

## CREER EN DARWIN: SOBRE LAS RELACIONES ENTRE MARCO CIENTÍFICO E INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA

*Ángel Manuel Faerna*

Universidad de Castilla-La Mancha

**Abstract:** John Dewey's *Experience and Nature* (1925) is an attempt to draw the metaphysical consequences of modern developments in the natural sciences, particularly Darwinism. Recently, Richard Rorty has criticized Dewey's metaphysical stance, which he proposes to replace by a more straightforward compromise with historicism. This paper argues that Rorty misreads the meaning of historicism, and fails to make sense of the naturalistic attitude expressed in Dewey's metaphysics.

**Keywords:** Darwinism, historicism, naturalism, Dewey, Rorty.

*Ahora, el origen del hombre ha sido demostrado... La metafísica debe florecer...*

*Quién entienda al babuino hará más por la metafísica que el propio Locke*

CHARLES DARWIN, *Notebooks*

Las repercusiones filosóficas de la obra de Darwin se dejaron sentir de modo profuso en las primeras décadas del siglo XX, a lo largo de un periodo que se podría acotar entre la aparición de *L'Évolution créatrice* de Bergson (1907) y *Process and Reality* de Whitehead (1929). La filosofía norteamericana, tradicionalmente muy sensible al darwinismo, contribuyó de manera especial a esta corriente, con acentos marcadamente naturalistas como los que se ponen de manifiesto en *Evolutionary Naturalism*, de Roy Wood Sellars (1921), y en *Experience and Nature*, de John Dewey (1925). Precisamente esta última obra ha sido objeto repetido de comentario por el también norteamericano –y valedor contemporáneo de Dewey– Richard Rorty, en unos términos que rechazan el pretendido componente metafísico esencialista de la especulación de Dewey («Dewey's Metaphysics», 1977) y proponen su reinterpretación en una clave que Rorty califica de historicista («Dewey, Between Hegel and Darwin», 1992). Me propongo examinar brevemente la aportación de Dewey y la lectura que de ella hace Rorty, con un doble objetivo: esclarecer en alguna medida las relaciones entre los conceptos genéricos que aquí entran en juego (naturalismo, esencialismo, historicismo, metafísica, científicismo), y marcar las distancias entre la actitud filosófica de Dewey y el talante –bien distinto, a mi juicio– del neopragmatismo que abandera hoy en día Rorty.

Decir que *Experience and Nature* de Dewey es un libro de metafísica puede resultar desorientador. El concepto de «metafísica» que su autor tenía en mente era explícitamente el de Aristóteles, e implícitamente el de Peirce: un estudio de «los rasgos genéricos de lo existente». <sup>1</sup> Y ese estudio sigue un método empírico, no apriorístico, pues para Dewey (al igual que para Peirce y para Aristóteles), todo conocimiento de lo existente descansa en la experiencia. Ahora bien, la experiencia puede estudiarse al menos en dos niveles: el nivel inmediato y cotidiano, al que cualquier individuo está expuesto a cada momento de su vida, y que constituye el escenario básico en el que configuramos nuestros fines y proyectamos nuestra acción; y el nivel científico, en el que exploramos situaciones artificiales, que nosotros mismos forzamos mediante el experimento y la observación metódicamente dirigida, con el fin de descubrir hechos nuevos, no manifiestos en el nivel anterior. El primer nivel de experiencia nos instala en un mundo de mesas y sillas, de animales y personas, de placeres y dolores, de intenciones y deseos..., de objetos y procesos en general que representan para nosotros bienes, males, instrumentos y oportunidades; el segundo está poblado de materia y energía, de sistemas y reacciones bioquímicos, de impulsos eléctricos neuronales, de presiones selectivas medioambientales, de fuerzas sociales..., realidades todas ellas que creemos subyacentes a los objetos y procesos de la experiencia cotidiana. El propósito de Dewey en su metafísica es mostrar que en ambos niveles de experiencia se dan los mismos «rasgos genéricos»; uno de los beneficios de esa metafísica sería el devolvernos una imagen de nosotros mismos en la que se integre la dimensión «espiritual» que nos atribuimos con el conocimiento «natural» disponible (o, por decirlo kantianamente, en la que el «reino de la libertad» y el «reino de la necesidad» se reconcilien). No viene al caso entrar aquí en el detalle de la metafísica deweyana. Baste con decir que en ella se sustituyen las *entidades* o *sustancias* por los *procesos* como categoría ontológica básica; que dichos procesos no son pura contingencia ni pura necesidad, sino una mezcla inextricable de ambas; que la realidad no debe representarse como un *sistema* que hay que descifrar, sino como una *historia* que hay que orientar y en la que hay que orientarse; que la causalidad es compatible con la indeterminación, pues cada suceso es resultado de interacciones múltiples entre procesos que incluyen un margen de espontaneidad; que, en definitiva, el *futuro*, como pluralidad de posibilidades no pre-escritas, resulta irreductible a cualquier configuración ya dada y está a expensas del desarrollo interconectado de esos procesos. Todos estos rasgos, que reconocemos con facilidad en el nivel «experiencial» de la realidad (el de la experiencia inmediata), se desprenderían igualmente de las descripciones naturales que hoy hacemos en sus niveles «fisiológico» y «psicofísico», donde no nos ocupamos de fenómenos distintos, sino de los mismos fenómenos abordados en un grado menor de complejidad. En un escenario así, la imagen del hombre como un *agente* libre capaz de definir metas, considerar alternativas y aprender de la experiencia (es decir, capaz de conocer y de valorar), se inserta sin fricciones y no da pie a los dualismos tradicionales que emanan, a juicio de Dewey, de una mala comprensión del significado nuevo que la ciencia moderna ha otorgado a conceptos como los de «materia», «causa», «organismo» o «conducta».

