizar o naturalizar?

Es conveniente establecer si, como afirman todos sus críticos, realmente Dewey seculariza la religión —por ejemplo, Michael Eldridge sostiene que Dewey “estaba tratando de articular su proyecto secular en un lenguaje compatible con aquellos que deseaban lo religioso y lo secular” (Eldridge, 1998, 147-8)— y en qué sentido lo hace, o si más bien la “naturaliza”, o, como él mismo afirma, “emancipa la religión de anacronismos innecesarios”.

Si entendemos que *secularizar* significa convertir aquello que pertenece al orden eclesiástico en materia de dominio civil, Dewey de ninguna manera pretende llevar a cabo semejante tarea, porque él no quiere hacer accesibles los contenidos de la tradición; al contrario, quiere resignificar los elementos de dicha tradición. Pero, si leemos a Dewey como intentando sacar lo religioso de un ámbito extramundano y en su lugar recurrir a un ámbito que opera dentro de los límites de lo natural y lo humano a partir de la inversión de conceptos y comprensiones, entonces está *naturalizando* la religión. Lo religioso, en este caso, se desplaza hacia otros ámbitos de interés que van desde el arte, la lectura, hasta la política, ámbitos que se relacionan con la naturaleza física y la humana para hacerlas parte de éstas y cuya cualidad es la de hallarse en constante proceso de transformación; en consecuencia, sí se está hablando de un proceso de naturalización de la religión en el que se tiene en cuenta, además, el elemento científico y se elaboran redefiniciones de lo antiguo.

Si, por otra parte, consideramos que Dewey precisa de lo religioso para completar su proyecto, pero para ello necesita librarse del peso de contenidos que obstaculizan los procesos de aparición de nuevos rasgos mediante el principio de continuidad, entonces sí es posible hablar de una *emancipación* de lo religioso de toda índole de doctrinas y prejuicios.

Por consiguiente, Dewey no seculariza sino naturaliza y emancipa lo religioso dentro de un lenguaje y relato actual que, como él afirma, constituye un paso imprescindible para la adecuación de lo religioso a los cambios que trae la vida

contemporánea (LW 9:10). Este filósofo quiere liberar tal inquietud humana para llevarla al mundo concreto del espacio y el tiempo; entonces, su aporte es la emancipación y la naturalización.

En otras palabras, la ‘secularización’, es decir, la naturalización emprendida por Dewey, desplaza la identificación con instituciones y rituales propios de una religión particular hacia esferas concretas de la vida, en virtud de la aparición de elementos en la sociedad que transforman nuestra relación con el mundo; especialmente en la época moderna, cuando las ciencias físicas aportan perspectivas que mejoran en cierto sentido las relaciones entre humanos, con la naturaleza y con el universo.

El trabajo que Dewey hace con la religión consiste en darle nuevos significados, vaciando sus conceptos capitales de contenidos tradicionales para así desarrollar una opción que permita “naturalizar aquello que ha adoptado matices sobrenaturales” (Eldridge, 1998, 126), habida cuenta de que lo natural para Dewey es “lo familiar”; por lo que naturalizar significaría en sentido estricto volver familiar algo que no lo es, y hacer ver que emerge de situaciones concretas —principio de continuidad— porque su esquema “no eleva las cosas de los hombres a Dios, sino que trae a Dios al mundo de las cosas”<sup>19</sup> (EW 1:18).

---

<sup>19</sup> “...[N]ot by elevating them into God, but by bringing God down to them” (EW 1:18).

#### 4.4. Naturalización de 'lo religioso'

Naturalizar en Dewey significa entonces, volver algo 'familiar'; también consiste en convertir algo que se halla por fuera de la naturaleza en un elemento que opera orgánicamente dentro de dicho engranaje.

Dewey, al no negar este tipo de experiencia religiosa no está aceptando la forma como se ha concebido; está incluyendo en este panorama una manera más amplia y menos limitada de entender este rasgo natural del hombre, sin recurrir a la institución religiosa. Quizá sea por ello que argumenta en contra de este enfoque — que pretende circunscribirla a un sistema de creencias previamente concebido y sin el cual no puede explicarse su existencia— cuando declara que: (1) Esta experiencia no existe por sí misma; (2) esta interpretación está hecha desde espacios ajenos a la experiencia misma, porque su validez radica en sistemas de creencias, y (3) que lo único que se puede demostrar o probar no es tanto la existencia de una entidad que provoque dichas experiencias, sino la irrefutable existencia de “algunas *condiciones* complejas que operan para llevar a cabo un ajuste en la vida, una *orientación* que trae consigo un sentido de seguridad y paz”<sup>20</sup> (LW 9:10). Al haber situaciones que provocan turbulencia o desasosiego —recuérdese lo tratado en el capítulo dos— el ser humano provoca transformaciones que le permiten establecer relaciones armoniosas, sin sobresaltos, con el entorno. Finalmente, (4) cuando se concibe desde

---

<sup>20</sup> “...[S]ome complex conditions that have operated to effect an adjustment in life, an orientation that brings with it a sense of security and peace” (LW 9:10).



el inicio esta experiencia como algo sagrado, santificado y valioso, y cuando se le atribuyen cualidades profundamente emocionales, se entorpece y obstaculiza su comprensión, por la necesidad de recurrir necesariamente a esta explicación.

Entonces, si se prescinde de esta interpretación, ¿desde dónde y con qué criterios se puede arribar a ese sentido ampliado que Dewey pretende asignarle a ‘lo religioso’?

En primer lugar, Dewey parte de una forma de experiencia que: (1) tiene lugar en un contexto concreto, efímero y aleatorio; un mundo de objetos y eventos que nacen y se extinguen y que, dada su naturaleza, por lo general empujan a vivir vidas caóticas. Esta experiencia tiene lugar en ciertos puntos *rítmicos del movimiento*, del fluir de toda la experiencia, que ya ha pasado por su etapa estética y alcanza su cualidad religiosa y (2) una forma de experiencia que adquiere rasgos religiosos ya que se caracteriza por dar orientación, significado, ajuste, transformación y sentido de unidad del hombre con su entorno, al tiempo que motiva la ‘imaginación’ y la creatividad.

#### *4.5. Distinción entre ‘lo religioso’ y la religión*

En su conocido escrito *A Common Faith*, que contiene tres conferencias — Las *Terry Lectures*— impartidas en Yale en 1934 y publicadas en la colección de Carbondale en el tomo (LW 9:3-58), encontramos el único intento deliberado y

explícito de abordar el tema religioso en el que Dewey intenta mostrar que, dentro de la misma experiencia ordinaria, se hallan los elementos “que dan a la actitud religiosa su valor” (LW 14: 79-80).

De acuerdo con Rockefeller, su contribución a la comprensión de Dios “es expresión iluminadora de la naturaleza y espíritu de su orientación religiosa como naturalista y humanista” (Rockefeller, 1991, 513). Básicamente, en su primera conferencia cuestiona los métodos y enfoques de la religión institucional, puesto que al ser un reducto del pensamiento metafísico configuran un mundo fragmentado en regiones divinas y mundanas que no se interrelacionan en puntos de contacto, sino que se mantienen separadas en virtud de su valor moral y su ‘deseabilidad’, pues las regiones angélicas y divinas son más deseables y menos alcanzables que las regiones prosaicas en las cuales nos vemos inmersos en la pura fatalidad y de las que es preciso salir si se quiere acceder al reino de la armonía y felicidad.

Él encuentra, precisamente, que estos enfoques promovidos por las religiones institucionales obstruyen la búsqueda real del vínculo con lo divino, por cuanto parten de cuerpos doctrinales, dogmas y ritualidades ‘prefabricadas’ —*ready-made*, en sus términos— y metodologías generalizadas fundadas en experiencias particulares.

Entretanto, la segunda conferencia se ocupa del problema de la fe y en la tercera examina la función que cumple lo religioso en lo social.

#### 4.6. Emancipación y caracterización de lo religioso<sup>21</sup> o de ‘la experiencia individual genuina’<sup>22</sup>

Para el filósofo pragmático en cuestión, ‘lo religioso’ es la cualidad que da “sentido<sup>23</sup> a las condiciones de la naturaleza y de la asociación humana”<sup>24</sup> (LW 9:11), y emerge como la profundidad de la dimensión estética de ésta.

Así que, cuando la experiencia alcanza esa dimensión cualitativamente estética de la que se hablaba en capítulos anteriores, llega a un punto de intensidad tal en que ésta se profundiza hasta alcanzar una intensidad religiosa. Él establece que aquello que hace que la experiencia estética y la religiosa sean distintas es apenas una diferencia de grado, no de clase, puesto que la experiencia, siendo estética, puede llegar a ser de una intensidad tal que se vuelve religiosa, mística<sup>25</sup> (LW 10: 296-7). Este misticismo, aclara, no es un misticismo teológico, ni metafísico, es una intensa sensación de estar en presencia de la totalidad (*the whole*), de una envoltura ilimitada (*unlimited envelope*) (LW 10:197).

---

<sup>21</sup> ‘Lo religioso’ en sentido ‘genuino’ denota “una cualidad” (LW9:4) de orden complejo que emerge de una experiencia; por ello, lo religioso es un adjetivo y no un sustantivo que no puede ser imputado a una experiencia “especial” y su característica es la de ‘religar’, unificar al hombre con su entorno contextual concreto.

<sup>22</sup> ‘Genuino’ en este contexto significa originario, directo, y es relativo a una experiencia que se vive directamente y no a través de otras comprensiones.

<sup>23</sup> Volver familiar, “armonizar el *self* con el universo”, “que culmina en un sentido de integración” (Boisvert, 1998, 154)

<sup>24</sup> “...[M]eaning of all the conditions of nature and human association...” (LW 9:11)

<sup>25</sup> Rockefeller señala que el misticismo deweyano proviene de la influencia de Wordsworth y Whitman, y consiste en un sentido de pertenencia a una totalidad más amplia” (Rockefeller, 1991, 501).

‘Lo religioso’ en Dewey no constituye una doctrina ni un modelo, ni un mapa descriptivo de la experiencia espiritual. La religión ha convertido esta dimensión humana en la experiencia de un determinado objeto o proceso, descrita en un lenguaje técnico específico. Esta forma de acceso a dicha experiencia, entendida como singular, tipifica y configura una representación que opera como un modelo orientador que indica al hombre su lugar en el mundo, prescribe lo que hay que hacer, y orienta lo que ha de esperar.

Dewey considera que la única manera de aproximación a lo religioso es la experiencia directa misma, porque en aras de lo formal no se puede perder el sentido de relación con la vida para quedar enredados en doctrinas que se constituyen en esquemas rígidos de un ‘halo sagrado’ incuestionable, que devienen un cuerpo de creencias hermético e inútil al que sólo pueden acceder ciertos ‘elegidos’. Este enfoque ha convertido al hombre en un extraño al mundo que habita y lo ha lanzado a la persecución de ‘esa’ experiencia. Con el fin de liberar esta dimensión humana de la institucionalidad y ponerla a funcionar en la experiencia de la vida, se propone en el primer capítulo de *A Common Faith* romper la identificación convencional — operada por las instituciones religiosas de lo religioso— con lo sobrenatural y extramundano. Cabe recordar que en Dewey lo religioso permea todos los ámbitos de la existencia concreta. Pero, ¿cómo y por qué caracteriza Dewey lo religioso de otra manera? Para él, en sus propios términos, es necesario “emancipar de ciertos

elementos y perspectivas aquello que llamamos religioso'<sup>26</sup> (LW 9:8). Según él, la religión tradicional fue importante en un momento, pero ha perdido fuerza y vigencia, convirtiéndose en obstáculo para acceder a la cualidad religiosa de la vida —que Dewey entiende como experiencia originaria— debido a que opera desde preceptos y prescripciones, lo que impide un fluir natural de dicha cualidad.

Para lograr la emancipación del término, Dewey establece la tan famosa distinción entre religión y 'lo religioso' y hace de éste último el centro de su planteamiento. Es más, una vez hecho el saneamiento de las significaciones de las distintas interpretaciones de 'lo religioso', lo reinscribe en el escenario del momento histórico en que se vive.

El establecimiento de esta distinción es imprescindible, toda vez que Dewey considera que las religiones históricas, en general, son prácticas institucionales que las identifican con rasgos sobrenaturales encarnados en seres ajenos a la naturaleza y se concentran en la inmortalidad, cuyo fin es el de trascender y transgredir el poder y las leyes de la naturaleza. Por esta razón, Dewey establece que la religión como práctica institucional, resultante de creencias en dogmas cerrados fundados en esferas sobrenaturales que distraen de lo cotidiano, enajenan a sus practicantes del tiempo y del espacio de modo que genera una ausencia del mundo concreto por centrar su interés en ilusiones que alejan a los practicantes de la vida ordinaria, ya que su fuerza está en ese espacio separado de la vida que vivimos. Huelga decir a

---

<sup>26</sup> "...[T]he emancipation of elements and outlooks that may be called religious" (LW 9:8).

este respecto, que cuando dentro de las mismas religiones institucionales se conciben y practican acciones concretas que unifiquen la divinidad —todavía metafísica— con la cotidianidad, se está efectuando una inclusión de ámbitos metafísicos en la *espacio-temporalidad* de la vida, de modo que se entra en un ámbito radicalmente distinto del de la mera creencia vacía, esto es: el terreno de la *mística*<sup>27</sup>, que definida por Panikkar consistiría en la manifestación concreta de experiencias con lo sobrenatural “que nos permite gozar plenamente de la Vida”. En ese sentido, la religión tendría una similitud inicial con la concepción de experiencia en el pragmatismo deweyano. No obstante, estas concepciones místicas suponen un agente ‘especial’ que las padece, de lo cual se deduce que la religión sigue conservando esquemas jerárquicos de los cuales dependen los fieles. Estos últimos deben resignar sus creencias a dichas experiencias.

De otro lado, Dewey duda de las religiones institucionales porque se basan en las experiencias y comprensiones de algunas personas que son legadas mediante textos y prácticas preparadas ó, según el calificativo favorito de Dewey: ‘*ready made*’ que, aparentemente, muestran el camino para la experiencia de la fe y la

---

<sup>27</sup> La mística según Juan Martín Velasco, es un término utilizado para designar multitud de cosas y situaciones, pero esencialmente se utiliza para: (1) hacer referencia a “zonas limítrofes de la experiencia humana” relativas a un ámbito posible de lo real inaccesible al conocimiento ordinario” (Velasco, 1999, 18) y cuya característica esencial es la inefabilidad, de donde surge un ‘cuerpo’ de verdades inefables y ocultas que constituyen el fundamento de la religión y a las que sólo puede acceder el místico. (2) Se aplica además para “designar el sentido simbólico de los ritos y elementos cristianos” (Velasco, *Ibíd.*, 20) y (3) para denotar una práctica o “metodología que hace posible el acceso a la experiencia mística”. La versión más contemporánea de mística se encuentra en Panikkar y algunos teólogos de la liberación que la entienden como un medio que conecta lo trascendente con lo immanente en el ser humano en la experiencia de la vida, donde “la experiencia de la vida es la experiencia del misterio (...) [cuyo atributo es ser] corporal, intelectual y espiritual al mismo tiempo” (Velasco, *Ibíd.*, 27).

divinidad y, considera que ello constituye un obstáculo para la experiencia directa u originaria. Las religiones son sistemas de creencias basados en aparatos doctrinales fijos o credos, y consisten en cuerpos especiales de “creencias y prácticas en organizaciones institucionales”<sup>28</sup> (LW 9:8). Estos aparatos doctrinales deben ser aceptados por los creyentes pero, además, “suponen creencias específicas” (LW 9:21) apoyadas básicamente en la fe y la experiencia de otras personas que han creado literaturas consideradas sagradas las cuales legitiman la validez de las religiones; pero el rasgo central que comparten todas ellas es la insistencia en que hay “un canal aislado y especial de acceso a las verdades que sostienen”<sup>29</sup> (LW 9:21). Lo que parece sospechoso de estas premisas respecto de la experiencia religiosa, es que sólo existan “esos” caminos y no otros. Nótese que Dewey está haciendo referencia a una práctica institucional monolítica que hasta su momento se mantuvo igual; no obstante, al respecto es posible comentar que hoy día algunas religiones tienen magisterios, e incluso estudios teológicos y religiosos donde se exploran múltiples caminos, los cuales son examinados y relacionados con otros caminos posibles.

Este esquema lleva a pensar ‘lo religioso’ como una “clase muy especial de experiencia”<sup>30</sup> (LW 9:27) a la que se accede a través de métodos ya establecidos

---

<sup>28</sup> “...[B]eliefs and of institutional practices” (LW 9:8).

<sup>29</sup> “...[S]pecial and isolated channel of access to the truths they hold” (LW 9:21).

<sup>30</sup> “...[A] special mode of experience” (LW 9:27).

cuyo fin es el de “adquirir conocimiento de Dios”<sup>31</sup> (LW 9:26), un Dios que, por supuesto, constituye un ideal alejado de ‘este’ mundo.

Las religiones, al proporcionar modelos orientadores y de significación, “*ready-made*”, garantizan al ser humano no sólo un lugar en el mundo sino sus relaciones con lo divino, que se halla más allá de éste; por lo que, al observar ciertas prácticas, sabe qué hacer y qué esperar. Este modelo presenta el inconveniente de que, en virtud de su estructura, acaba convirtiéndose en un manual de instrucciones rígido que, antes que unir, separa al hombre en su experiencia vital concreta de su entorno, y obstaculiza en gran medida la posibilidad de experimentar ‘lo religioso’ de manera genuina (LW 9:9).