Para Dewey, como para tantos otros pensadores de la época, la incitación a buscar

---

<sup>1</sup> John Dewey, *Experience and Nature* (1929<sup>2</sup>). La Salle (Ill.), The Open Court Publishing Company, 1971, pág. 46 [hay versión castellana: *La experiencia y la naturaleza*. México, Fondo de Cultura Económica, 1948].

este tipo de síntesis entre la imagen científica del mundo y las categorías tradicionales de la antropología filosófica (entendiendo por tal el intento de describir y fundamentar ontológicamente las esferas del valor, el finalismo, la libertad y la racionalidad específicamente humanas) procedía de Darwin, en la medida en que su teoría, basada en ese mecanismo puramente causal-mecanicista (mal llamado a veces «materialista») que es la selección natural, postulaba una continuidad absoluta entre el ser humano y los demás entes naturales. Para todo aquel que *creyera en la verdad* de lo que Darwin sostenía, la prioridad pasaba a ser ahora redefinir los conceptos filosóficos de un modo congruente con la nueva situación. Así sucedió, por ejemplo, con el vocabulario mentalista y representacionista que la epistemología había heredado de Descartes y de Locke y que los pragmatistas como Dewey combatieron denodadamente. Precisamente Rorty lo ha señalado con claridad:

Dado que los pragmatistas, a diferencia de los idealistas, se tomaron a Darwin y la biología en serio, encontraron una razón suplementaria para desconfiar de la idea de que las creencias verdaderas son representaciones exactas. Pues la representación, al contrario que el incremento de complejidad del comportamiento adaptativo, resulta difícil de integrar en un relato evolucionista. Dentro de ese relato es fácil ver las creencias, con Bain y Peirce, como hábitos de la acción, como pautas del comportamiento complejo. En cambio, es difícil imaginar que, en un determinado momento del proceso evolutivo, en algún punto entre el calamar y el simio, dichas pautas empezaran a estar determinadas por representaciones internas cuando previamente lo habían estado por meras configuraciones neurológicas.<sup>2</sup>

Claro que cabían otras opciones. Una era negar a Darwin, instalándose en un anti-naturalismo para el que no habían de faltar coartadas filosóficas (idealismo, trascendentalismo, vitalismo...). Otra, diametralmente opuesta, consistía en renunciar a todo esfuerzo interpretativo, declarando «carente de sentido» (el «pecado original» de la metafísica) cualquier concepto de lo humano que no viniera expresado en los estrictos términos de la teoría científica. Entre el positivismo científico de esta segunda opción y el anti-naturalismo de la primera, la idea de Dewey de una «metafísica naturalista» (expresión que a Santayana se le antojaba contradictoria)<sup>3</sup> expresaba su convicción de que la filosofía no puede desvincularse de la imagen científica, pero tampoco ignorar la necesidad que tenemos de reformular desde ella las intuiciones que nos configuran como *humanos*. Esa tarea es «empírica» porque arranca –en palabras de Dewey– de «la integridad inclusiva de la “experiencia”» (esto es, comprende los dos niveles mencionados al principio), y le corresponde a la metafísica porque, lejos de concederle a la ciencia la última palabra, toma esa «unidad integrada como el punto de partida para el pensamiento filosófico».<sup>4</sup>

Pues bien, es aquí donde Rorty hace oír su protesta. En su reivindicación de Dewey, Rorty siempre ha destacado los ataques de aquél hacia quienes conciben la filosofía como un saber de esencias y de fundamentos intemporales, y su consiguiente defensa de una filosofía temporalizada, en contacto permanente con las situaciones

<sup>2</sup> Richard Rorty, «¿Es la verdad una meta de la investigación? Donald Davidson *versus* Crispin Wright», en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona, Paidós, 2000, págs. 31-61; pág. 32.

<sup>3</sup> George Santayana, «Dewey's Naturalistic Metaphysics», en P. A. Schilpp (comp.), *The Philosophy of John Dewey*. The Library of Living Philosophers, vol. I. Evanston y Chicago, Tudor Publishing Co., 1939, pág. 245.

<sup>4</sup> Los entrecomillados son expresiones de Dewey en *Experience and Nature* que Rorty utilizará en un pasaje que citaremos después.

prácticas concretas del presente. En efecto, las ideas no eran para Dewey otra cosa que *planes de acción*, y las ideas filosóficas no representaban una excepción. De ahí que centrara buena parte de su crítica a la filosofía heredada (en *Reconstruction in Philosophy*, en *The Quest for Certainty*, obras que Rorty tiene en gran aprecio), no tanto en lo *incorrecto* de sus formulaciones cuanto en la *irrelevancia* de sus preguntas y la *inoperancia* de sus respuestas desde el punto de vista de los problemas y las necesidades de *nuestra* situación cultural. El combate contra formas ya anquilosadas de pensamiento, el abandono del punto de vista *sub specie aeternitatis* y la llamada a experimentar también en lo filosófico, son los rasgos de la obra de Dewey con los que Rorty se identifica.<sup>5</sup> Y esos rasgos, a juicio de Rorty, resultan incompatibles con el plan de la «metafísica naturalista» al que Dewey se entrega en *Experience and Nature*. De ahí que escriba:

Ningún hombre puede servir a la vez a Locke y a Hegel. Nadie puede pretender estar ofreciendo una explicación «empírica» de algo llamado «la integridad inclusiva de la “experiencia”», ni tomar esa «unidad integrada como el punto de partida para el pensamiento filosófico», si al mismo tiempo coincide con Hegel en que el punto de partida del pensamiento filosófico sólo puede ser la situación dialéctica en que uno se halla atrapado dentro de su propia época histórica, es decir, los problemas de los hombres de su tiempo.<sup>6</sup>

A primera vista, el reproche no se comprende muy bien. Al fin y al cabo, lo que trata de hacer Dewey es afrontar uno de «los problemas de los hombres de su tiempo», a saber, cómo integrar el nuevo punto de vista sobre el hombre que Darwin nos obliga a adoptar con la conciencia de lo que nos distingue como humanos (el pensamiento, la formación de valores, la libertad...); un problema que no se planteaba sólo ni principalmente en la especulación teórica, sino que presentaba evidentes aristas morales y políticas. Pero no es este esfuerzo por asimilar la revolucionaria innovación de Darwin al marco general de la cultura lo que Rorty critica de Dewey, sino la estrategia que adopta para hacerlo. Con su característica propensión a establecer «lecturas transversales» de la historia de las ideas, Rorty concreta el reto que encara Dewey como la búsqueda de un maridaje entre Hegel y Darwin, es decir, entre una filosofía que asume la *finitud* de su propio punto de vista «históricamente situado» y la absoluta *inmanencia* a que el evolucionismo darwinista reduce al hombre. ¿Cuál es la estrategia de Dewey?: invocar un concepto de «experiencia» (de ahí la referencia a Locke en el pasaje anterior) reconstituido, que no parta de la radical contraposición entre sujeto y objeto, sino que presente a la naturaleza y a la propia experiencia como meras descripciones alternativas de una misma realidad, de un único *proceso*. De esta forma, Hegel y Darwin habrían llegado a idéntica conclusión: el primero, pensando la evolución de las formas de experiencia; el segundo, constatando la evolución de las formas