#### *4.7. El sentido religioso de la experiencia*

Por ‘lo religioso’ conviene entender (1) una fase, un estadio de la experiencia que le otorga cierta cualidad, distinta de la cualidad estética. Se diferencia de ésta en cuanto la primera despliega la creación de obras manifiestas en el mundo concreto, a través de lo que Dewey entiende como ‘arte’, mientras la cualidad religiosa despliega la unidad, la transformación y la expansión. (2) Es una forma de intensidad cualitativa—que en ocasiones Dewey va a llamar ‘cualidad’ y en otras ‘intensidad’—de toda experiencia que se despliega en sus múltiples actividades: pensar, hacer

---

<sup>31</sup> “...[A]cquire knowledge of God” (LW 9:26).



ciencia, enseñar, etc., en la medida en que estas experiencias sean unificadoras, transformadoras y expansivas. Lo religioso no constituye una experiencia particular distinta de otras a la que se accede a través de un método pre-establecido. Por ello, Dewey prefiere no llamarla experiencia religiosa sino ‘actitud religiosa’, ni considerarla una experiencia *sui-generis*, especial (LW 9:11), a la que se accede a través de un único camino (LW 9:6): el de las metodologías propias de las religiones institucionales. Esta connotación de la experiencia religiosa ha sido vinculada históricamente con lo trascendente, y se la ha designado como un ‘estado extático’ o un encuentro con la divinidad entendida como “un poder invisible”, cuya función consiste en controlar el destino humano y a la que se debe obediencia y adoración (LW 9:6).

Es preciso insistir una vez más en que, cuando Dewey habla de ‘lo religioso’, se está refiriendo a una cualidad de toda experiencia y no, como creen algunos comentaristas, a una “experiencia especialmente religiosa”. Tanto en *A Common Faith* (LW 9) como en *Art as Experience* (LW 10), Dewey redefine términos e ideas contempladas hace tiempo, para poder sacarlos del arrullo hegemónico de la tradición y darles nuevos sentidos. Si él quisiera hablar de “la experiencia religiosa” estaría cayendo en esa compartamentalización y dualismos tan radicalmente desechados. Por eso la experiencia religiosa, entendida como una experiencia especialísima que se separa del resto de experiencias prosaicas, no puede constituir el fundamento de su propuesta, pero sí configura el fundamento de toda religión

tradicional, de modo que constituye su causa y finalidad puesto que los creyentes, a la vez que admiten su existencia, dan por sentado que ésa es la experiencia deseable.

Si bien las religiones tradicionales se conciben como una categoría especial de experiencia porque: (1) tienen existencia propia; (2) su función es validar un cuerpo de creencias y convertirse en modelo deseable; (3) son el elemento desde el que se evidencia y demuestra la existencia del objeto supremo de la religión: Dios,, (4) tienen como rasgo principal el estar desconectadas del mundo prosaico pero conectadas con mundos ajenos a éste, y finalmente, (5) consideran que la unión con la divinidad tiene un carácter sobrenatural que cualifica esa experiencia como privada e inefable; si bien todo esto, decimos, el carácter ‘religioso’ de la experiencia manifiesto en la actitud religiosa difiere de la experiencia religiosa en que la unidad que Dewey propone no es sobrenatural, sino natural, en sentido de familiaridad (LW 9:36). De hecho, Dewey no niega este tipo de experiencias, así como tampoco pretende ir en contra de las interpretaciones culturales que de estas formas de acceso a este ámbito humano ha habido en diferentes épocas y culturas. Lo que propone es una interpretación distinta de estas experiencias que tenga en cuenta la familiaridad del hombre con el mundo y las relaciones orgánicas que con él sostiene, desde el mismo momento de su nacimiento hasta su muerte.

Es más, la experiencia de lo religioso deja abierta la posibilidad de nuevas experiencias que son interpretadas como ‘efectos de lo religioso’. Lo religioso es ese

rasgo de la experiencia que la *transforma, unifica y amplía*. Por consiguiente, clarificar tales efectos es la tarea que hay que emprender ahora.

#### 4.7.1. *La transformación*

Dewey establece la existencia de una interconexión mutua de la cualidad estética de la experiencia —trabajada en el capítulo anterior— con la dimensión e intensidad religiosa de la misma: Lo estético, al adquirir su intensidad máxima, deviene en religioso en la medida en que provee una sensación de plenitud, paz y armonía (LW 4:188). ‘Lo estético’ se funde, además, con ‘lo religioso’ en otro sentido, a saber: la transformación es arte y, en este aspecto de la experiencia, Dewey enfatiza la dimensión práctica de ‘lo religioso’ como resultado de un proceso, cuando sostiene que la transformación tiene como fin ulterior la armonización con el entorno, y se presenta como una opción. Esta última se realiza en dos sentidos: en el primero, la transformación ha de ocurrir en el interior del individuo, en cuanto agente de la experiencia y a la que Dewey llama ‘ajuste’ (*adjustment*); transformación que tiene que ver con el cambio de la voluntad y el deseo que conllevan un cambio de actitud duradero en la medida en que ‘la totalidad de nuestro ser’ se ve involucrada. Esta modificación se relaciona directamente con las condiciones presentes, de modo que “nos acomodamos a los cambios de clima, a las alteraciones del salario, cuando

no tenemos otro recurso”<sup>32</sup> (LW 9:12). Este proceso es activo, pero invisible, porque comprende un cambio en la voluntad o en la actitud (LW 9:17) para lograr una armonización del *self* con el universo (LW 9:16).

Ahora bien, cuando es posible adaptar el entorno a los intereses propios, es decir, cuando es posible transformarlo, se entraña el reordenamiento o creación de rasgos visibles, convertidos en ‘obras’ —‘obras’ imbuidas de una suerte de unidad cualitativa que penetra cada una de sus partes y constituye ‘el espíritu de la obra’ (LW 10:196)— que sustentan una relación armoniosa con el entorno físico ‘adaptándolo’, de suerte que los elementos físicos se transforman creando un mundo deseable. Este proceso incluye la creatividad necesaria y posible para ‘hacer’ un entorno acorde con lo idealizado. En esta segunda transformación, el ser humano es creador de ideales llevados al mundo concreto mediante acciones tendientes a realizarlos a través de herramientas y de procesos cuya finalidad sea una “obra” que apunte a la armonización con el mundo.

En esta instancia del proceso, el ser humano adopta su papel de ‘artista’ del que se habló en el segundo capítulo, y nos indica que estas dos dimensiones, la estética y la religiosa, pueden interrelacionarse en ritmos fluidos, aunque no en un orden estricto. Sin embargo, es necesario establecer que la dimensión religiosa supera a la estética en la medida en que constituye una intensidad más profunda que ésta y tiene la cualidad de *vincular* al hombre con la totalidad de la naturaleza. Para

---

<sup>32</sup> “Thus we accommodate ourselves to changes in weather, to alterations in income when we have no other recourse” (LW 9:12).

Dewey, aquello que hace que las dimensiones estética y religiosa sean distintas es una diferencia de grado y no de clase, pues la experiencia, siendo estética, puede llegar a tener una intensidad tal que deviene en una sensación de estar en presencia de la totalidad, de una envoltura ilimitada (LW 10:197-199). En ese momento somos introducidos en un mundo más allá de nosotros mismos (LW 10:199); dicho lo cual, la experiencia intensifica nuestro sentido ordinario de ‘la totalidad’, de modo que eso que se designa como ‘más allá’ no es otra cosa que la ampliación de la posibilidad de sentir el mundo en toda su potencialidad en el momento presente.

En consecuencia, nuestra comprensión del mundo se expande, bien sea que nos transformemos a nosotros mismos o que transformemos el mundo, ya que dicha experiencia nos vincula con la totalidad de las significaciones que la preceden, la amplían y enriquecen. Esta ampliación, que también puede entenderse como ‘expansión’ (*growth*) —término que mejor corresponde con el sentido que Dewey quiere mostrar— ocurre en todas direcciones, de manera que es posible apropiarse de significados y elementos que antes de dicha experiencia no existían. En este despliegue, el ser humano no se disuelve en la totalidad como sí ocurre en la experiencia religiosa tradicional, sino que constituye un eje a través del cual establece una relación más íntima y expandida con el mundo; de manera que, una vez allí, nos es posible lidiar con el caos, la precariedad, la muerte, el dolor y con todos aquellos rasgos del mundo aleatorio que producen angustia y desasosiego. Por tal razón, la cualidad religiosa de la experiencia es imprescindible aun en territorios

tan ignotos como el que Dewey plantea y desde el cual entiende esta natural relación con la vida y con el mundo, pues para él esta cualidad determina la forma en que se abordan esos rasgos propios de una naturaleza implacable, Es además, la que ordena “las condiciones de la naturaleza y la asociación humana que profundizan el sentido de valor que lo sostiene a uno en periodos de oscuridad y desesperación”<sup>33</sup> (LW 9:11). Transcurrida esta “cresta” de experiencia nos es posible volver al mundo para asumir y lidiar con la precariedad de la vida; vida que en todo caso siempre estará oscilando entre lo precario y lo estable, dependiendo en gran medida de la inteligencia y la responsabilidad del ser humano.

Estos tres rasgos: totalidad, unificación y expansión, constituyen los ejes fundamentales de lo religioso que desbordan los sentidos tradicionales del mismo; por lo tanto, atribuir estas funciones a un aparato doctrinal o a un sistema institucional de creencias, constituye un mero accidente que nada tiene que ver con la cualidad de dicha experiencia (LW 9:13) que se configura en la medida en que se despliega en sus distintos modos y grados y, tiene lugar en la totalidad de nuestro ser involucrado con los elementos del entorno concreto. Así que de ninguna manera esta transformación puede darse superficialmente porque ella involucra “nuestro ser en su totalidad”<sup>34,35</sup> (LW 9:12); porque lo religioso interviene en cada actividad de la

---

<sup>33</sup> “...[T]he conditions of nature and human association that support and deepen the sense of values which carry one through periods of darkness and despair...” (LW 9:11).

<sup>34</sup> Al introducir esta idea de ‘totalidad’, deja Dewey la impresión de hacer uso de elementos metafísicos para explicar su propuesta religiosa; sin embargo, para no dejar la impresión de la existencia de ideas metafísicas en su sistema, introduce su teoría de la imaginación que ya ha sido

vida<sup>36</sup>, ‘permeándola’ de tal manera que se manifiesta en la actitud total del individuo, en su modo de realizar las acciones.

#### 4.7.2. *La unificación*

En líneas generales la unificación de la experiencia acontece en el mundo orgánico concreto —de esta unidad se habló en detalle capítulos anteriores—. No hay experiencias en abstracto, ni imaginación aislada, puesto que nada ha sido descubierto que opere en completo aislamiento (LW 3:44). Al estar situada en un contexto espacio-temporal, es decir, al tener un carácter situacional, toda unidad de la experiencia tiene lugar a partir de las situaciones orgánicas concretas en individuos concretos. Dewey propone que la imaginación es una fase crucial de la experiencia religiosa porque en ella se toman los elementos de las situaciones concretas presentes para ‘crear’ situaciones posibles. Este proceso tiene por objeto la transformación. En otras palabras, la función de la imaginación consiste en “cambiar lo dado, [y] se caracteriza por la proyección, por estar lanzada hacia el futuro, hacia

---

explicada en ciertos aspectos en el segundo capítulo, pero que merece ser examinada en este aparte, debido a la relación que tiene con elementos propios de la religión como fe y Dios.

<sup>35</sup> “...[O]ur being in its entirety” (LW 9:12).

<sup>36</sup> A fin de argumentar el respecto, Dewey utiliza la idea de que hay asuntos que *intervienen* en la vida y otros que le *sobrevienen* (*supervene*). En el caso de la religión, ésta puede acontecer de ambas maneras, pero el autor considera que aquello ‘genuinamente’ religioso, al intervenir en la vida, penetra, compromete la totalidad de elementos de nuestro ser (LW 9:13). Cuando algo interviene en la vida tiene un efecto duradero en lo profundo del ser humano, en tanto que si algo sobreviene “es tan sólo poesía” (LW 9:13), no constituye una conmoción, sino un acontecimiento transitorio de orden mental.

lo desconocido, una conexión con el futuro es su rasgo esencial<sup>37</sup> (MW 10:6). Sin el concurso de la imaginación, el proceso completo de la unificación de la experiencia queda mutilado. Se podría pensar que al contemplar la imaginación como un elemento vital que hace posible volver acciones los ideales, el proceso orgánico se ve contaminado por elementos de ensoñación; sin embargo, a fin de evitar este inconveniente, Dewey deja en claro que la imaginación no es ensoñación, ni lanzarse a lo absurdo, sino que tiene su asiento en el hábito y en las situaciones presentes, a partir de las que puede tomar su materia prima para plantear posibilidades. Así, resulta válido decir que una posibilidad es una situación que aún no se ha materializado, e igualmente que la continuidad temporal entre pasado, presente y futuro es un proceso que parte del mundo concreto y a él llega en virtud de este rasgo unificador religioso de la experiencia.

Antes de entrar a explicar el elemento de la imaginación en *A Common Faith*, es importante notar que ésta no surge de la nada, sino que está arraigada en todo el fluir de la vida de un individuo. Para que la imaginación sea posible, deben existir un contexto proveniente del pasado y una *situación* presente que permita su emergencia. Se hace ahora una incursión en ello.

---

<sup>37</sup> “[C]hange the given; it is characterized by projection, by reaching forward into the unknown; connexion with a future is its salient trait” (MW 10:6).



#### 4.7.2.1 *La unidad temporal orgánica: La interacción pasado-presente en las situaciones concretas*

La interacción que el individuo pueda tener con su entorno es siempre una interacción que involucra la historia —en este instante surge el aspecto comunitario o social— porque, en primer lugar, a los individuos les son heredados ciertos hábitos o costumbres sociales que provienen del pasado —los cuales han llegado a ser costumbres, pues han probado ser eficaces en el proceso de supervivencia de los grupos humanos— y, por otra parte, aquello que designamos con el nombre de *contexto*, como se dijo en el primer capítulo, corresponde a ciertas estructuras de lenguaje y pensamiento que también provienen del pasado; por lo tanto, la relación con la historia vivida en las situaciones orgánicas está claramente demarcada.

El pasado y presente orgánicos mantienen entre sí una importante relación; por una parte, todo lo que recuerda un individuo es desencadenado por su presente concreto inmediato, pues Dewey establece que el pasado no lo recordamos por sí mismo, sino gracias a la evocación que de él se hace en el presente y por lo que le agrega a éste: “no recordamos en el vacío el pasado por sí mismo, sino por lo que agrega al presente”<sup>38</sup> (MW 12:80); y, por la otra, los hábitos determinan y condicionan la forma de relación con el entorno porque son *estructuras*; estructuras no necesariamente fijas e inquebrantables, pero que constituyen *las maneras* heredadas de acción y comprensión de las situaciones.

---

<sup>38</sup> “The past is recalled not because of itself but because of what it adds to the present” (MW 12:80).

Más aun, tales estructuras constituyen ‘la segunda naturaleza de los seres humanos’, en la medida en que son la manera como se enseña a los individuos a integrarse a su entorno social, y en ese sentido son también *funciones* (MW 14:15).

Los hábitos pueden ser rutinarios o inteligentes. Los hábitos rutinarios “disuelven la vida en mero impulso”<sup>39</sup> (MW 14:51) y dejan muy poco espacio para el surgimiento de la creatividad; por eso, Dewey está más inclinado a considerar los hábitos *inteligentes*, porque permiten “organizar la energía en ciertos canales”<sup>40</sup> (MW 14:54) y concretar acciones satisfactorias mediante la reflexión; porque la reflexión o inteligencia es la que debe determinar dónde y cómo introducir cambios de manera que se opere una transformación (MW 14:31).

Los hábitos, en general, son la historia de la humanidad; han trascendido el tiempo y han sido legados de generación en generación hasta llegar al presente de cada individuo; constituyen habilidades sociales y contextos de significación heredados, así que Dewey no vacila en denominarlos *artes* (MW 14:16). Por lo tanto, los hábitos son sistemas de significación propios de una comunidad local; historias, creencias, metáforas, virtudes, gestos, prejuicios, maneras de relacionar significados, emociones, formas de enfrentar situaciones, etc. (MW 14:15-32). Dichas costumbres provenientes del pasado pueden adoptar la forma de simples creencias o de sistemas complejos de símbolos. En palabras de Dewey, son la “matriz en la que nuestras

---

<sup>39</sup> “...[D]eflects life into mere élan” (MW 14: 51).

<sup>40</sup> “...[E]nergy organized in certain channels” (MW 14:54).

aspiraciones e ideales nacen y se reproducen”<sup>41</sup> (LW 9:56). El pasado es un *sistema de significados* ya organizado, de modo que todo rasgo nuevo que aparece en el entorno se examina de acuerdo con dicha *matriz*, para que al ocurrir la aparición de un rasgo no familiar, y en virtud de la natural tendencia del ser humano a entender su entorno, se opere una actividad mental que permita la inclusión o el rechazo del elemento nuevo, esto porque entender la experiencia constituye una “necesidad básica... del organismo humano... mediante la conexión de experiencias nuevas con condiciones precedentes [provenientes del pasado] y sus posibles consecuencias” (Leahy, 1966, 374).

El mundo es socialmente compartido. Lo que compartimos son los significados; en este sentido, la experiencia individual genuina y creativa y la experiencia grupal se interrelacionan permanentemente en la medida en que al interactuar se transforman de manera recíproca, y esos significados se corrigen y renuevan en el proceso de interacción con situaciones y personas concretas.

De otro lado, el presente y el pasado están relacionados en cuanto que el presente de cada individuo es él también el resultado de sus acciones y decisiones, de modo que las situaciones en las que el individuo se encuentra son también ‘creadas’ por él desde su actuar pasado.