<sup>5</sup> «Podría verse a los filósofos como personas que trabajan con la historia de la filosofía y con los efectos contemporáneos que las ideas llamadas “filosóficas” tienen sobre el resto de la cultura [...]. Es ésta una empresa modesta, limitada, [...] pero a veces da lugar a grandes logros, y la obra de Dewey es uno de ellos. [...] Su grandeza reside en la pura provocación que acompaña a sus sugerencias sobre cómo sacudirnos nuestro pasado intelectual y tratarlo como el material para una experimentación lúdica [...]» «Dewey’s Metaphysics», en *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, págs. 72-89; pág. 87 [hay versión castellana: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996].

<sup>6</sup> «Dewey’s Metaphysics», ed. cit., pág. 81.

naturales.<sup>7</sup> Rorty califica esta identificación de la experiencia con la naturaleza como «panpsiquismo», y la considera un error, ya que retiene justamente lo más caduco del hegelianismo y del darwinismo: el elemento idealista de aquél y la vocación empirista (es decir, la fe en la experiencia como espejo de lo real) de éste.

¿Y cuál sería la estrategia correcta para alcanzar ese deseable maridaje entre Hegel y Darwin? Rorty piensa que Dewey pudo y debió haber optado por una respuesta en clave epistemológica, no metafísica. Apoyándose en la interpretación que Charles Taylor ha hecho de Hegel como el filósofo que combinó a Kant con Herder y Humboldt, y en la que Manfred Frank ha ofrecido del poshegelianismo como la pérdida definitiva de los marcos de referencia transhistóricos y de los órdenes lingüísticos conmensurables, Rorty sugiere que el verdadero legado de Hegel radica en su *historicismo*, no en su idealismo, con lo que los términos del problema que trata de resolver Dewey se desplazan:

Los extremos entre los que Dewey intentaría navegar no son el idealismo y el empirismo, sino el historicismo y el científicismo. Con «historicismo» me refiero a la doctrina de que no hay una relación de «justeza de encaje» entre el lenguaje y el mundo: ninguna imagen del mundo proyectada por el lenguaje es más o menos representativa que cualquier otra del modo en que el mundo realmente es. Por «científicismo» entiendo la doctrina de que la ciencia natural goza de un privilegio sobre otras áreas de la cultura, de que hay algo en ella que la pone en contacto más estrecho –o al menos más fiable– con la realidad que cualquier otra actividad humana.<sup>8</sup>

Y, concluye Rorty, el recurso idóneo para conciliar estos dos nuevos extremos no es otro que la teoría pragmatista de la verdad debida a William James y al propio Dewey: una teoría según la cual la verdad no es una representación exacta de las cosas (pues no es en absoluto una *representación*), sino un valor instrumental de las ideas. Lograríamos así compaginar el historicismo de Hegel –la situación de partida de la filosofía es siempre la situación dialéctica de su propia época histórica– con el positivismo darwinista –el relato evolutivo es *verdadero*, pero sólo porque satisface aquí y ahora los requisitos históricos y culturales contingentes de lo que nos es conveniente creer–. El precio de esta operación es, naturalmente, la renuncia a cualquier intento de descripción metafísica de «los rasgos genéricos de lo existente», algo que en cualquier caso ya no tendría sentido tras el giro historicista hegeliano.