---

<sup>41</sup> “*It is the matrix within which our ideal aspirations are born and bred*” (LW 9:56).

4.7.2.2. *La imaginación<sup>42</sup> y la fe como vínculos entre idea y acción: La mutua implicación del futuro y la imaginación en las situaciones orgánicas concretas*

Al hablar de situaciones orgánicas, y cuando se hace referencia al futuro, resulta evidente que no se está involucrando un constructor hipotético e ideal, ni una formulación conceptual del mismo. Antes bien, se quiere establecer que esta dimensión temporal se halla inexorablemente arraigada en las situaciones orgánicas concretas en las que el individuo se despliega en su dimensión creativa y puede transformar su herencia a partir del ejercicio de su imaginación, para así constituir no sólo su patrimonio individual sino sus aportes a lo comunitario. Estos vínculos surgen cuando las situaciones encontradas no corresponden a las expectativas e intereses individuales y requieren un ajuste para provocar esa sensación de satisfacción y armonía en la que el individuo se siente en equilibrio con su entorno.

El futuro, en Dewey, adquiere el carácter de ‘motivador’ de la acción, no el de un *ideal* lejano e inaccesible —lo que invita a la quietud y a la espera— pues, si el futuro fuera un ideal irrealizable “[sería] una meta remota [en la que] el presente queda[ría] privado de significación y reducido a mero instrumento externo, a una penosa necesidad debida a la distancia que nos separa de la satisfacción válida y

---

<sup>42</sup> Existen dos tipos de imaginación para Dewey: aquella que es “simple ensoñación [y aquella que] termina en la modificación del orden objetivo y constituye un objeto nuevo” (LW 1:171), cuya peculiaridad consiste en reemplazar por nuevos, viejos objetos, ideas y comprensiones.

significativa<sup>43</sup> (MW 14:187). Esta noción de un ideal futuro, remoto e inalcanzable, constituye un “analgésico para mitigar la sensación de miseria [presente] que a pesar de todo perdura”<sup>44</sup> (MW 14:188).

El futuro, en el enfoque deweyano, es potencia individual contenida en el presente y se hace patente a través de la imaginación. Al comparar la situación presente con las posibilidades futuras presentadas por la imaginación, el individuo se aviene a determinar cuáles cambios debe realizar en la situación concreta. El presente, enfrentado con el futuro, adquiere una determinada significación, a la luz de los objetos y situaciones aún no vistos o no realizados —generados a través de la imaginación, pero no hechos de imaginaria<sup>45</sup>— (LW 9:33) puesto que la imaginación despliega las posibilidades que mejorarán la situación presente, de manera que se amplíe la percepción más allá del entorno inmediato al que respondemos habitualmente (MW 9:245).

La imaginación consiste en una operación en el presente que establece continuidad con el pasado, anticipando el futuro, de modo que se puede desenvolver un proceso continuo de actividad de la manera más significativa y enriquecedora posible (Alexander, 1993, 384-386), a tal punto que permite vislumbrar el camino que será recorrido y, del mismo modo, permite anticipar “las implicaciones para

---

<sup>43</sup> “...[A] remote goal. Hence the present is evacuated of meaning. It is reduced to being a mere external instrument, an evil necessity due to the distance between us and significant valid satisfaction” (MW 14:187).

<sup>44</sup> “...[A]nodyne to blunt the sense of a misery which after all endures” (MW 14:188).

<sup>45</sup> La imaginaria es el resultado de la creación de imágenes subjetivas que permanecen en el terreno de la mente y funciona al entrar en juego la fantasía.

futuras experiencias de las consecuencias de cultivar un interés presente, satisfacer un deseo inmediato (...); tiene como objetivo un juicio definitivo sobre el mejor curso de acción” (Holmes, 1966, 50).

El futuro, entonces, para Dewey, constituye un medio que hace significativo el presente, no como mera aspiración o ensoñación, sino como una proyección que jalona el presente hacia su realización, porque “sin tal proyección no pueden existir los planes y proyectos para administrar las energías del presente, sobreponiéndose a los obstáculos del momento”<sup>46</sup> (MW 14:183).

Dewey introduce su teoría de la imaginación<sup>47</sup> porque en este proceso en el que sucede la adaptación en términos de armonización, “la idea de totalidad, bien sea de sí mismo o del mundo es tan sólo una idea (...) imaginativa”<sup>48</sup> (LW 9:14) y, muy a la manera de los realistas, considera Dewey, el mundo percibido por nuestra

---

<sup>46</sup> “Without such projection, there can be no projects, no plans for administering present energies, overcoming present obstacles” (MW 14:183).

<sup>47</sup> El problema de la imaginación es concebido por Fessmire desde la perspectiva de la creatividad en moral a partir de la imaginación. Él considera que la “deliberación moral toma forma en un *ensayo (rehearsal) dramático* [por medio del cual se accede a las múltiples posibilidades en la imaginación]; por eso insiste en que (...) la deliberación moral es fundamentalmente imaginativa” (Fessmire, 2003, 4), y opera como una “forma anticipatoria de la acción” (LW 8: 200).

El tema de la imaginación es tratado en su libro *John Dewey. Moral Imagination*. Indiana University Press, Bloomington, 2003 y en su artículo “Morality as Art: Dewey, Metaphor, and Moral Imagination” en *Transactions of the Charles S. Peirce Society* Summer, 1999, Vol. 35, No. 3: 527-550.

David Granger también aborda el problema de la imaginación en Dewey en su artículo: “Expression, Imagination, and Organic Unity: John Dewey’s Aesthetics and Romanticism”, en *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 37, No.2. Summer, 2003: 46-60. En este texto, Granger relaciona el aspecto romántico de la propuesta estética de Dewey con el romanticismo de Wordsworth y Coleridge. Además, se enfoca en el aspecto activo y orgánico de la imaginación que emerge de interacciones con el entorno concreto, y cuya función consiste en “transformar, para sus propósitos, los elementos extraños y diversos de su entorno; [este rasgo implica que la imaginación no opera en el vacío sino que] es “alimentada por material sensible (...) [y] posibilita a la semilla de la mente germinar y florecer” (Granger, 2003, 52).

<sup>48</sup> “The idea of a whole, whether of the whole personal being or of the world, is an imaginative (...) idea” (LW 9:14).

observación es muy limitado y “se convierte en *universo* sólo a través de la extensión imaginativa”<sup>49</sup> (LW 9:14). Puesto que ni la idea de ‘totalidad’, ni la idea de ‘universo’ pueden aprehenderse racionalmente, ni tampoco se puede acceder a ellas mediante la sola observación, ni mediante la actividad práctica, se trata de ideas ‘operativas’ que se hallan vinculadas por el principio de continuidad al mundo concreto. Entonces, se requiere del concurso de procesos imaginativos que constituyen ‘proyecciones’, cuyo fin es dar *orientación* a la acción a manera de propósito, de suerte que ésta –la acción– se dirija hacia la idea prospectiva concebida en la imaginación. De modo que cuando Dewey habla de “armonizar al ‘*self*’ con el universo”, está diciendo que se opera un proceso individual mediado por la imaginación, y no está queriendo decir que éste se desplace hacia un ámbito ilusorio e ideal. Lo que está señalando Dewey es la vital función de la imaginación en el modo de resolución de las confrontaciones con el entorno concreto, en la medida en que opera como generadora de sentido y propósito para llevar a cabo los ajustes que tengan lugar a fin de hallar el camino de la resolución y la armonización.

El modo como la imaginación opera para cumplir su función ‘religadora’ es a través de la presentación al ‘*self*’ individuo de una o innumerables *posibilidades* hacia las cuales dirigirse, y en las cuales se vislumbra, se anticipa la “integración (...) con una totalidad imaginativa a la que llamamos Universo”<sup>50</sup> (LW 9:14). Al tratarse de una posibilidad, tiene la característica de ‘ideal’ en sentido deweyano(LW

---

<sup>49</sup> “...[B]ecomes the Universe Only through imaginative extension” (LW 9:14).

<sup>50</sup> “...[I]ntegration (...) into that imaginative totality we call the Universe” (LW 9:14).

9:17), es decir, que proyecta al individuo hacia algo distinto de sí mismo; hacia la búsqueda, el descubrimiento<sup>51</sup> creativo<sup>52</sup> de modos de resolución que adquieren la fuerza necesaria como para convertirse en acto (LW 9:35); y esto porque esa es la tendencia natural de todo organismo, especialmente el del hombre, hacia la resolución de situaciones en desequilibrio. El ideal es tan importante porque todas las tareas que el hombre emprende y concreta, todos los esfuerzos, son impulsados por una fuerza proveniente de la imaginación.

En este contexto, las posibilidades adquieren gran importancia porque van a constituir un elemento más del esquema religioso de Dewey. Se convierten en ideales que él define como “motivadores prospectivos de la acción”<sup>53</sup> (LW 9:29). En su proyecto filosófico, redefine Dewey el ‘ideal’, no como algo previo a lo real, sino como resultado del encuentro con situaciones concretas (LW 9:33). Lo define como un rasgo de origen físico que tiene como cualidad retornar al mundo concreto en el modo de la acción. Por eso, el ideal constituye para Dewey un rasgo emergente, luego de que la imaginación ha presentado las posibilidades al pensamiento para la

---

<sup>51</sup> En este punto vale la pena aclarar el sentido que Dewey da al misterio. La imaginación está estrechamente relacionada con el misterio (LW 9:30) porque, habiendo cosas que no comprendemos o de las cuales no nos damos cuenta, se presentan mediante la imaginación como posibilidades y tienen el poder de movernos, de modo que confiamos, es decir, tenemos fe. Para Dewey, el misterio no es un reino metafísico ignoto e inefable, es tan sólo un ámbito no conocido aún, lo que significa que constituye lo temporalmente no dicho, no comprendido o no conocido, pero permanece abierta la posibilidad de conocerse, cuando el tiempo sea propicio, cuando cuente con las herramientas para penetrar en ello, o cuando los significados se hagan familiares mediante comprensiones nuevas. Dewey habla del misterio en este sentido en *Experience and Nature* (LW 1:210-213).

<sup>52</sup> De la creatividad, ya trabajada en el capítulo anterior, habría que agregar que opera como un elemento que permite el cambio y la transformación, porque lo que un grupo o individuo logra como novedad se convierte en el punto de apoyo y de partida para los logros que vienen (LW 9:34).

<sup>53</sup> “[P]rospective prompts of action” (LW 9:29).



acción. El ideal no existe en la mente o en un ámbito metafísico; existe en el carácter, en la personalidad, en la acción, y es capaz de transformar instituciones y modos de apreciar el mundo. El ideal se genera en la imaginación, pero no está hecho de material imaginario sino de las condiciones concretas de la experiencia física y social.

#### 4.7.2.3. *El presente y la unidad cuerpo-mente*

Para Dewey, existe una profunda relación entre la acción individual presente y la cualidad estética de la experiencia. El presente manifiesto en la relación de coexistencia espacial es una experiencia compuesta de elementos particulares<sup>54</sup> e inmediatos (EW 2:140), que ocurre donde el cuerpo está, por ser el cuerpo el centro de actividad de la vida, donde “vivir no es como hecho empírico algo que transcurre por debajo de la piel de un organismo: es un asunto inclusivo que entraña la conexión, la interacción de lo que hay dentro del cuerpo orgánico y lo que reside fuera en el espacio y en el tiempo”<sup>55</sup> (LW 1:215). Es en el momento presente y

---

<sup>54</sup> Dado que la experiencia presente es una experiencia relacionada con las particularidades, es el individuo el que experimenta esta dimensión temporal. Ya en las partes finales de los capítulos uno y dos se hizo referencia a esta manifestación temporal cuando se habla de la individualidad y la creatividad, pues es en el tiempo presente donde tiene lugar el despliegue de la creatividad, habida cuenta que el individuo está en control de sus acciones presentes y “ocurre una apertura hacia la creación de nuevas realidades” (LW 14:112); de otro modo, si no existe control de las acciones, el presente sólo es fuente de mecanización y las acciones devienen rutinarias y predecibles.

<sup>55</sup> “...[L]iving as an empirical affair is not something which goes on below the skin-surface of an organism: it is always an inclusive affair involving connection, interaction of what is within the organic body and what lies outside in space and time” (LW 1:215).

físico donde se constata la cualidad expresada en la acción, no en un ideal metafísico que encuentra muchos problemas para volverse realidad concreta.

En el presente tiene lugar un estado de total atención sensorial y mental; es la evidencia concreta de la continuidad cuerpo-mente donde se está “completamente despierto, alerta, atento al significado de los eventos pasados, presentes y futuros”<sup>56</sup> (LW 1:226). La acción presente revela en su plenitud la cualidad de la experiencia en la *manera como* se realiza la acción. Es en ese presente donde se manifiesta y se puede presenciar la dimensión cualitativa de la acción. Dewey señala, como se dijo en el primer capítulo, que no es igual comer cuando se está triste que cuando se está alegre, puesto que tales sentimientos determinan la cualidad de la acción específica concreta. Por eso la actividad cualitativa en el presente es el momento de unidad entre lo visible —actividad expresiva— y lo no visible —la cualidad—, pues “es un acto en el que los medios son físicos mientras que la *cualidad* del acto determinada por sus efectos es también [emotiva] y mental”<sup>57</sup> (LW 3:28-29).

El presente es el espacio donde se despliega el individuo como ‘artista’ creador, cuya obra resulta ‘bella’ por ser realizada en un momento pleno. Dewey ofrece el ejemplo del pescador que no está haciendo una ‘obra de arte’ pero, al imprimirle una singular significación, logra concentrarse en dicha acción de forma tal que no existe más que ese instante, de manera que el pasado y el futuro

---

<sup>56</sup> “...[B]eing wide- awake, alert, attentive to the significance of events, present, past, future” (LW 1:226).

<sup>57</sup> “It is an act in which means employed are physical while the quality of the act determined by its consequences is also mental” (LW 3:28-29).

desaparecen absorbiéndose en la acción. En dicha medida *esa* actividad se impregna de un silencio, de un halo de apertura especial hacia una vivencia plena (LW 10:24) que deja al descubierto ‘*uncovers*’ un “mundo familiar” (Mc Dermott, 1981, 26).

Lo anterior permite concluir que las acciones llevadas a cabo en plena atención devienen acciones cualitativamente estéticas. Una acción realizada por un individuo bajo estas condiciones es “arte, es un hacer por el puro placer de hacerlo, los humanos [en este sentido] son artesanos, el arte es la forma en la que los humanos viven y hacen su mundo” (Shea, 1980, 35). De este modo, cuando las actividades se realizan en esta vena, Dewey considera que el individuo “está plenamente vivo<sup>58,59</sup> (LW 10:24). Es una vitalidad que unifica e involucra todos: el presente, el pasado y el futuro.

#### 4.7.2.4. La ‘fe’ y ‘Dios’ como elementos unificadores de idea y acción

Dewey estima conveniente introducir la reinterpretación de lo que tradicionalmente se designa como *fe*<sup>60</sup> y como *Dios*, para incluirlos en su configuración orgánica del mundo.

---

<sup>58</sup> Esta relación entre la vitalidad de la experiencia se examinará en el último aparte del presente capítulo.

<sup>59</sup> “...[F]ully alive” (LW 10:24).

<sup>60</sup> *Fe* tradicionalmente se ha definido como una suerte de certeza sobre lo que no se ve; adicionalmente, señala Dewey que la fe es la verdad otorgada a un cuerpo de proposiciones en virtud de su “autor sobrenatural”.

Es así como la fe, señala en (LW 9:19), motiva e impulsa una suerte de confianza en las posibilidades desplegadas por la imaginación, del mismo modo que provoca la confianza en la inteligencia y en los medios necesarios para llevar a cabo y concretar las posibilidades en contra de obstáculos.

La reinterpretación que Dewey hace de la fe religiosa toma ese ámbito humano, que en la tradición religiosa se ha entendido, o bien como la evidencia de cosas no vistas (LW 9:15), o como la creencia en la existencia de algo (Eldridge, 1998, 141). Pero para él, la fe juega un papel activo en la vinculación del ideal con la acción, porque la fe opera como esa confianza en que el ideal presentado por la imaginación se convertirá en actividad concreta, de manera que se puedan “mejorar las condiciones del presente. Por eso señala Hook que el pragmatismo deweyano es un ‘mejorismo’ ‘meliorismo’ y no un optimismo ciego, puesto que en un mundo contingente, donde el ser humano es “vulnerable a poderes que no puede controlar [entre ellos, las guerras, la enfermedad, las catástrofes naturales o la muerte], la perspectiva pragmática de la vida, es un intento de que sea posible para los hombres(...) vivir sin lamentaciones, sin resistencias o fantasías y enfocar sus análisis en los problemas [concretos] para reducir el costo de la tragedia” (Hook, 1959, 12). En ese sentido, la fe constituye la confianza en que “la inteligencia creativa” individual resolverá los problemas del presente. En esta forma, Dewey entiende la fe como una “tendencia a la acción (...) cuando la imaginación idealiza la

existencia, desplegando las posibilidades al pensamiento y a la acción”<sup>61</sup> (LW 9:33). Por ser una tendencia a la acción de acuerdo con un ideal imaginativo (LW 13:226), la fe proyecta hacia el futuro imaginado una esperanza que funge como posibilitadora de acciones encaminadas a mejorar la vida del hombre, sin recurrir a instancias sobrenaturales, porque la perspectiva deweyana “no niega nada del mundo o el hombre [que] tiene el poder de hacerse a sí mismo y al mundo alrededor, mejor o peor” (Hook, 1959, 23).

Ahora bien, una de las más importantes razones por las que Dewey considera imprescindible la idea de ‘Dios’ en su sistema, aparece comentada por Sidney Hook en su artículo “Some Memories of John Dewey 1859-1952”, que hace parte de su libro *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, donde Dewey señala que quienes lo leyesen sin incluir la noción de ‘Dios’ se sentirían “desconcertados, si no heridos, si se les negara el derecho intelectual a usar el término ‘Dios’ [...y] sentirían una pérdida si no pudieran hablar de [él]. Entonces, ¿por qué no debería yo usar el término?” (Hook, 1974, 114).

Dewey introduce su interpretación del rasgo de la divinidad en su esquema religioso, e insiste en que el uso del término ‘Dios’ es necesario para transmitir la idea de que mediante la consideración en su modelo de esta esfera de la experiencia, es posible “proteger al hombre de un sentimiento de aislamiento [de sus semejantes

---

<sup>61</sup> “...[T]endency to action (...) when the imagination idealizes existence by laying hold of the possibilities offered to thought and action” (LW 9:33).

y de la naturaleza, que deriva en la] consecuente desesperación’<sup>62</sup> (LW 10:36) y que acompaña al hombre moderno. De la misma manera, considera apropiado hablar de ‘Dios’ porque dicha idea tiene la función de vincular el ideal imaginativo en que se confía, en un *proceso activo* con lo real —por ello es entendida como un significado operativo, como un término preferencial que define la actividad, y no como un ‘ser’ espiritual especial separado e independiente del mundo, creador de todo lo que existe, todo poderoso, omnisciente y omnipresente que “unifica todas la finalidades (LW 9:34-37)—; por esto estima Dewey que la idea de ‘Dios’ funge como un elemento unificador de la experiencia otorgándole su intensidad máxima.

Al ser ‘Dios’ el proceso activo de ‘la unificación de actitudes prácticas y emocionales’<sup>63</sup> (LW 9:30), constituye la unidad entre los ideales imaginativos y su concreción en la práctica, por corresponder con una fuerza que unifica mediante la acción los ideales originados por la naturaleza y la sociedad, que genera como resultado coherencia y solidez (LW 9:34). Consiste en una concentración de energía motivadora que impulsa la realización del ideal imaginativo, que al ocupar el lugar que le corresponde sin desviarse hacia una religión supranatural, resulta en una *tremenda fuerza* para actuar (LW 9:34). La noción de Dios se diferencia así de la fe en que la fe es la confianza en que, a pesar de todo, el ideal imaginativo tiende a mejorar el presente, en tanto que la noción de Dios es ‘fuerza activa’ que deriva en acción concreta.

---

<sup>62</sup> “...[P]rotect man from a sense of isolation and from consequent despair or defiance” (LW 10:36).

<sup>63</sup> “...[U]nification of practical and emotional attitudes” (LW 9:30).

Toda acción que provenga de este proceso resulta en una actitud hacia la vida y es observable en el carácter, en la forma de llevar a cabo la vida, en la concentración atenta y bella que se expresa en los movimientos corporales, en las soluciones ingeniosas, en la palabra, en la mirada: es la actitud religiosa imbuida por esta *fuerza cualitativa*.

En el esquema deweyano, Dios es una idea operativa que funciona del mismo modo que la idea metafísica de las tradiciones religiosas (LW 9:35) por tener un contenido espiritual, además de ser un “significado selectivo [porque]... selecciona esos factores de la existencia que hacen vibrar, generan y sostienen nuestra idea de un bien hacia el cual dirigirse, [excluyendo] multitud de fuerzas que en momento dado son irrelevantes para esta función”<sup>64</sup> (LW9: 36).

Según este pensador, el significado ‘Dios’ constituye el máximo unificador de energías dispersas que genera la fuerza necesaria traducida en “emoción e inteligencia” y lleva a cabo el ideal cuyo propósito consiste en un mejoramiento de la “situación presente” (Rockefeller, 1991, 513). Es “unidad orgánica de las posibilidades ideales unificadas a través de la realización imaginativa y la proyección” (*Ibíd.*, 516).

Ahora bien, con la afirmación de que ‘Dios’ es una ‘energía’ vital unificadora, Dewey no está intentando adherirse a alguna forma de vitalismo, pues aunque para él la filosofía de Bergson gozara en su época de gran aceptación

---

<sup>64</sup> “...[S]elective (...) it selects those factors in existence that generate and support our idea of good as and end to be striven for. It excludes a multitude of forces that at any given time are irrelevant to this function” (LW9: 36).

precisamente por combinar pragmatismo y misticismo (MW 12:227), es este aspecto místico el que Dewey no acoge como parte de su filosofía en general.

Así mismo, sobre el planteamiento spinocista acerca de ‘Dios’ como el equivalente de la naturaleza, acota Dewey en *The Quest for Certainty*, su comprensión inadecuada, porque ésta “no debe adorarse como divina e incluso en el sentido del amor intelectual de Spinoza”<sup>65</sup> (LW 4:244), ni se le debe dar un valor metafísico a fin de otorgarle relevancia, pues es sólo naturaleza y hay que entenderla como eso.

Al liberar este tipo de energía prospectiva, motivadora y unificadora individual de toda ilusión sobrenatural, lo que queda es una suerte de *brío* centrado en un interés, desde la cual, el mundo, la vida y las experiencias se ordenan.

Rockefeller afirma que la idea de ‘Dios’ en Dewey no es una idea antojadiza que surge del capricho, ni de la fantasía como una ilusión: “Uno no necesita creer en el supernaturalismo para creer en la realidad de ideales auténticos” (Rockefeller, 1991, 517). Son auténticos por dar “forma al mundo”<sup>66</sup> (LW 9:32) con su energía de concreción. ‘Dios’, por lo tanto, es proceso activo que ‘crea’ una nueva realidad y “comprende todas las condiciones naturales, todas las capacidades humanas y actividades en y a través de las cuales el mundo es creativamente idealizado” (Rockefeller, 1991, 519) y realizado.

---

<sup>65</sup> “...[M]ay not be worshiped as divine even in the sense of the intellectual love of Spinoza” (LW 4:244).

<sup>66</sup> “...[S]hape the world” (LW 9:32).



La idea de ‘Dios’ corresponde con una realidad finita en evolución, totalmente immanente en la naturaleza. Son esas fuerzas y procesos en los individuos, sociedades y en la naturaleza que vuelve reales y concretos esos “valores intelectuales, morales, estéticos y religiosos que guían la vida humana hacia el bienestar y la plenitud” (*Ibíd.*).

Rockefeller sostiene que, aunque Dewey desde joven identificó a ‘Dios’ como la unidad orgánica del mundo —en el sentido de *continuidad en proceso*— ‘Dios’ no representa la unidad de todo lo que existe, sino aquello que hace que el proceso de continuidad tenga cohesión y movimiento; no en el sentido de lo Uno de Plotino o de la totalidad de “unidad cósmica neo-hegeliana, en la cual lo ideal y lo real son uno” (*Ibíd.*, 494). El matiz que Dewey atribuye al término ‘Dios’ está en considerarlo como la continuidad que se hace unidad en el proceso; en ese sentido, para él, ‘Dios’ como “la continuidad de lo múltiple implica unidad” (*Ibíd.*). Entonces, lo ideal y lo real no “son” unidad, sino se convierten en unidad toda vez que hay un proceso de interacción con situaciones concretas.

Se puede entonces entender la idea de ‘Dios’ desde la interpretación que hace Rockefeller como un:

recurso poético y simbólico que explica aquello que unifica el interés y energías, genera emoción, inspira acción en conexión con aquello supremamente importante y significativo que puede ayudar a inspirar la fe (...) la inteligencia (...) y la piedad hacia la naturaleza, que constituyen los elementos claves de una actitud vital religiosa en el mundo contemporáneo” (Rockefeller, 1991, 521).

#### 4.7.3. 'Expansión' o 'crecimiento' y significación

Tras la incursión en el contexto temporal de la experiencia, es preciso volver al último rasgo o efecto de 'lo religioso': la expansión. El filósofo pragmátista en cuestión explica en *Experience and Nature* que ésta consiste en una tendencia natural del universo; es, por así decirlo, un indicador del cambio. Los sistemas físicos se expanden hacia nuevas complejidades, del mismo modo que los sistemas sociales y especialmente el individuo, a través de la experiencia (LW 1:210).

El fin de la expansión, como se puede ver, no es metafísico sino un fin concreto hacia el cual tienden todos los ámbitos de la experiencia tanto individual, que se refleja en la 'madurez' del individuo, como de la comunidad, y tiene lugar en las habilidades, en el conocimiento, en las emociones, en el pensamiento. Nos expandimos, dice Dewey, no al rendir culto a ciertos valores, sino al ponerlos a actuar en nuestra vida diaria.

El tema de la expansión es examinado por Dewey en un corto texto titulado "*Education as Growth*", que aparece en *Democracy and Education* (MW 9:46-58). Sobre este texto hay pocos estudios, comentarios o críticas; la más específica es la de Sidney Hook, quien sostiene que el aspecto expansivo de la experiencia es la clave de la filosofía de Dewey, porque el hombre para él es un ser que gracias a su creatividad hace algo *en y al* mundo: "El [término] 'mundo', para Dewey, es mucho más de lo que jamás podremos decir sobre él" (Hook, 1959, 1010), porque siempre

quedará un espacio abierto para lo desconocido, o como el mismo Dewey lo designa: ‘el misterio’ no como un ámbito ‘espiritual’ sino como la apertura a lo posible en el futuro que tiene sus raíces en el presente concreto, en virtud de su capacidad creativa, en el sentido en que “produce consecuencias nunca antes atestiguadas y deja el mundo diferente del mundo en que nació” (Hook, 1959, 1013). Esto lo logra a través de un proceso de generación de nuevas cualidades y relaciones que trascienden el presente, pero siempre están enraizadas en él.

El rasgo expansivo de una experiencia tiene el atributo de constituir una posibilidad para que otras experiencias expansivas tengan lugar. Por ello, una experiencia con este carácter excluye las experiencias que obstaculizan, detienen o revierten la dirección de la transformación: Al parecer, para este pragmatista, la transformación tiende hacia la maduración del individuo y las sociedades, pues el individuo humano no crece solo con su entorno, lo hace también con otros individuos. La expansión, por lo tanto, excluye el crecimiento en sentido negativo, es decir, crecimiento en “prejuicios, arbitrariedades, odio, envidia, búsqueda de poder o status, etc.” (Hook, 1959, 1014), porque por principio en el modelo deweyano todo cambia y evoluciona, y la experiencia debe constituir ese rasgo que impulsa y propicia la transformación y expansión continua y fluida. Cuando ésta se detiene, es preciso reconocer que ha habido un error en la acción o decisión tomada que ha detenido el proceso natural de cambio.

En esa medida, para Dewey, “la expansión es un indicador del cambio” en la vida de los individuos en todo sentido: intelectual, moral, emocional. Cuando se detiene el movimiento y el cambio la expansión se ha detenido. Por tal razón, los grupos humanos y los individuos deben propender por buscar experiencias que permitan la continuidad expansiva de la propia persona y de las sociedades.

Por consiguiente, el aspecto religioso-expansivo de la experiencia constituye la clave para reconocer cuándo se está teniendo una experiencia que permite ampliarnos, evolucionar o, en palabras de Dewey, ‘madurar’; que significa la habilidad de escapar de la rutina y del ímpetu de los impulsos, de manera que el individuo se halle cada vez en mejores condiciones para hacer frente a un mundo peligroso y contingente; que lo reta permanentemente para lograr equilibrarse porque, en virtud de la naturaleza precaria del mundo, sostiene Sidney Hook: “el hombre debe encontrar paz en la acción (...) estar sereno en medio de las circunstancias (...) [éste] es el máximo de soberanía” (Hook, 1959, 1013).

La expansión conduce a lo que Dewey entiende como ‘madurez’. Ésta consiste en acceder a un proceso mediante el cual los individuos se vuelven independientes para poder lidiar e interactuar con el entorno social y natural. Es independiente porque está en control de su propia experiencia vital, porque ha sido capaz de “formar[se] hábitos de expectativas razonables basados en lo que sabe sobre el mundo y [él mismo], en la medida en que puede arreglárselas con un entorno en constante cambio” (Hook, 1959, 1014).

Así mismo, las sociedades también experimentan esta suerte de ‘maduración’ que implica independencia, razonabilidad, inteligencia en la propiciación de la libertad de sus individuos, para que la tolerancia, cooperación y democracia sean los fines de la expansión de las sociedades.

Esa es la razón por la que Dewey toma “la expansión de cada individuo como su ideal (...), [y por eso] se comprometió sin reservas con la democracia” (Hook, 1959, 1015) porque, para Dewey, una sociedad de individuos libres en la que todos, a través de lo que hacen, contribuyen al desarrollo y expansión de otros, es el único entorno en el que cualquier individuo puede crecer, desarrollarse y expandir todo su potencial. Un entorno que propicie un crecimiento donde las experiencias de plenitud, felicidad, amor, conocimiento, arte y unidad con el mundo y nosotros mismos, constituye el ideal democrático de Dewey y por el cual definió sus intereses en la educación. Pero una sociedad de este estilo necesita una transformación radical y profunda en los dogmas, doctrinas políticas e instituciones presentes en las sociedades humanas. “Dewey tenía pasión por la libertad (...) [y porque todos sin excepción] alcanzaran su máximo [potencial y] crecimiento como seres humanos” (Hook, 1959, 1018); por eso, para él, la educación debe estar al servicio de este ideal.

#### 4.7.3.1. *'Expansión' y significación*

Un acontecimiento se vuelve significativo cuando adquiere relevancia en el marco contextual de la vida; cuando se vuelve representativo y puede ser comunicado. A medida que el individuo va ampliando los significados a partir de su experiencia, va ampliando también el ámbito dialógico con el que puede compartir los sentidos nuevos o expandidos; así como también puede reconocer sus comprensiones trascendiendo el tiempo y el espacio. Dewey explica esta idea haciendo énfasis en los procesos mediante los cuales los seres humanos desde su infancia van haciendo cada vez más complejos sus procesos de significación, de manera que esas nuevas significaciones constituyen nuevos recursos que van ampliando su experiencia personal; así mismo, cuando aprende a abstraer de la experiencia signos y símbolos y éstos adquieren significado, obtiene la posesión de los medios para extender su experiencia hasta incluir lo que han experimentado otras personas muy alejadas de él en el espacio y en el tiempo (MW 6:278).

La inclusión o despliegue de la significación constituye, por una parte, un proceso que ocurre permanentemente en la vida cotidiana como una “lucha por hacer del mundo algo coherente, es un proceso de intento por dar sentido” (Alexander, 1987, xviii); pero, igualmente, constituye un acontecimiento social “. . . y cultural —el entorno más próximo del organismo humano— [puesto que] el mundo de actividad

humana constituye una matriz en el interior de la cual cualquier sistema de símbolos funciona” (*Ibidem*).

De aquí que Dewey admita que todo proceso de hallar significado es un proceso determinado desde el contexto social, dada la herencia lingüística que recibe el hombre, y que se revierte directamente también en lo social, puesto que algo significa sólo en tanto es comunicado en el lenguaje.

Cuando se logra captar el significado de una palabra, un signo, un término o una experiencia, es porque esto ha empezado a considerarse en sus relaciones con otras cosas, palabras, signos o experiencias, y se considera la forma como opera en esas relaciones. Esto sugiere que una cosa o palabra o experiencia o signo no significa sino hasta que ha entrado a formar parte de un conjunto de relaciones que ya nos son familiares y han entrado a definirse —en el sentido de trazar su frontera con relación a otras cosas, por lo que los elementos definidos no son difusos, sino precisos— y se oponen a aquellos que aún no comprendemos, los cuales se caracterizan por sus contornos confusos, vagos y fluctuantes (MW 6:275). Este momento, como se ha visto en el segundo capítulo, es un momento que impulsa su resolución y definición, pues la exigencia de solución de un estado de perplejidad es el factor orientador de todo el proceso (LW 8:120-23). De allí que, cuando se encuentra una situación con estas características y condiciones, la tendencia natural sea la de disipar la ambigüedad, la confusión y la oscuridad.

A medida que el sentido se amplía, a medida que se comprenden las relaciones entre cosas, signos y experiencias, decimos que la comprensión y así mismo el mundo se expanden, de modo que se propician nuevas expansiones y nuevas experiencias.

El particular sentido religioso de la significación radica en que ésta contribuye a una adaptación profunda y duradera, al mismo tiempo que genera una sensación de seguridad y confianza en el sentido significativo de las comprensiones a las que se arriba.

#### *4.7.3.2. Pertenecer y auto-trascenderse*

El sentido de ‘pertenecer’ es planteado por este filósofo como una ‘sensación’ de “pertenencia al continuo de la comunidad humana y al universo natural ampliado” (Rockefeller, 1991, 502).

Cuando en el proceso continuo de la experiencia surge el factor ‘religioso’ al haberse logrado la transformación, el ser humano experimenta una sensación innegable de significación, de sentido constante de las cosas (LW 9:19); se origina una sensación de orden y belleza tal que se amplía su capacidad de pensar y conocer, a tal punto que se encuentra de frente con el misterio (LW 1:211); el asombro, el sobrecogimiento de ver al mundo y su propio ser ampliados. Esto hace posible al ser



humano experimentar la sensación de pertenecer a “algo mayor que él mismo”, y en tanto que “la mayoría de las actividades humanas están dirigidas a lograr mantener experiencias que organizan la vida como un todo integrado, organizado y significativo” (Alexander, 1987, 184), la dimensión religiosa de la experiencia hace posible esta apertura, este trascenderse el hombre a sí mismo, en tanto se da cuenta de que existe un mundo más amplio.