Rorty es consciente de que la posición que él mantiene no se corresponde con lo que Dewey dijo, pero sí insiste en que es algo que Dewey *podría haber dicho* (si en *Experience and Nature* no hubiera sucumbido a la tentación metafísica y se hubiera atenido a la línea de otras obras suyas). Mas, en mi opinión, Dewey ni siquiera *podría haber dicho* lo que dice Rorty, pues las distancias entre el pragmatismo de aquél y el neopragmatismo de éste son mucho mayores de lo que esas denominaciones dan a entender. Sin pretender ahondar ahora en la entera dimensión de esas distancias, sino como mero síntoma de su magnitud y de su sentido general, terminaré comentando rápidamente las principales diferencias en la actitud de uno y otro.

<sup>7</sup> «Es sumamente fácil reunir a [Hegel y Darwin] bajo la rúbrica “pensamiento evolucionista” –algo que Dewey hacía constantemente– si a la pregunta “¿qué evoluciona?” puede uno contestar que “la experiencia”, y si puede arreglárselas para tratar este término y el término “naturaleza” como cuasi-sinónimos.» Richard Rorty, «Dewey, entre Hegel y Darwin», en *Verdad y progreso (Escritos Filosóficos 3)*, Barcelona, Paidós, 2000, págs. 319-340; pág. 320.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 323.

Creo que Rorty juega demasiado libremente con los términos. Empecemos con la etiqueta «historicismo». La definición que le adjudica Rorty —«ninguna imagen del mundo proyectada por el lenguaje es más o menos representativa que cualquier otra del modo en que el mundo realmente es»— es cuestionable, no sólo porque parezca dudoso que pueda remontarse a Hegel, sino porque asocia sin ningún fundamento el historicismo con el «giro lingüístico» de la filosofía tal como Rorty lo entiende: a saber, como la sustitución de la *experiencia* por el *lenguaje* como objeto central del discurso filosófico. Para Rorty, hablar de «experiencia» es ya hacer metafísica. Pero sería perfectamente adecuado —y seguramente más hegeliano también— definir el historicismo como la tesis de que toda *experiencia* del mundo es relativa a las formaciones históricas concretas dentro de las cuales tiene lugar. Es más, ése es exactamente el sentido en el que Dewey es un historicista, pues su concepto de «experiencia» —que él trató de rescatar de la abstracción y el formalismo a que lo había reducido la tradición filosófica empirista— está cargado de determinaciones históricas, culturales y sociales desde su misma raíz. Por tanto, en la medida en que los «rasgos genéricos de lo existente» se determinan a partir de esa experiencia, la metafísica de Dewey asume sin más su propia historicidad. Esa metafísica, pues, no es esencialista ni traiciona el punto de vista *sub specie generationis* que Rorty tanto aprecia en otras obras de Dewey.

Un segundo término problemático es «cientificismo». Aquí mismo lo hemos empleado al comienzo para describir a quienes niegan que pueda haber algún discurso *significativo* fuera del discurso científico. Para Rorty, en cambio, su sentido es mucho más amplio: la doctrina de que la ciencia es un discurso privilegiado que nos pone en un contacto con la realidad más estrecho o más fiable que cualquier otra actividad humana. Naturalmente, alguien que, como Dewey, se embarca en un discurso que se presenta a sí mismo como metafísico no puede ser un científicista en el primer sentido. Sí lo es, en cambio, en el segundo. Ahora bien, Rorty piensa que ese científicismo de Dewey, en combinación con la teoría pragmatista de la verdad, da como resultado la ansiada «síntesis de Hegel y Darwin»: la teoría de Darwin (o cualquier otra parte de la ciencia) es un discurso privilegiado porque es *verdadera*, pero esto no quiere decir que sea «más o menos representativa del modo en que el mundo realmente es» que cualquier otra imagen del mundo, sino sólo que nos es más útil en nuestro contingente aquí y ahora histórico y cultural. Oigámoslo de boca del propio Rorty:

Me niego en redondo a pensar que Darwin describa mejor que otro cualquiera la realidad, o incluso solamente a nosotros los seres humanos. Pero su modo de describir a los seres humanos, cuando se complementa (como Dewey y Dennett han hecho) con un relato sobre la evolución cultural, pone en nuestras manos un artilugio útil para evitar que la gente sobredramatice las dicotomías y con ello genere problemas filosóficos.<sup>9</sup>