El rasgo expansivo como efecto de lo religioso en la experiencia, se evidencia toda vez que hay una apertura, una ampliación de la comprensión, siempre que un nuevo sentido del mundo se incorpora al contexto de significados establecido. En ese instante en que se expande la comprensión se experimenta el “punto más alto de la experiencia”, pues aquello que previamente se ignoraba entra a formar parte del universo de significados familiares; en ese sentido, el mundo se hace más *familiar*. Lo que era desconocido o ‘invisible’, aquello que era oscuro, indefinido, o constituía un ‘misterio’, ahora se devela, se vuelve visible.<sup>67</sup> En este proceso de familiaridad con el mundo se alcanza una suerte de paz que, para Dewey, constituye el objetivo de la experiencia cualitativa porque, según “creía, en un mundo en rápida transformación, el hombre debe encontrar paz en la acción” (Hook, 1959, 1014).

---

<sup>67</sup> En la relación con el entorno concreto siempre se abrirán dos posibilidades de comprensión de los significados de los objetos y las situaciones, a saber: una, los significados que se comprenden dentro de un contexto de significación, y otra, lo desconocido que queda velado o escondido como posibilidad. Este último es el rasgo de la relación con el entorno que va a volverse visible en la medida en que se amplía el significado de los objetos y las situaciones; sin embargo, siempre que permanezca velado, será un ‘misterio’ y, en vista de que la única finalidad del universo es la ‘expansión’ o el ‘crecimiento’, este rasgo siempre será el que se despliegue. Por tal razón, al referirse a este aspecto, Dewey señala que “lo tangible, descansa sobre lo no tocado [...]. Lo oculto es aquello que determina el origen y el curso de lo que está presente” (LW 1:167).

Al ampliarse el significado del mundo concreto, se hace posible la ampliación de las posibilidades de la experiencia individual. De allí que cuando Dewey se refiere a este momento de la experiencia, señala que “somos (...) introducidos en un mundo más allá del conocido (...) somos ciudadanos de este vasto universo, más allá de nosotros mismos”<sup>68</sup> (LW 10:199). Esto no significa que a partir de este punto de la experiencia se pueda contemplar una realidad trascendente, sino que se intensifica nuestro sentido ordinario de pertenencia a una ‘totalidad’ inclusiva que es el universo en el cual vivimos. Esta percepción intensamente estética es un sentimiento religioso (LW 10:198-9).

#### 4.7.3.3. *Expansión y vida*

“La expansión *es* vida” afirma Dewey. Con ello está significando esa fuerza que permite “crecer con los problemas del presente” y nos ayuda a estar alerta, vivos e intelectualmente jóvenes (MW 9:56). La vitalidad y energía que acompaña o cualifica las experiencias en sentido religioso expansivo, es vitalidad ampliada o intensificada, es “estar completamente vivo”<sup>69</sup> (LW 10:24).

Cuando los individuos se resignan a la rutina que los sumerge en un comportamiento inconsciente, a tal punto que “ni siquiera somos conscientes de lo

---

<sup>68</sup> “We are (...) introduced into a world beyond this world (...) we are citizens of this vast world beyond ourselves” (LW 10:199).

<sup>69</sup> “...[F]ully alive” (LW 10:24).

que sucede alrededor e incluso no nos damos cuenta de que estamos envueltos en tal comportamiento” (Haworth, 1986, 82), o cuando los individuos viven desde el impulso ciego actúan desde la mecanización y su capacidad para pensar se deteriora; porque no se utiliza en la resolución de problemas presentes, la fuerza imaginativa o la creatividad son pasadas por alto, se vive en un estado de somnolencia o adormecimiento total.

El pasado y el futuro se pueden convertir en obstáculos para ‘estar plenamente vivo’, pues el pasado, con todo lo que nos haya podido enseñar, es una carga pesada que se interpone en la expansión. Éste “invade el presente con un sentimiento de arrepentimiento, de oportunidades no aprovechadas (...), descansa en el presente como una opresión. Pero [el individuo] puede volverse amigo incluso de sus estupideces usándolas como alertas (...) en lugar de tratar de vivir de lo que se logró”<sup>70</sup> (LW 10:23). El futuro como ensoñación o ilusión ideal también obstaculiza la vitalidad de energía para la acción de la que habla Dewey. Sostiene que “sólo cuando el pasado deja de molestar y las anticipaciones del futuro no perturban, está un ser totalmente unido con su entorno y por tanto totalmente vivo”<sup>71</sup> (LW 10: 24).

En la medida en que no se hace uso de las potencias vitales expandidas ni se operan auto-transformaciones, la vida de un individuo, señala Dewey, no es vida, sino automatización y muerte, porque el que se siente cómodo con sus dogmas y

---

<sup>70</sup> “...[I]nvades the present with a sense of regret, of opportunities not used (...) [I]t rests upon the present as an oppression (...) it can make friends with even its stupidities, using them as warnings (...). Instead of trying to live upon whatever may have been achieved in the past” (LW 10:23).

<sup>71</sup> “Only when the past ceases to trouble and anticipations of the future are not perturbing is a being wholly united with his environment and therefore fully alive” (LW 10:24).

hábitos, aquel ser humano que no crece, atraviesa por un estado de muerte, está sin vida” (MW 9:54).

Comúnmente se cree que la vida debe ser rutinaria y mecánica, que la rutina ‘ordena’ la vida. Pero para Dewey el hábito consciente ordena, mientras la rutina ensombrece la vida y adormece la mente. Se vuelve rígida y la rigidez es signo de muerte, porque la vida humana necesita liberarse, puesto que la mayor parte de nuestra experiencia, si bien es totalmente no-estética, está lejos de ser significativa o enriquecedora, pues cae en dos extremos, o bien la desorganización total en la que nada comienza ni se completa, o en la rigidez total y termina encerrada en un rutina mecánica que adormece la mente debido a la ausencia de fines satisfactorios; hay tanta de esa experiencia en nuestras existencias que inconscientemente las totamos como si fueran la norma y no la excepción de toda experiencia (LW 10:47)

La expansión es posible cuando se ha ido más allá de la rutina, del peso del pasado y del futuro ilusorio y cuando se está en un estado de “atención cuidadosa (*mind closely*)” (Haworth, 1986, 83). Al concentrar la atención en la situación de manera total, al volcarse a ella con los cinco sentidos, surge una expansión presente que trasciende al individuo, lo aleja de su identidad y obtiene la sensación de amplitud y unidad con todo lo que existe; este es el sentido de la vitalidad e intensidad en la expansión deweyana.

Se puede concluir, entonces, que el sentido religioso de la experiencia para Dewey es un aspecto cualitativo de la misma que le permite al individuo encontrar la

unidad entre el ideal —la imaginación— y la acción gracias la energía proveniente de esa fuerza vital a la que él llama Dios, que se resuelve en la creatividad y que tiene como consecuencias directas la transformación, la unificación y la expansión del individuo. Es así como le es posible a éste evolucionar o ‘madurar’ hacia su máxima potencialidad y obtener como resultado una mejor adaptación recíproca entre organismo y entorno, en la que lo ‘mejor’ significa la obtención de una relación armónica y significativa —por supuesto momentánea, ya que el equilibrio habrá de romperse en virtud de la naturaleza cambiante del mundo.

En esta relación vuelve a ser evidente el principio de continuidad de comienzo a fin de la experiencia, cuyo sentido es el aprendizaje, la transformación y, sobre todo, el desarrollo de la creatividad humana, la cual constituye el motor de todo cambio en el universo.

De acuerdo con lo expuesto en este último capítulo y, en razón al cometido y desarrollo de esta tesis, se puede probar con mucha mayor contundencia ahora que el aspecto cualitativo de la experiencia desplegado en sus rasgos estético y religioso, constituyen el ámbito en el que se vinculan teoría, idea y práctica. Asimismo, se ha podido exponer cómo ‘lo religioso’ constituye el sentido pleno de toda experiencia.

## CONCLUSIONES

A simple vista, es difícil poner apelativos al proyecto filosófico de Dewey sin riesgo de convertirse en reduccionista, porque al catalogarlo de una manera inmediatamente surge dentro de su mismo proyecto el énfasis contrario. Esa es la razón por la que ha habido tanta controversia acerca de los apelativos que se le endosan. Para algunos críticos Dewey es un romántico, para otros es un pragmático —él mismo desechó el apelativo de pragmatista—, y lo que para otros no constituye un proyecto en sentido estricto, en otros su proyecto está claramente delineado si se acoge una mirada sistémica, no lineal; para neo-pragmatistas como Rorty, la filosofía deweyana claramente enfatiza el rasgo social y político; para otros, como Alexander, es clara la importancia de su rasgo estético.

En esta investigación se ha querido reflexionar de cerca sobre el ámbito del individuo en el marco de su filosofía, así como sobre las condiciones de posibilidad de su surgimiento y despliegue, y se arribado a una esfera cualitativa de la experiencia que constituye su plenitud, a saber: ‘lo religioso’. Y aunque se señale que ‘lo religioso’ constituye el núcleo de su filosofía de la experiencia singular concreta, esto no significa que se esté planteando que la filosofía de Dewey sea individualista o relativista o cualquier otro apelativo sesgado que soslaye aspectos

cruciales de la experiencia, como, por ejemplo, el hecho de que ‘lo individual’ sin un entorno social que constituya su telón de fondo o *background*, no puede ser posible.

Aquí se ha tratado de entender que, desde la perspectiva de las cualidades de la experiencia individual en sentido estricto, la propuesta de Dewey es fundamentalmente religiosa; y desde la perspectiva unificadora de su proyecto en general, su filosofía es efectivamente ‘religiosa’ por realizar unificaciones e integraciones del individuo con su ‘universo’, término que en últimas es utilizado para denotar el ejercicio de inclusión de elementos aparentemente disímiles, dispares o quizá antagónicos para una perspectiva escindida, pero que en su modelo son más que bienvenidos.

Se ha sostenido a lo largo de esta disertación doctoral que ‘lo religioso’ configura un ámbito, una suerte de disposición activada por las situaciones; que constituye, además, un aspecto crucial en la teoría de la experiencia de Dewey, básicamente porque es la clave para la comprensión del modo como emerge lo genuinamente individual en la experiencia integrada con el entorno concreto.

La relevancia que a esta dimensión le ha sido dada en la presente tesis, se debe a que ésta replantea el escenario donde tiene lugar la experiencia, así como el agente que la vive; es más, porque en las cualidades que la caracterizan y sobre todo, en las conexiones relacionales dinámicas entre elementos que se llevan a cabo en dicho escenario —antiguamente presentados como las antípodas de un mundo

ontológicamente escindido—el ‘yo’ se erige como su máxima alteridad posible que exalta sólo los rasgos de invariabilidad, seguridad y permanencia.

La relevancia de estas nuevas configuraciones reside, igualmente, en el hecho de que incluyen como parte de un todo orgánico, aspectos tradicionalmente soslayados en filosofía —como la experiencia singular concreta de la vida como metodología cognitiva—, o aspectos entendidos como parte de lo ultramundano —lo religioso como cualidad de la experiencia.

La metodología desarrollada en esta tesis ha conducido a replantear algunas aproximaciones a conceptos cruciales para la comprensión del surgimiento de lo individual cualitativo, que ha sido necesario repensar desde un modelo de reflexión no dual, sino desde una perspectiva holista, porque al considerar que lo individual se despliega en lo genuinamente cualitativo, se ha llegado a mostrar cómo lo religioso como proyección de sentido y significación, logra efectos en la esfera de los fenómenos y acciones en las cuales esa cualidad se manifiesta. De ello se puede concluir que, una vez se ha pasado por todo el proceso, los actos y las cosas quedan ‘impregnados’ de una fuerza o energía, como testigos de un acontecimiento que ha logrado unificar las ideas y las acciones.

Se ha logrado establecer que el cometido de Dewey consiste en dar cuenta del modo como se articulan los rasgos espacio-temporales en los que se involucran fenómenos físicos (movimiento, energía, fuerza) y los cuerpos singulares propiamente, las condiciones de posibilidad de sus interacciones y cómo éstas dan



lugar al surgimiento de la ‘mente’, la cual involucra la comunicación, la significación y el sentido. Todo esto ha quedado enmarcado en unas dinámicas concretas en las que tienen lugar procesos de orden biológico como la expansión y el desarrollo, en virtud de que se parte de la base de que tanto lo físico como lo mental son acontecimientos indeterminados que se integran mediante unas condiciones de posibilidad que estructuran dicho proceso de expansión y desarrollo; estas condiciones son: las contingencias, la experiencia y el principio de continuidad.

1. *Las contingencias* tienen una función notable en todo el proceso, porque constituyen el contexto aleatorio que *provoca la aparición* de los rasgos superiores y consiste en situaciones no resueltas o problemáticas presentes en estos contextos, que son tanto naturales como sociales y favorecen el advenimiento de la acción inteligente y cualitativa que se traduce en la creación de nuevas comprensiones, valores, creencias, etc., que terminan remodelando, estructuras de comprensión, hábitos y hasta rasgos biológicos.
2. *La experiencia* que constituye la mediación integradora del entorno natural y social y que da lugar a un sentido de ‘*self*’, el cual se estimula, anima y renueva en virtud de las contingencias presentes en el entorno; y, por último,
3. *El Principio de Continuidad* al que Dewey jamás llamará ‘espíritu’ en el sentido tradicional del término, pero que cumple su función

porque constituye el vehículo que hace posible ir de rasgos físicos a rasgos mentales, es decir, de las peculiaridades fenoménicas a la percepción individual propiciando el surgimiento de rasgos o respuestas individuales singulares.

Estos rasgos pueden ser mecánicos o cualitativos, donde la cualidad, tanto estética como religiosa, constituye el punto máximo en la continuidad ascendente que se manifiesta en individuos particulares de maneras singulares y halla su expresión en actos concretos realizados por individuos concretos en entornos concretos.

En este escenario, el individuo, y lo estético-religioso, constituyen las partes de un todo que depende de interacciones y dinámicas atravesadas por el principio de continuidad que lo hace posible, de modo que se logra su armonía traducida en sentido y significación.

Para llegar a esto se ha requerido: primero, la ‘reconstrucción’ de la noción ‘formal’ de la experiencia —que concibe un mundo homogéneo con objetos que se hallan por fuera de la temporalidad, donde la experiencia es un acontecimiento puntual que opone al sujeto y al objeto, así como al pensamiento y la percepción— para que se desplace hacia la reformulación de un escenario orgánico, complejo, móvil, contingente y aleatorio en el que todos sus elementos se hallan en constante interacción, y de la que a su vez surgen rasgos novedosos, de manera precisa y

necesaria a partir de esta naturaleza contingente, e inicialmente manifiesta como problemática a ser resuelta. La dimensión problemática de lo contingente reside en su carácter transitorio y cambiante, que no ofrece puntos de apoyo para la construcción de un sistema de conocimiento fiable. Sin embargo, la ventaja de ahondar en este aspecto del mundo radica en que constituye el origen de los saltos de orden cualitativo y, en consecuencia, de la transformación de un mundo habitado por seres orgánicos. Su ventaja consiste en poder mostrar un aspecto del mundo que la filosofía tradicionalmente ha soslayado.

En segundo lugar, ha sido necesario mostrar que las interacciones en este escenario son mediadas por la experiencia cuya particularidad es la de provocar en cada existencia humana reacciones que hacen posible, o bien el ejercicio de lo individual manifiesto en respuestas novedosas —cualitativas—, o en respuestas habituales y mecánicas —rutinarias—. Toda vez que se genera una dinámica de interacción, se evidencia que la experiencia constituye un modo natural de propiciar los cambios, tanto en la existencia de los individuos —porque la individualidad para Dewey es el origen de lo impredecible en la naturaleza al ser el individuo el único rasgo natural capaz de responder a las situaciones de manera genuina mediante elementos y maneras antes inexistentes—, como en las obras concretas que transforman el entorno y en los significados ampliados de esta relación.

En tercer lugar: Todo este movimiento es articulado por el principio de continuidad que hace posible la ‘emergencia’ y manifestación concreta de lo

cualitativo, toda vez que lo cualitativo corresponde a los rasgos impredecibles que emergen de las disposiciones o potencialidades emanadas en virtud de la interpelación del entorno natural o social y cuyo surgimiento depende de la naturaleza única y singular de los individuos; en ese sentido, ‘lo individual’ es sólo el ejercicio deliberado y sistemático de un potencial y/o disposición que se revela en la expresión en una instancia espacio-temporal. Ello implica entender que lo individual emerge, pero no se mantiene; quedan sus rastros. Para que su emergencia se sostenga se precisa su práctica constante. Ese es el sentido del artista en Dewey; el ‘arte’ constituye ese rasgo esencial de la experiencia y esa posibilidad de ejercitar deliberadamente la creatividad, la imaginación y la transformación. El ‘arte’, en Dewey, constituye la expresión auténtica de las individualidades que entienden su potencialidad y la revelan deliberadamente. Por consiguiente, la individualidad es la fuente del arte y de todo desarrollo creativo que va a derivar en ‘lo religioso’.

Se ha mostrado, entonces, cómo ‘lo religioso’ no constituye una doctrina que tipifica una particular representación, ni un modelo prescriptivo que indica el modo de vivir, ni un mapa descriptivo de la experiencia espiritual. ‘Lo religioso’ ha sido presentado como una fase y una peculiaridad cualitativa de toda experiencia; que la matiza y le proporciona un tono y profundidad singulares; que la conduce, finalmente, a la transformación —que propicia el cambio de adaptabilidad propio y del mundo natural y social—, a la unificación —espacio-temporal de cuerpo-mente, como un ‘ideal’ que se expresa en la acción— y, a la expansión —de la comprensión

propia y del mundo—. La función de lo religioso consiste en unificar y armonizar la relación de una persona con su mundo de manera que se logre una mejor adaptación y unidad con el ‘universo’. En este ámbito, la fe y Dios —conceptos por supuesto reconstruidos— juegan un papel primordial, porque propician la ‘familiaridad’, el dar sentido y significado al mundo habitado por el hombre, de modo que esta relación sea armoniosa y su experiencia plena, mediante el ejercicio de la imaginación y la posesión de la suficiente potencia para llevar a cabo el ideal imaginativo en las acciones concretas. En este sentido, la experiencia de la vida pasa de ser concreta a ser emotiva y mental, y pasa a manifestarse, una vez más, con rasgos nuevos en acciones concretas. Este círculo ‘experiencial’ deja un sentido de plenitud y pertenencia a una totalidad envolvente y abierta que vincula al hombre con todo lo que lo rodea.

A partir de estas configuraciones y sus relaciones, cada capítulo se organizó a fin de presentar claramente las relaciones entre estos rasgos. Se partió del entorno físico o cultural para culminar con una apertura, una expansión, que condujo al siguiente nivel de la experiencia; se hizo de este modo para enfatizar el despliegue de cada uno de los momentos. Así, en un primer momento se logró resolver el asunto de las interpretaciones de los conceptos para construir desde lo espacio-temporal el surgimiento paulatino de la ‘individualidad genuina’; ello hizo posible el tránsito al segundo momento en el que, una vez contextualizado el uso de los términos, se puso en evidencia el medio por el cual tiene lugar el despliegue de las relaciones entre el

entorno y el surgimiento de lo cualitativo. Todo ello condujo, finalmente, a una apertura hacia el nivel máximo de la experiencia cuyo núcleo es 'lo religioso'. Allí se puso en evidencia el vínculo existente entre contextos espacio-temporales móviles y la actividad concreta, y se mostró que dichos contextos operan como un suelo fértil para la emergencia de las 'ideas' entendidas como ideales imaginativos que, en un lenguaje religioso, adoptan la forma de la 'fe'. El proceso condujo, en esta forma, a tres momentos radicalmente religiosos por propiciar la unificación entre la individualidad y su correlato más amplio: la transformación, la unificación y la expansión.

El recorrido ha permitido establecer que, en Dewey, el 'individuo' como entidad no existe; que eventualmente acontece a partir de la articulación entre lo contextual, lo individual —es decir, en la aplicación de la creatividad en situaciones problemáticas— lo estético y lo religioso, éste emerge como un resultado que ha despertado un *sentido* de 'self' —como disposición— que se activa mediante el contexto espacio-temporal y se afina mediante la práctica creativa aplicada a las acciones en dinámicas concretas. Es esta dinámica la que hace posible que se desarrolle y cultive un *sentido* estético presente en las acciones, mediante el cual se arriba a un *sentido* de pertenencia a una 'totalidad mayor', o bien social, o bien cósmica. Todos estos *sentidos* son disposiciones que se activan o no dependiendo del entorno.

En la medida en que el proceso se repita una y otra vez se descubre que el mundo que los humanos habitamos es un mundo que contiene mundos nuevos cada vez más abarcales y extendidos que se van ampliando y desplegando en virtud de las relaciones y las condiciones de posibilidad de la expansión. Despliegue y expansión que constituye *el sentido pleno* de la experiencia y contribuye a reiterar y forjar la unidad entre mente y entorno que jamás será fija, sino que estará en constante transformación en virtud de la transformación resultante de la interacción.

En ese orden de ideas, señalar a Dewey como un filósofo cuyo proyecto sólo hace énfasis en uno u otro aspecto de la experiencia, como la teoría o la práctica o bien la *praxis* o la *poiesis*, o bien el individualismo o el socialismo, no le hace justicia. Su proyecto está construido en una perspectiva holista, ‘religiosa’ en esencia, no por el énfasis, sino por la intención que le asiste de poder unificar y contener la totalidad del mundo, a fin de que incluya *todos* sus aspectos como parte esencial de las dinámicas de relación en las que sólo se dan énfasis momentáneos. Por eso, se puede afirmar que Dewey entiende la interdependencia como un hecho incuestionable. Si bien su proyecto implica hacer énfasis ocasionales en lo teórico, o quizá en lo práctico, o tal vez en lo poético-religioso, siempre sigue la ruta que la experiencia le va demarcando y siempre connota la importancia de su singularidad como el rasgo que efectúa los cambios, las transformaciones y las aperturas.

En consecuencia, es con respecto a esta esfera individual donde se ha decidido hacer residir momentáneamente esta tesis, para resaltar su importancia

soslayada con mucha frecuencia a favor de otros intereses como el político, el pedagógico o el estético; esfera en la que se ha logrado mostrar que ‘lo religioso’ constituye el elemento nuclear de la filosofía de la experiencia en Dewey.

Desde esta dimensión, se ha insistido, es posible transformar los factores que obstaculizan el logro de la armonía y el equilibrio, y es viable invitar a construir un centro<sup>1</sup> que ordena la vida y posibilita la expansión. Comúnmente se cree que la vida debe ser rutinaria y mecánica, que la rutina ‘ordena’ la vida. Pero, para Dewey, el hábito consciente —la experiencia— ordena y constituye el ‘centro’ que opera desde el ejercicio de la individualidad para reconocer los intereses particulares, que permiten el viaje desde los puntos nodales individuales hacia la red más amplia de lo social y lo político.

Por otra parte, la pertinencia de esta tesis radica en que hace énfasis, desde Dewey, en la necesidad de pensar de nuevo varias cosas: en primer lugar, el reconocimiento de que la ‘mente’ no constituye un observador externo del mundo natural y que el conocimiento no consiste en un valor trascendental exógeno a éste, sino que es el resultado de interacciones naturales. Asimismo, en segundo lugar, que la experiencia cierra la brecha entre la vida mental —en la que se incluyen lo

---

<sup>1</sup> Al hablar de un ‘centro’ desde el cual se establezca un orden no se está haciendo referencia a un tipo de pensamiento que piense un centro como fundamento de un sistema. Se considera como ‘centro’ un interés o grupo de intereses individuales, a partir de los cuales se ordene la vida en la experiencia, de manera que se pueda operar en un entorno cuya naturaleza es contingente y aleatoria. Ciertamente, aunque el pensamiento de Dewey rinde cuentas de las relaciones y modos de articulación entre ámbitos de experiencia, su propuesta sobre el interés como centro implica que aparte de reconocer la incertidumbre como principio esencial de lo real, también aspira a que los seres humanos sean capaces de ‘ordenar’ sus vidas concretas de acuerdo con sus intereses individuales que operen como centro.



cognitivo, lo estético y lo religioso—, el mundo —natural y social— y la práctica, en un esquema de continuidad permanente. En tercer lugar, la relevancia de la experiencia personal designada aquí como ‘de primera mano’, en el proceso de ‘conocer’ el mundo, a los demás y, por supuesto, de caracterizar eso que se denomina ‘uno mismo’, que sólo se activa en la medida en que se tengan encuentros directos con lo problemático. En cuarto lugar: la importancia de reconocer un ‘centro’ de interés desde el cual expandir la actividad, de manera que la vida humana no sea un desorden fragmentado sobre el cual no se tiene control, sino una estructura organizada deliberadamente, que tenga sentido y a la vez fortalezca el sentido de relación con uno mismo y en relación con el entorno aleatorio y contingente, de modo que, desde ese centro, sea posible experimentar la plenitud y la armonía. En quinto lugar, la necesidad de apropiarse de todo el proceso de la experiencia del mundo de tal forma que la mecanización —inconsciencia— de pensamientos y acciones no constituya una opción, sino que se opte por la cada vez más amplia conciencia. Ello conducirá a considerar nuevamente el ideal de unificación entre filosofía y vida propio de las escuelas helenística y romana y las perspectivas de Swedenborg, recogidas por los trascendentalistas norteamericanos, donde la filosofía, según Pierre Hadot, era un ejercicio que:

[N]o consistía en enseñar teorías abstractas... mucho menos en la exégesis de textos, sino en el arte de vivir. Es una actitud concreta y un determinado estilo de vida que participa en la totalidad de la existencia. El acto filosófico no se halla situado meramente en el nivel cognitivo (...). Es un proceso que nos conduce a ser más plenos y mejores. Es una

conversión que (...) transforma la vida de las personas (...) Eleva al individuo desde una condición inauténtica de vida oscurecida por la inconsciencia (...) a un estado auténtico en el cual se logra autoconsciencia, una visión exacta del mundo, paz interior y libertad. (Hadot, 1995, 83).

La utilidad de esta tesis reside en que evidencia aspectos del pragmatismo deweyano soslayados tradicionalmente, y por lo tanto hace posible una comprensión más unificada y global de su filosofía, porque al incluir el ámbito religioso como núcleo de su teoría de la experiencia, aquella adquiere otra dimensión que permite involucrar lo trascendente en la esfera de la inmanencia fenoménica y construir desde allí diálogos con otras regiones de la experiencia.

A partir de esta investigación quedan abiertas muchas posibilidades teóricas y prácticas, lo que conformaría también nuevos núcleos abiertos a la investigación. Entre las indagaciones teóricas, por ejemplo, se podría plantear la posibilidad de establecer relaciones entre lo religioso en Dewey y la vida como obra de arte; o entre lo religioso y la mística, o quizá la posibilidad de relación entre la perspectiva de la experiencia en Dewey y los planteamientos de la filosofía budista que tienen mucho en común, o indagar acerca de la relación entre las artes performativas y el planteamiento sobre las acciones cualitativas.

En lo concerniente a lo práctico, se formula el énfasis prescriptivo de la filosofía deweyana que indica la necesidad para todo individuo de escoger tareas que permitan el desarrollo pleno de las cualidades, tareas que desplieguen los rasgos

estético y religioso de modo que no exista tal cosa como la alienación del mundo sino una completa unidad con él.

Es necesario, por tanto, inclinarse por actividades satisfactorias en las que la resolución de los problemas no constituya una carga, sino una apertura para la aparición de lo más genuinamente propio: la creatividad, de modo que el resultado natural sean acciones y objetos bellos imbuidos por lo que Rorty llama esa “marca que lleva toda acción nuestra” en la medida en que nos escapamos de las determinaciones y condicionamientos heredados y logramos apropiarnos de la contingencia de la existencia para permitir que emerja esa disposición a la creación. Sólo entonces podremos experimentar nuestra verdadera naturaleza creadora para tener la experiencia de compartir ese atributo en ‘semejanza’ con la divinidad.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. FUENTES

En la presente tesis se ha hecho uso de las Obras Completas, *Complete Works*, de John Dewey, editadas por año de publicación, por Jo Ann Boydston de la Universidad de Chicago, en 37 volúmenes, así:

*The Early Works*, 1882-1898. 5 vols. Ed. Jo Ann Boydston.: Southern Illinois University Press. Carbondale and Edwardsville. 1969-1972.

*The Middle Works*, 1899-1924. 15 vols. Ed. Jo Ann Boydston. Southern Illinois University Press. Carbondale and Edwardsville. 1976-1983.

*The Later Works*, 1925-1953. 17 vols. Ed. Jo Ann Boydston. Southern Illinois University Press. Carbondale and Edwardsville 1981-1986.

### 2. OBRAS DE JOHN DEWEY EN ESPAÑOL

*La escuela y el niño*. Madrid, Ediciones de la lectura, 1926.

*El interés y el esfuerzo en la educación*. (trad. A. M. Aguayo), Habana, Cultural, 1928.

*Pedagogía y filosofía*. (trad. J. Méndez Herrera), Madrid, Francisco Beltrán, Librería, 1928.

*La inteligencia y la conducta*. Madrid, Ediciones de la lectura, 1929.

*El hábito y el impulso en la conducta*. San Bernardo, Ediciones de la lectura, 1929.

*El pensamiento vivo de Thomas Jefferson* (trad. Luis Echávarri), Buenos Aires, Losada, 1944.

*La experiencia y la naturaleza.* (trad. José Gaos), México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

*Arte como experiencia* (trad. Samuel Ramos), México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

*Lógica: Teoría de la investigación.* (trad. Eugenio Imaz), México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

*El hombre y sus problemas.* (trad. Eduardo Prieto), Buenos Aires, Paidós, 1952.

*La busca de la certeza.* (trad. Eugenio Imaz), México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

*La educación de hoy.* (trad. Lorenzo Luzuriaga), Buenos Aires, Losada, 1960.

*Teoría de la vida moral.* (trad. Rafael Castillo Dibildox), México, Herrero Hermanos Sucs., 1960.

*La ciencia de la educación.* (trad. Lorenzo Luzuriaga), Buenos Aires, Losada, 1964.

*Naturaleza humana y conducta. Introducción a la psicología social.* (trad. Rafael Castillo Dibildox), México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

*Una fe común.* (trad. Josefina Martínez), Buenos Aires, Losada, 1964.

*Herencia, conducta y motivación.* (trad. Elizabeth Jelin y Juan Jorge Thomas), Buenos Aires, Paidós, 1965.

*El niño y el programa escolar. Mi credo pedagógico.* (trad. Lorenzo Luzuriaga), Buenos Aires, Losada, 1967.

*Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación.* (trad. Lorenzo Luzuriaga), Buenos Aires, Losada, 1971.

*Cómo pensamos. Nueva exposición de la relación entre pensamiento y proceso educativo.* (trad. Marco Aurelio Galmarini), Barcelona, Paidós, 1989.

*Reconstrucción de la Filosofía.* (trad. Amando Lázaro), Barcelona, Planeta, 1993.

*Liberalismo y acción Social, y otros ensayos.* Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996.

*La miseria de la epistemología.* (edición y trad. Angel Manuel Faerna), Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

*Experiencia y educación.* (trad. Gerardo César Hurtado), Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, 2003.

*Viejo y nuevo individualismo.* (trad. Isabel García), Barcelona, Paidós, 2003.

### 3. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA QUE APARECE EN LA TESIS

Adams, Henry. "William James, Henry James, John La Farge and the Foundations of Radical Empiricism" *American Art Journal* 17 (Winter, 1985), 65-74.

Alexander, Thomas. *John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature. The Horizons of Feeling.* Albany, State University of New York Press, 1987.

\_\_\_\_\_ "John Dewey and the Moral Imagination" *Transactions of the Charles Peirce Society* 29 (Summer, 1993), 369-400.

\_\_\_\_\_ "Educating the Democratic Heart: Pluralism, Traditions and the Humanities" *Studies in Philosophy and Education*, 13 (1994/95), 243-59.

\_\_\_\_\_ "The Fourth World of American Philosophy: The Philosophical Significance of Native American Culture." *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 32 (Summer 1996), 375-402.

\_\_\_\_\_ "Community and Creativity: Toward a Deweyan Aesthetic of Human Existence" en *Frontiers in American Philosophy*, vol. 2, editado por Robert W. Burch and Herman J. Saatkamp, Jr., 328-37. College Station, Texas, A&M University Press, 1996.

\_\_\_\_\_ "Beyond the Death of Art: Community and the Ecology of the Self" en *Philosophy in Experience: American Philosophy in Transition*, editado por Richard E. Hart and Douglas R. Anderson, 175-94. New York, Fordham University Press, 1997.

\_\_\_\_\_ "The Art of Life: Dewey's Aesthetics" en *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, editado por Larry A. Hickman, 1-22. Bloomington, Indiana University Press, 1998.

\_\_\_\_\_ "Theory of Expression." en *Encyclopedia of Aesthetics*, vol. 2, editado por Michael Kelly, 25-28. New York, Oxford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_ "John Dewey and the Aesthetics of Human Experience" en *Classical American Pragmatism*, editado por Sandra B. Rosenthal, Carl R. Hausman, and Douglas R. Anderson, 160-73. Chicago, University of Illinois Press, 1999.

Bellah, Robert. "Public Philosophy and Public Theology in America Today" en *Civil Religion and Political Theology*, editado por Leroy Rouner, 79-97. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986.

Bender, Thomas. *New York Intellect: A Theory of Intellectual Life in New York City from 1750 to the Beginnings of our Time*. New York. Knopf. 1987.

Blau, Joseph. *Filosofías y escuelas filosóficas en los Estados Unidos de América*. Ed. Reverté. Barcelona. 1957.

Boisvert, Raymond. *John Dewey: Rethinking Our Time*. Albany: State University of New York Press, 1998.

Bresler, Liora, and Judith Davidson. "Arts and Knowledge: A Discussion" *Educational Theory* 45 (1995), 63-70.

Burke, Tom. "What Is a Situation?" *History and Philosophy of Logic* 21 (2000), 95-113.

Burnet, Joe. "The Relation of Dewey's Aesthetics to his Overall Philosophy" *Journal of Aesthetic Education* 23 (3, Autumn, 1989), 51-54.

Bush, Wendell. "The Empiricism of James" *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method* 10 (20, 1913), 533-541.

Cahn, Steven, ed. *New Studies in the Philosophy of John Dewey*. Hanover, University Press of New England, 1977.

Callaway, Howard "Liberalism and the Moral Significance of Individualism: A Deweyan View", *Reason Papers* 19 (Fall 1994), 13-29.

\_\_\_\_\_ "Intentionality Naturalized: Continuity, Reconstruction, and Instrumentalism" *Dialectica* 49 (1995): 147-68.

Calore, Gary. "Deflating 'the Real': Project for a Metaphysical Reconstruction of Time." *International Philosophical Quarterly* 35 (1995), 175-92.