Resulta francamente difícil ver en esta actitud el menor rastro, por leve que sea, de científicismo, pero, en todo caso, no hay nada más alejado del espíritu de Dewey que utilizar su concepción instrumental de la verdad para romper todo vínculo entre ciencia y realidad. Es cierto que, para Dewey, la verdad de la ciencia es instrumental, pero sólo porque todo *conocimiento* lo es, porque ése su rendimiento práctico constituye el test irrevocable de su *realidad* frente a otro tipo de «relatos». Y eso es justamente lo

<sup>9</sup> Richard Rorty, «La idea misma de una responsabilidad humana hacia el mundo», en *Verdad y progreso*, ed. cit., págs. 183-201; pág. 200.

que aleja a Dewey del esencialismo (es decir, lo que hace de él un historicista), pues la ciencia o el conocimiento no aspira a *contemplar* la *sustancia* de lo real, sino a *intervenir* en sus *procesos* y controlarlos. Nada en su concepción de la verdad le impide decir a Dewey que la ciencia describe el mundo *tal como realmente es*; sólo si añadiera a esa cláusula un fatal «en sí mismo» (es decir, con total independencia de nuestros intereses como partes que somos del mundo) violaría la constrictión historicista. Precisamente la idea que Dewey trataba de apresar con su «metafísica empírica» era que el mundo no puede ser ni tan siquiera *pensado* como un «en sí mismo», que naturaleza y experiencia (o «cosa en sí» y «cosa para mí») son enteramente continuas.

Y esto nos lleva, por último, al concepto de «naturalismo». Como decíamos al principio, el naturalismo puede entenderse como un intento de prolongar el marco científico en una reflexión más amplia que trate de dar satisfacción a las preguntas, en sí mismas no científicas, que surgen de la experiencia inmediata (y, en especial, de nuestra propia autoconciencia dentro de esa experiencia inmediata). Pienso, al menos, que esta definición hace justicia a los propósitos de Dewey en *Experience and Nature*. Ello presupone, como decía el propio Rorty en un pasaje aquí citado, *tomarse a Darwin en serio*. Ahora bien, ¿se toma también Rorty en serio a Darwin? Para alguien que declara que «ninguna imagen del mundo proyectada por el lenguaje es más o menos representativa que cualquier otra del modo en que el mundo realmente es», tanto habrá de dar la imagen del hombre-mono proyectada por Darwin que la de la *imago Dei* de los creacionistas, o que la de los hombres que brotaron del suelo como espigas de maíz en los mitos de algunas tribus de Norteamérica. Todo lo que puede hacer Rorty es expresar su *preferencia* por determinados «relatos», pero sin que quepa acompañarla de compulsión racional alguna. Por supuesto, para Rorty la expresión «compulsión racional» no es más que un señuelo retórico, pero entonces, ¿cómo tomarse nada *en serio*? Naturalista es el que piensa que el mundo *realmente es* como lo veía el biólogo Thomas H. Huxley y no como lo veía el obispo Samuel Wilberforce, por poner un ejemplo. Rorty, en cambio, aboga, como es sabido, por la *ironía*: no hay «justeza de encaje» entre el lenguaje y el mundo, sólo «artilugios útiles» para tales o cuales propósitos –como, por ejemplo, crear una cultura en la que los valores que practican los biólogos sean tenidos en mayor aprecio que los que cultivan los obispos–. En esto último, sin duda, Dewey habría estado de acuerdo. Pero, para el viejo pragmatista, no hay la menor esperanza de lograr ese propósito si las ideas con las que trabajamos no son *eficaces* en un sentido que vaya más allá de la pura fuerza retórica; pues justamente la batalla cultural que se libra aquí es la que enfrenta a los que ponen el lenguaje al servicio de fines preconcebidos –esto es, los retóricos– y quienes proponen queelijamos nuestros fines sabiendo con qué hechos nos enfrentamos. Ésa es exactamente la *eficacia* que, para Dewey, distinguía las creencias verdaderas de las falsas.