\_\_\_\_\_ "Reclaiming Metaphysics for the Present: Postmodernism, Time, and American Thought." In *Philosophy in Experience: American Philosophy in Transition*, editado por Richard Hart y Douglas Anderson, 241-58. New York, Fordham University Press, 1997.

Campbell, James. *The Community Reconstructs: The Meaning of Pragmatic Social Thought*. Urbana, University of Illinois Press, 1992.

\_\_\_\_\_ *Understanding John Dewey: Nature and Cooperative Intelligence*. Chicago, Open Court, 1995.

\_\_\_\_\_ "Dewey's Conception of Community", en *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, editado por Larry Hickman, 23-42. Bloomington, Indiana University Press, 1998.

\_\_\_\_\_ "Dewey and Democracy" en *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyan Pragmatism*, editado por Casey Haskins and David Seiple, 1-17. Albany, State University of New York Press, 1999.

Carpenter, Frederic. "William James and Emerson" *American Literature* 11 (1 Mar. 1939), 39-57.

Cunningham, Craig. "The Metaphysics of Dewey's Conception of the Self" en *Philosophy of Education 1995*, 238-47. Urbana, Ill, Philosophy of Education Society, 1995.

Damico, Alfonso. *Individuality and Community*, Gainesville, University Presses of Florida, 1978.

Dalton, Thomas. *Becoming John Dewey, Dilemmas of a Philosopher and Naturalist*. Bloomington, Indiana University Press. 2002.

Danto, Arthur. "El final del arte" *El Paseante* 23-25. Madrid, Siruela, 1995.



\_\_\_\_\_ Introducción a "Moderno, posmoderno y contemporáneo" en *Después del fin del arte*. Barcelona. Paidós. 1999.

Dean, William. *American Religious Empiricism*. Albany, State University of New York, 1986.

Delledalle, Gérard. *La filosofía de los Estados Unidos*. Madrid, Tecnos, 2002.

Devine, Philip. *Relativism, Nihilism and God*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989.

Diggins, John. *The Promise of Pragmatism: Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Donoso, Antón. "The Transactional Relationship between Poetry and Philosophy according to John Dewey." *Southwest Philosophy Review* 13 (1997), 87-100.

Dougherty, Jude P. "Santayana on the Role of Religion in Society" *Modern Age* 37 (Winter 1995), 116-23.

Ducasse, Curt. *The Philosophy of Art*. New York, Dial Press Inc., 1929.

Dykhuizen, George. *The Life and Mind of John Dewey*. Jo Ann Boydston, ed. Carbondale, Southern Illinois University Press. 1973.

Eames, S. Morris. "Experience and Philosophical Method in John Dewey" en Elizabeth Ramsden Eames y Morris Eames, *Lectures in the Far East*, 7-24. Hong Kong, New Asia College, 1980.

Eldridge, Michael. "Dewey's Faith in Democracy as Shared Experience" *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 32 (1996), 11-30.

\_\_\_\_\_. "John Dewey's Limited Humanism: The Sectarian Stance of America's Philosopher of Holism" en *Frontiers in American Philosophy*, vol. 2, editado por Robert Burch and Herman Saatkamp, Jr., 182-91. College Station, Texas A& M University Press, 1996.

\_\_\_\_\_ *Transforming Experience: John Dewey's Cultural Instrumentalism*. Nashville, Vanderbilt University Press, 1998.

Emerson. *Essays*. Peter Pauper Press, New York. s.f.

Feldman, William Taft. *The Philosophy of John Dewey: A Critical Analysis*. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1934.

Fesmire, Steven. "Educating the Moral Artist: Dramatic Rehearsal in Moral Education" *Studies in Philosophy and Education* 13 (1994/95), 169-74.

\_\_\_\_\_ "A Dramatic Rehearsal and The Moral Artist: A Deweyan Theory of Moral Understanding" *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 31 (1995), 568-97.

\_\_\_\_\_ "The Art of Moral Imagination" en *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyan Pragmatism*, editado por Casey Haskins and David Seiple, 133-50. Albany, State University of New York Press, 1999.

\_\_\_\_\_ "Morality As Art: Dewey, Metaphor, and Moral Imagination" *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 35 (Summer 1999), 527-50.

\_\_\_\_\_ *John Dewey and Moral Imagination*. Bloomington, Indiana University Press, 2003.

Festenstein, Matthew. *Pragmatism and Political Theory. From Dewey to Rorty*. Chicago, The University of Chicago Press, 1997.

Feng, Sing-Nan. "Situation as an Existential Unit of Experience" *Philosophy and Phenomenological Research*. 11 (Jun, 1951), 555-560.

Gama, Luis Eduardo. "El camino de la experiencia: la Fenomenología del Espíritu" pp.143-167, en Acosta, María del Rosario y Díaz, Jorge Aurelio, eds., *La nostalgia del absoluto. Pensar a Hegel hoy*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008.

Gauss, Charles "Some Reflections on John Dewey's Aesthetics" *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 19 (2, Winter, 1960), 127-132.

\_\_\_\_\_ "Dewey contexts, and texts" *Educational Researcher* 23 (Jan-Feb 1994) 19-20.

Garrison, Jim "Deweyan Prophetic Pragmatism, Poetry, and the Education of Eros" *American Journal of Education* 103 (1995), 406-31.

\_\_\_\_\_ "Deweyan Pragmatism and the Epistemology of Contemporary Social Constructivism" *American Educational Research Journal* 32 (1995), 716-40.

\_\_\_\_\_ "Dewey's Philosophy and the Experience of Working: Labor, Tools and Language" *Synthese* 105 (1995), 87-114.

\_\_\_\_\_ "John Dewey's Philosophy as Education" en *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, editado por Larry A. Hickman, 63-81. Bloomington, Indiana University Press, 1998.

Good, James Alan. *A Search for Unity in Diversity. "The Permanent Hegelian Deposit" in the Philosophy of John Dewey*. Lanham, Lexington Books, 2005.

Goodman, Russell. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

\_\_\_\_\_ "Introduction," "John Dewey," and "Hilary Putnam." en *Pragmatism: A Contemporary Reader*, editado por Russell Goodman, 1-20, 76-77, 160-62. New York, Routledge, 1995.

Gosselin, Colette. "Affect as Experience: Possibilities for Transformation" en *Philosophy of Education 1997*, 426-29. Urbana, Ill. Philosophy of Education Society, 1997..

Gouinlock, James. *John Dewey's Philosophy of Value*. Humanities Press, New York, 1972.

\_\_\_\_\_ *Rediscovering the Moral Life*. Buffalo, New York, Prometheus Books, 1993.

\_\_\_\_\_ "Dewey: Creative Intelligence and Emergent Reality." en *Classical American Pragmatism*, editado por Sandra B. Rosenthal, Carl Hausman, y Douglas Anderson, 224-36. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1999.

\_\_\_\_\_ "What Is the Legacy of Instrumentalism?: Rorty's Interpretation of Dewey" en *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, editado por Herman J. Saatkamp, Jr., 72-90. Nashville, Vanderbilt University Press, 1995.

\_\_\_\_\_ "Dewey, Virtue, and Moral Pluralism." In *Frontiers in American Philosophy*, vol. 2, editado por Robert Burch y Herman Saatkamp, Jr., 175-81. College Station, Texas A&M University Press, 1996.

Graham, Robert J. *Reading and Writing the Self*. New York, Teachers College, Columbia University, 1991.

Grange, Joseph. "The Disappearance of the Public Good: Confucius, Dewey, Rorty" *Philosophy East and West* 46 (July 1996), 351-66.

Granger, David. "Recovering the Everyday: John Dewey as Emersonian Pragmatist" *Educational Theory* 48 (Summer 1998), 331-49.

\_\_\_\_\_. "Before Objectivism and Relativism: Dewey on the Meanings of Growth" en *Philosophy of Education 2000*, 164-67. Urbana, Ill., Philosophy of Education Society, 2000.

\_\_\_\_\_. "Expresion, Imagination and Organic Unity: Jonh Dewey's Aesthetics and Romanticism" *Journal of Aesthetic Education* 37 (2, Summer, 2005), 46-60.

Greene, Maxine. *Releasing the Imagination: Essays on Education, the Arts, and Social Change*. San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 1995.

\_\_\_\_\_. "A Rereading of Dewey's *Art as Experience*: Pointers Toward a Theory of Learning" en *Handbook of Education and Human Development*, editado por David Olson y Nancy Torrance, 56-74. Cambridge, Blackwell, 1996.

Groch, Judith. *The Right to Create*. Boston, Little, Brown and Co., 1969.

Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Malden, Blackwell, 1995.

Haldane, Richard B. *Human Experience: A Study of Its Structure*. London, John Murray, 1926.

Hall, Rogers. "Representation as Shared Activity: Situated Cognition and Dewey's Cartography of Experience" *Journal of the Learning Sciences* 5 (3, 1996), 209-238.

Hart, Richard y Anderson, Douglas, eds. *Philosophy in Experience: American Philosophy in Transition*. New York, Fordham University Press, 1997.

Haskins, Casey. "Introduction" en *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyan Pragmatism*, editado por Haskins Casey y David Seiple, vii-xvi. Albany, State University of New York Press, 1999.

\_\_\_\_\_ "Dewey's Romanticism" en *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyan Pragmatism*, editado por Haskins Casey y David Seiple, 97-131. Albany, State University of New York Press, 1999.

Haworth Lawrence "The Deweyan View of Experience" en *Possibility of Aesthetic Experience*. Editado por Mitias, Michael. Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986.

\_\_\_\_\_ "Survey of Thought" en *Encyclopedia of Aesthetics*, vol. 2, editado por Michael Kelly, 20-25. New York, Oxford University Press, 1998.

Hickman, Larry. "Nature as Culture: John Dewey's Pragmatic Naturalism" en *Environmental Pragmatism*, editado por Andrew Light and Eric Katz, 50-72. London, Routledge, 1996.

\_\_\_\_\_ "Introduction" y "Dewey's Theory of Inquiry" en *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, editado por Larry Hickman, ix-xxi, 166-86. Bloomington, Indiana University Press, 1998.

\_\_\_\_\_ "Dewey: Pragmatic Technology and Community Life" en *Classical American Pragmatism*, editado por Sandra B. Rosenthal, Carl Hausman, y Douglas Anderson, 99-119. Urbana, University of Illinois Press, 1999.

\_\_\_\_\_ *Philosophical Tools for Technological Culture: Putting Pragmatism to Work*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2001.

Hickman, Larry A., and Thomas M. Alexander, eds. *The Essential Dewey*. 2 vols. Bloomington, Indiana University Press, 1998.

Hilde, Thomas. "Intelligence, Accident, and Art as a Practice" *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 36 (Fall 2000), 549-61.

Hitchcock, James. *What Is Secular Humanism?* Ann Arbor, Servant Books, 1982.

Hook, Sidney. "John Dewey Philosopher of Growth" *The Journal of Philosophy* 56 (26, Dec., 1959), 1010-1018.

\_\_\_\_\_ "Pragmatism and the Tragic Sense of Life" *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 33 (1959-1960), 5-26.

\_\_\_\_\_ *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. New York, Basic Books, 1974.

\_\_\_\_\_. *John Dewey: An Intellectual Portrait*. New York, Prometheus Books, 1995.

\_\_\_\_\_. *The Metaphysics of Pragmatism*. Amherst, Prometheus Books, 1996.

Jackson, Philip. *John Dewey and the Lessons of Art*. New Haven, Yale University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *John Dewey and the Philosopher's Task*. New York, Teachers College Press, 2002.

James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona. Península. 1994.

Kestenbaum, Victor. "A Thing of Moods and Tenses. Experience in John Dewey" en *Fenomenology. Dialogues and Bridges*, editado por Bruzina y Bruce Willshire, 135-141. New York, State University of New York Press, 1982.

\_\_\_\_\_. "The Undeclared Self" en *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyan Pragmatism*, editado por Casey Haskins and David Seiple, 19-38. Albany, State University of New York Press, 1999.

Kuklick, Bruce. *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey*. New Haven, Yale University Press, 1985.

Leahy, David G. "A Pragmatic Theory of Past, Present and Future" *Review of metaphysics*. 5 (4, 1979), 369-380.

\_\_\_\_\_. "To Create the Absolute Edge" en *Frontiers in American Philosophy*, vol. 2, editado por Robert Burch and Herman Saatkamp, Jr., 112-21. College Station, Texas A&M University Press, 1996.

Masters, Edgar Lee. *El pensamiento vivo de Emerson*. Losada, Buenos Aires, 1940.

Mathur, Dinesh. "A note on the Concept of Consummatory Experience in Dewey's Aesthetics" *The Journal of Philosophy* 63 (9, April 28, 1966), 225-231.

\_\_\_\_\_. "Abhinavagupta and Dewey on Art and its Relation to Morality: Comparissons and Evaluations" *Philosophy and Phenomenological Research* 42 (2, Dec., 1981), 224-235.

McDermott, John. *The Culture of Experience: Philosophical Essays in the American Grain*. New York, New York University Press, 1976.

\_\_\_\_\_. McDermott, John. Ed. *Introduction. The Philosophy of John Dewey*. Chicago, University of Chicago Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *Streams of Experience: Reflections on the History of Philosophy*. Amherst, University of Massachusetts Press, 1986.

Mc Donald, Hugh. *John Dewey and Environmental Philosophy*. Albany, State University of New York, 2004.

Margolis, Joseph. "Dewey in Dialogue with Continental Philosophy" en *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, editado por Larry Hickman, 231-56. Bloomington. Indiana University Press, 1998.

Marsoobian, Armen. "Aesthetic Form Revisited: John Dewey's Metaphysics of Art" In *Philosophy in Experience: American Philosophy in Transition*, editado por Richard Hart y Douglas Anderson, 195-221. New York, Fordham University Press, 1997.

Martin, James Alfred, Jr. *Beauty and Holiness: The Dialogue between Aesthetics and Religion*. Princeton, Princeton University Press, 1990.

Mattern, Mark. "John Dewey, Art and Public Life" *Journal of Politics* 61 (February 1999), 54-75.

Nehamas, Alexander. *El arte de vivir, Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia, Pre-textos. 2005.

Niebuhr, Richard. "William James on Religious Experience" en *The Cambridge Companion to William James*. Editado por Putnam, Ruth Anna. Cambridge, Cambridge University Press. 1997. pp. 214-236.

Novitz, David. *The Boundaries of Art*. Philadelphia, Temple University Press, 1992.

Panikkar, Raimon. *De la mística*. Barcelona, Herder, 2005.

Pappas, Gregory Fernando "Dewey's Moral Theory: Experience as Method" *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 33 (Summer 1997), 520-56.

Parson, Howard. "Dewey's Religious Thought: The Challenge of Evolution" *The Journal of Philosophy* 58 (5, Mar. 21, 1961), 113-121.

Peabody, Steven. "Emerson, experience and exponent of learning" *Issues and Trends of American Education* 58 (3, 1981), 161-167.

Petts, Jeffrey. "Aesthetic Experience and the Revelation of Value" *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 58 (Winter 2000), 61-71.

Quinn, Patrick. "Emerson and Mysticism" *American Literature*, vol. 21 No. 4. (Jan.1950), 397-414.

Rockefeller, Steven. *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*. New York, Columbia University Press, 1991.

Rorty, Richard. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona, Ariel Filosofía, 2000.

\_\_\_\_\_. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1982.

\_\_\_\_\_. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991.

Ryan, Alan. *John Dewey and the Hig Tyde of American Liberalism*. New York, Norton & Company, 1995.

Schilpp Paul Arthur y Hahn Lewis, Eds. *The Philosophy of John Dewey*, vol. 1, La Salle, Open Court, 1989.

Sellars, Roy. "The Nature of Experience" *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method* 4 (1907), 14-18.

Shook, John. *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*. Nashville, Vanderbilt University Press, 2000.

Shusterman, Richard. *Pragmatist Aesthetics*. Blackwell, Cambridge, 1992.

\_\_\_\_\_. *Practicing Philosophy. Pragmatism and the Philosophical Life*. New York, Routledge, 1997.

\_\_\_\_\_. *Performing live: Aesthetic Alternatives for the ends of Art*. Ithaca, Cornell University Press. 2000.



Sleeper, Ralph. *The Necessity of Pragmatism: John Dewey's Conception of Philosophy*. New York, Yale University Press, 1987.

Smith, John "Experience in Peirce, James and Dewey" *Monist* 85 (68), 538-554.

Spitzer, David "John Dewey: His Aesthetics considered as a Contemporary Theory in Teaching the Humanities" *Art Education* 18 (Nov, 1965), 8-12.

Stuhr, John. "Dewey's Notion of Qualitative Experience", *Genealogical Pragmatism Philosophy, Experience, and Community*. State University of New York Press. Albany. 1997.

\_\_\_\_\_. *Pragmatism, Postmodernism and the Future of Philosophy*. New York, Routledge, 2003.

Tiles, Jim. "Introduction" *John Dewey: Critical Assessments*. London, Routledge, 1992. 4 Vols.

Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico*. Madrid, Trotta, 1999.

West, Cornel. *La Evasión Americana de la Filosofía Una Genealogía del Pragmatismo*. Madrid, Editorial Complutense, 2008.

Westbrook, Robert B. *John Dewey and American Democracy*. Ithaca, Cornell University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. "Democratic Faith: A Response to Michael Eldridge" *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 32 (Winter, 1996), 31-41.

Whitehouse, P. G. "The Meaning of 'Emotion' in Dewey's Art as Experience" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 37 (2, Winter, 1978), 149-156.

Zeltner, Phillip. *John Dewey's Aesthetic Philosophy*. Amsterdam. Gruner. 1975.

#### SITIOS DE RED

Hardon, John. S.J. "John Dewey, Prophet of American Naturalism" en <http://www.ewtn.com/library/homeschl/jndewey1.htm>.

Seiple, David. "Dewey and the Aesthetics of Moral Intelligence" en <http://www.Seiple.com/dseiple.writings/Dewey/ciss/introduction/htm>.

Simmons, Michael. "Certainty, Harmony and the Centering of Dewey's Aesthetics" en [http://www.ed.uiuc.edu/eps.PES\\_yearbook/97\\_docs/simmons.html/](http://www.ed.uiuc.edu/eps.PES_yearbook/97_docs/simmons.html/)

#### 4. BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

Allan, George. "Playing with Worlds: John Dewey, the Habit of Experiment, and the Goods of Democracy" *Soundings* 79 (Fall-Winter 1996), 447-68.

Anderson, Douglas "John E. Smith and the Heart of Experience" en *The Recovery of Philosophy in America: Essays in Honor of John Edwin Smith*, editado por Thomas P. Kasulis and Robert Cummings Neville, 115-30. Albany, State University of New York Press, 1997.

\_\_\_\_\_. "Theology as Healing: A Meditation on *A Common Faith*" en *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyan Pragmatism*, editado por Casey Haskins y David I. Seiple, 1-17. Albany, State University of New York Press, 1999.

Backe, Andrew. "Dewey and the Reflex Arc: The Limits of James's Influence" *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 35 (Spring 1999), 321-44.

Bernstein, Richard "American Pragmatism: The Conflict of Narratives" en *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, edited by Herman Saatkamp, Jr., 54-67. Nashville, Vanderbilt University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. "Community in the Pragmatic Tradition" en *The Revival of Pragmatism*, editado por Morris Dickstein, 141-56. Durham, Duke University Press, 1998.

Berube, Maurice "John Dewey and the Abstract Expressionists." *Educational Theory* 48 (Spring 1998), 211-27.

Bickman, Martin. "Thinking Toward Utopia: Reconstructing the Tradition of the Active Mind." *Phi Delta Kappan* 80 (September 1998), 75-78.

Blake, Casey Nelson. *Beloved Community*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990.

Boisvert, Raymond. *Dewey's Metaphysics*. Fordham University Press, New York, 1988.

\_\_\_\_\_. "Dewey's Metaphysics: Ground-Map of the Prototypically Real" en *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, editado por Larry A. Hickman, 149-65. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. "From the Biological to the Logical: John Dewey's Logic as a Theory of Inquiry" en *Classical American Pragmatism*, editado por Sandra B. Rosenthal, Carl Hausman y Douglas Anderson, 45-58. Urbana, University of Illinois Press, 1999.

\_\_\_\_\_. "The Nemesis of Necessity: Tragedy's Challenge to Deweyan Pragmatism" en *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyan Pragmatism*, edited by Casey Haskins and David I. Seiple, 151-68. Albany, State University of New York Press, 1999.

Boydston, Jo Ann. "Editing the Classical American Philosophers: Dewey, James, Peirce, Santayana." en *Frontiers in American Philosophy*, vol. 2, editado por Robert W. Burch and Herman J. Saatkamp, Jr. College Station, Texas, A&M University Press, 1996.

Burke, Tom. "Dewey and Russell on the Possibility of Immediate Knowledge" *Studies in Philosophy and Education* 17 (1998), 149-53.

Casparly, William, *Dewey on Democracy*. Ithaca, Cornell University Press, 2000.

Cherryholmes, Cleo, *Reading Pragmatism*. New York, Teachers College Press, 1999.

Colapietro, Vincent. "Embodied, Enculturated Agents" en *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyan Pragmatism*, editado por Casey Haskins y David Seiple, 63-84. Albany, State University of New York Press, 1999.

Conkin, Paul. *Puritans and Pragmatists: Eight Eminent American Thinkers*. New York. Dodd, Mead and Co., 1968.

Corrington, Robert "Introduction and Reflection" en *Pragmatism Considers Phenomenology*, editado por Robert Corrington, Carl Hausman, y Thomas Seebohm, 1-35. Washington, Center for Advanced Research in Phenomenology, 1987.

---- "Classical American Metaphysics: Retrospect and Prospect" en *Philosophy in Experience: American Philosophy in Transition*, editado por Richard Hart y Douglas Anderson, 260-81. New York, Fordham University Press, 1997.

Detlefsen, Karen. "Diversity and the Individual in Dewey's Philosophy of Democratic Education" *Educational Theory* 48 (Summer 1998), 309-29.

Dickstein, Morris. "Introduction: Pragmatism Then and Now" en *The Revival of Pragmatism*, editado por Dickstein, Morris. 1-18. Durham, Duke University Press, 1998.

Diggins, John Patrick. "Pragmatism and Its Limits" In *The Revival of Pragmatism*, edited by Morris Dickstein, 207-31. Durham, Duke University Press, 1998.

Dilworth, David. *Philosophy in World Perspective: A Comparative Hermeneutic of the Major Theories*. New Haven, Yale University Press, 1989.

Egan, Kieran. *The Educated Mind: How Cognitive Tools Shape Our Understanding*. Chicago. University of Chicago Press, 1997.

Eisenberg, Avigail I. *Reconstructing Political Pluralism*. Albany, State University of New York Press, 1995.

Farber, Daniel. *Eco-pragmatism: Making Sensible Environmental Decisions in an Uncertain World*. Chicago, University of Chicago Press, 1999.

Feffer, Andrew. *The Chicago Pragmatists and American Progressivism*. Ithaca, Cornell University Press, 1993.

Feinberg, Walter. "Dewey and Democracy at the Dawn of the Twenty-First Century" *Educational Theory* 43 (Spring 1993), 195-216.

Festenstein, Matthew. "Putnam, Pragmatism, and Democratic Theory" *Review of Politics* 57 (Fall 1995), 693-721.

---- "Pragmatism and Liberalism: Interpreting Dewey's Political Philosophy" *Res Publica* 1 (1995), 163-82.

---- *Pragmatism and Political Theory: From Dewey to Rorty*. Cambridge, England, Polity Press, 1997.

Fisch, Max H., ed. *Classic American Philosophers: Peirce, James, Royce, Santayana, Dewey, Whitehead*. New York, Fordham University Press, 1996.

Gale, Richard "John Dewey's Naturalization of William James" en *The Cambridge Companion to William James*, edited by Ruth Anna Putnam, 49-67. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Gardner, Thomas. "The Subject Matter of Dewey's Metaphysics" *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 36 (Summer 2000), 393-405.

Gatens-Robinson, Eugenie. "The Private and Its Problem: A Pragmatic View of Reproductive Choice" en *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyan Pragmatism*, editado por Casey Haskins and David I. Seiple, 169-91. Albany, State University of New York Press, 1999.

Glass, Newman Robert. "Theory and Practice in the Experience of Art: John Dewey and the Barnes Foundation" *Journal of Aesthetic Education* 31 (Fall 1997), 91-105.

Green, Judith. *Deep Democracy: Community, Diversity, and Transformation*. Lanham, Rowman and Littlefield, 1999.

Gunn, Giles. "Pragmatism, Democracy, and the Imagination: Rethinking the Deweyan Legacy" en *Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism*, editado por Robert Hollinger and David Depew, 298-313. Westport, Praeger Publishers, 1995.

\_\_\_\_\_. "Religion and the Recent Revival of Pragmatism" In *The Revival of Pragmatism*, editado por Morris Dickstein, 404-17. Durham, Duke University Press, 1998.

Hendley, Brian Patrick. *Dewey, Russell, Whitehead: Philosophers as Educators*. Carbondale and Edwardsville, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1986.

Holmes, Robert. "John Dewey's moral Philosophy in Contemporary Perspective" *Review of Metaphysics* 20 (66, 1966) 42-70.

Jacoby, Russell. *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*. New York, Basic Books 1987.

Jeannot, Thomas. "A Propedeutic to the Philosophical Hermeneutics of John Dewey: 'Art as Experience' and 'Truth and Method'" *The Journal of Speculative Philosophy* 15 (1, 2001) 1-13.

Jenson, Joli. "Questioning the Social Powers of Art-Toward a Pragmatic Aesthetics" *Critical Studies in Mass Communication* 12 (1995), 365-79.

Joas, Hans. *Pragmatism and Social Theory*. Chicago, University of Chicago Press, 1993.

Kaufman-Osborn, Timothy V. *Politics/Sense/Experience: A Pragmatic Inquiry into the Promise of Democracy*. Ithaca, Cornell University Press, 1991.

Kegley, Jacquelyn. *Genuine Individuals and Genuine Communities: A Roycean Public Philosophy*. Nashville, Vanderbilt University Press, 1997.

Kleiman, Jordan. "Art and Social Change: The Aesthetic Theory of Theodor Adorno and John Dewey" *Research and Society* 6 (1993), 26-53.

Kloppenber, James. "Democracy and Disenchantment: From Weber and Dewey to Habermas and Rorty." en *Modernist Impulses in the Human Sciences, 1870-1930*, editado por Dorothy Ross, 69-90. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994.

Koch, Donald F. "Editor's Introduction to the Lectures on the Logic of Ethics" en *Principles of Instrumental Logic: John Dewey's Lectures in Ethics and Political Ethics, 1895-1896*, editado por Koch, Donald, 3-30. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1998.

Kompridis, Nikolas. "On World Disclosure: Heidegger, Habermas and Dewey" *Thesis Eleven* 37 (1994), 29-45.

Lavine, Thelma "Modernity and the Spirit of Naturalism" *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 65, no. 3 (1991), 73-83.

Lekan, Todd M. "Ideals, Practical Reason, and Pessimism: Dewey's Reconstruction of Means and Ends" *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 34 (Winter 1998), 113-47.

\_\_\_\_\_. *Making Morality: Pragmatist Reconstruction in Ethical Theory*. Nashville. Vanderbilt University Press. 2003.

Levi, Isaac. "Rationality and Commitment" en *Artifacts, Representations and Social Practice*, editado por Carol Gould y Robert Cohen, 257-75. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994.

Levin, Jonathan. "The Esthetics of Pragmatism" *American Literary History* 6 (1994), 658-83.

Lindenberg, Terrance W. "Dewey on the Nature of Thinking" *Insights* 22 (December 1986), 14.

Long, Eugene. "American Pragmatism" en *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900-2000*, 174-203. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000.

Lothstein, Arthur. "To Be Is To Be Relational: Martin Buber and John Dewey" en *Martin Buber and the Human Sciences*, editado por Maurice Friedman, 33-50. Albany. State University of New York Press, 1996.

Lubling, Yoram. "Deliberation as a Dramatic Rehearsal: John Dewey and the Future of Philosophy" *Contemporary Philosophy* 21 (1999), 37-43.

McClay, Wilfred. *The Masterless: Self and Society in Modern America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1994.

MacGilvray, Eric. "Experience as Experiment: Some Consequences of Pragmatism for Democratic Theory" *American Journal of Political Science* 43 (April 1999), 542-65.

Manicas, Peter "John Dewey and American Social Science" en *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, editado por Larry Hickman, 43-62. Bloomington, Indiana University Press, 1998.

Marnell, William H. *Man-Made Morals: Four Philosophies That Shaped America*. Garden City, Doubleday and Co., 1966.

Mead, George H. "The Philosophy of John Dewey" *International Journal of Ethics* 46 (1, Oct, 1935), 64-81.

Meiklejohn, Alexander. "The Pragmatic Episode-A Study of John Dewey" en *Education between Two Worlds*, 123-95. New York, Harper and Brothers, 1942.

Miettinen, Reijo. "The Concept of Experiential Learning and John Dewey's Theory of Reflective Thought and Action." *International Journal of Lifelong Education* 19 (January-February 2000), 54-72.

Miller, David Lee. *Philosophy of Creativity*. New York, Peter Lang, 1989.

Morgan, George, Jr. "Individualism versus Individuality" *Ethics* 52 (July 1942), 434-46.

Morris, Charles. *Symbolism and Reality: A Study in the Nature of Mind*. Amsterdam, The Netherlands, John Benjamins Publishing Co., 1993.

Morris, Debra. "'How Shall We Read What We Call Reality?': John Dewey's New Science of Democracy" *American Journal of Political Science* 43 (April 1999), 608-28.

Neiman, Alven. "Rorty's Dewey: Pragmatism, Education and the Public Sphere" *Studies in Philosophy and Education* 15 (1996), 121-29.

Nelson, Rodney. "Pragmatic Validity in Mannheim and Dewey: A Reassessment of the Epistemological Critique of *Ideology and Utopia*" *History of the Human Sciences* 8 (1995), 25-45.

Neville, Robert Cummings. *The Cosmology of Freedom*. New Haven, Yale University Press, 1974.

Neville, Robert Cummings. *The Highroad around Modernism*. Albany, State University of New York Press, 1992.

Newman, Robert. "Theory and Practice in the Experience of Art" *Journal of Aesthetic Education* 31 (3, Autumn, 1997), 91-105.

Norton, David L. *Democracy and Moral Development*. Berkeley, University of California Press, 1991.

Novak, Michael, ed. *American Philosophy and the Future: Essays for a New Generation*. New York, Charles Scribner's Sons, 1968.

Null, J. Wesley. "Schwab, Bagley, and Dewey: Concerns for the Theoretic and the Practical" *Educational Forum* 65 (Fall 2000), 42-51.

Ostrow, James M. *Social Sensitivity: A Study of Habit and Experience*. Albany, State University of New York Press, 1990.

Otto, Max C. *The Human Enterprise: An Attempt to Relate Philosophy to Daily Life*. New York, F. S. Crofts and Co., 1947.



Pappas, Gregory Fernando. "Open-mindedness and Courage: Complementary Virtues of Pragmatism" *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 32 (Spring, 1996), 316-35.

\_\_\_\_\_. "Dewey's Ethics: Morality as Experience" en *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, editado por Larry Hickman, 100-123. Bloomington, Indiana University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. "The Latino Character of American Pragmatism" *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 34 (Winter, 1998), 93-112.

Pettegrew, John. "Introduction" en *A Pragmatist's Progress? Richard Rorty and American Intellectual History*, editado por John Pettegrew, 1-17. Lanham, Rowman & Littlefield. 2000.

Phillips, William. "John Dewey Then and Now." *Partisan Review* 68 (1996), 9-10.

Posnock, Ross. "The Influence of William James on American Culture" en *The Cambridge Companion to William James*, editado por Ruth Anna Putnam, 322-42. Cambridge, Cambridge University Press. 1997.

Pratt, James Bissett. *What Is Pragmatism?* New York, Macmillan Co., 1909.

Prawat, Richard S. "The Two Faces of Deweyan Pragmatism: Inductionism versus Social Constructivism" *Teachers College Record* 102 (August 2000), 805-40.

Proefriedt, William "A Fine Communitarianism This Is" *Education Week* 17 (13 May 1998), 41-42.

Putnam, Hilary. *Realism with a Human Face*. Cambridge, Harvard University Press. 1990.

\_\_\_\_\_. "A Reconsideration of Deweyan Democracy" en su *Renewing Philosophy*, 180-200, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Pragmatism: An Open Question*. Cambridge, Blackwell Publishers, 1995.

\_\_\_\_\_. *Ethics Without Ontology*. Cambridge, Harvard University Press, 2004.

Putnam, Ruth Anna. "The Moral Impulse" en *The Revival of Pragmatism*, editado por Morris Dickstein, 62-71. Durham. Duke University Press. 1998.

\_\_\_\_\_. *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Rosenthal, Sandra. "Scientific Method and Natural Attunement: The Illuminating Alliance of Dewey and Buddhism" *Journal of Speculative Philosophy* 11 (4, 1997), 239-246.

Shea, William "Qualitative Wholes; Aesthetic and Religious Experience in the Work of John Dewey" *The Journal of Religion* 60 (1, Jan, 1980), 32-50.

Thayer. Horace *The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic*. New York, Humanities Press, 1952.

Tiles, J. E. Ed. *Dewey*. London, Routledge, 1988.

\_\_\_\_\_. *John Dewey: Critical Assessments*. 4 Vols., London, Routledge, 1992.

Welchman, Jennifer. *Dewey's Ethical Thought*. Cornell, University Press Ithaca, 1995.

Zink, Sidney. "The concept of continuity in Dewey's Theory of Esthetics" *The Philosophical Review* 52 (4, Jul. 1943), 392-400.

## 5. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA EN ESPAÑOL

Arenas, Luis Ed. *El retorno del pragmatismo*. Madrid, Trotta. 2001.

Bernstein Richard. *Praxis y Acción*. Alianza, Madrid, 1979.

Cabanchik, Samuel (Comp.) *El giro pragmático en la filosofía*. Barcelona, Gedisa, 2003.

Esteban, José Miguel. *Crítica pragmatista de la cultura. Ensayo sobre el pensamiento de John Dewey*. Universidad Nacional de Costa Rica, Costa Rica, 2001.

Jackson, Philip. *John Dewey y la tarea del filósofo*. Buenos Aires, Amorrortu, 2004.

Holton, Gerald. “La imaginación en la ciencia” en Preta, Lorena, Comp., *Imágenes y metáforas de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1992.

Hook, Sidney. *John Dewey. Semblanza intelectual*. Barcelona, Paidós, 1995.

Hume, David. *Sobre la norma del gusto*. Barcelona, Península, 1989.

Mañac, Jorge. *Dewey y el pensamiento americano*, Madrid, Taurus, 1959.

Pérez de Tudela, Jorge. *El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción de sentido*. Madrid, Cíncel, 1990.

Spirito, Ugo. *El pragmatismo en la filosofía contemporánea*. Buenos Aires, Losada, 1945.

Tatarkiewicz, Wladislaw. *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid, Tecnos, 2006.