

Discusiones

Pobres diablos: José Gaos, John Dewey y la metafísica *made in USA* (segunda parte)

RAMÓN DEL CASTILLO SANTOS

Departamento de Filosofía

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

rcastillo@sof.uned.es

Resumen: Mi propósito en este trabajo es reconsiderar una de las lecturas más relevantes y provocativas de John Dewey que se han hecho en el mundo de habla hispana. En la primera parte reconstruí las circunstancias que rodearon la difusión, interpretación y traducción de las obras de Dewey en el México de mediados de los años cuarenta, y en concreto las razones que llevaron a que la visión sociológica que Medina Echavarría quiso dar de Dewey fuera finalmente desplazada por la filosófica de José Gaos. En esta segunda parte analizo la traducción y lectura que Gaos hizo de *Experience and Nature* de Dewey, teniendo muy presente sus comparaciones con *Sein und Zeit* de Heidegger (una obra que tradujo en la misma época). Finalmente, propongo algunas críticas de la visión que Gaos transmite de Dewey como un pensador carente de un tipo de “soberbia diabólica” propia de la verdadera gran filosofía.

Palabras clave: Medina Echavarría, Heidegger, historia de la filosofía en México, filosofía de Estados Unidos

Abstract: The purpose of this work is a reconsideration of one of the most relevant and provocative readings of John Dewey written in the Hispanic World. In the first part I reconstructed the circumstances which surrounded the publicity, interpretation and translation of John Dewey's works in Mexico during the middle 1940's, particularly the reasons why the sociological reading of Dewey that Medina Echavarría proposed was finally displaced by the metaphysic perspective of José Gaos. In this second part I reconsider Gaos' own translation and interpretation of *Experience and Nature*, taking in consideration his comparisons with Heidegger's *Sein und Zeit* (which he translated in the same period). Finally I analyze critically Gaos' view of Dewey as a thinker whose philosophy lacked the “diabolical arrogance” that true great philosophy would seem to require.

Key words: Medina Echavarría, Heidegger, history of philosophy in Mexico, philosophy from U.S.A.

3 . *La lectura*

En cierta ocasión escuché a John McDermott decir que Dewey había caracterizado *Sein und Zeit* como una versión de *Experience and Nature*

Diánoia, volumen LIX, número 73 (noviembre de 2014): pp. 113–133.

escrita por un campesino alemán. Nadie, hasta donde yo sé, ha podido verificar dónde Dewey dijo semejante cosa. La verdad, no cuadra con su talante. Lo que sí sabemos es lo que Dewey le dijo a Sydney Hook después de que éste regresara de Alemania en 1920 y le explicara a su maestro las líneas generales de *Sein und Zeit*. “Después de escuchar mi versión del libro —dijo Hook— Dewey comenta: pues la verdad es que suena como una descripción de ‘la situación’ en alemán transcendental.”¹

El comentario es llamativo: para Dewey el concepto de *situation* era realmente importante, una especie de término clave de un sistema terminológico forjado con un inglés que no era ni natural ni ordinario, pero tampoco excesivamente filosófico. Si se escribiera un libro sobre Dewey como el que Pierre Bourdieu escribió sobre Heidegger, creo que llamaría la atención sobre un aspecto: Dewey trató de dotar a palabras comunes de resonancias filosóficas, y a palabras filosóficas de connotaciones comunes, pero nunca pensó que existiera una jerga de la autenticidad. Rorty cree que Dewey trató de forjar una jerga filosófica tan fundamental como la de Heidegger, pero Dewey nunca proclamó que *la tarea última de la filosofía* fuera preservar la fuerza de las palabras más elementales en las que el *Dasein* se expresa a sí mismo y evitar que la comprensión natural las rebajara a un nivel de inteligibilidad que funciona como una fuente de pseudoproblemas.² Dewey nunca diría que hay un conjunto de palabras cuya fuerza pertenece a la casa del Ser y que debe preservar la filosofía. Su gramática de la existencia fue muy distinta a la de Heidegger³ y, por mucho que describiera lo que él llamaba “rasgos genéricos” de la existencia humana, su modo de análisis no excluía las enseñanzas de la psicología social, de la historia y de las ciencias del hombre.⁴ En realidad, si diéramos la vuelta a la broma

¹ S. Hook, “Some Memories of John Dewey”, p. 103.

² Es el propio Rorty quien marca esta diferencia cuando cita *Being and Time* (Harper and Row, Nueva York, 1962 p. 262); véase R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 112.

³ Con todo, convendría analizar con mucho detalle las posibles *transferencias* entre el lenguaje que Gaos inventó para traducir a Dewey y el que inventó para traducir Heidegger.

⁴ De hecho, el propio giro de Dewey hacia la *cultura* (en el segundo prólogo de *Experience and Nature* que dejó inacabado a principios de los años cincuenta, y donde proponía sustituir en el título “experiencia” por “cultura”) no habría sino confirmado los celos de Heidegger hacia un tipo de filosofía que se rendía ante la antropología y las ciencias del hombre. Con todo, Rorty considera que el intento de Dewey de describir rasgos genéricos de la existencia era similar al empeño de Heidegger por ofrecer una lista de *Existential*.

de McDermott, creo que Heidegger habría considerado *Experience and Nature* una caricatura de *Sein und Zeit* hecha por un moralista estadounidense. Y creo que aun habría tolerado a Dewey menos que a los sociólogos europeos.⁵

Sea como sea, aquí no puedo discutir sobre Dewey y Heidegger, sino sólo plantear algo bastante más concreto, a saber, ¿qué ocurre cuando un extraordinario conocedor de Heidegger traduce la obra más metafísica de Dewey? ¿Qué tipo de trasvase ocurrió en la cabeza de Gaos? Mi opinión es que Gaos no malentendió a Dewey, sino que ofreció una lectura sumamente *equivoca*. Lo bueno es que esa clase de lectura es muy distinta de una lectura *equivocada*. Una lectura *equivoca* es activa,

⁵ Cuando Dewey escribió la primera versión de *Experience and Nature*, “experiencia” ya significaba para él experiencia “del mundo natural en su sentido más pregnante”, o sea, “toda forma real y posible en la que el hombre, que es parte de la naturaleza, se relaciona con todos los demás aspectos y fases de ésta”. “Experiencia” designaba, “dicho de forma sumaria, el conjunto [complex] de todo lo que es distintivamente humano” (J. Dewey, “A Re-Introduction”, *Experience and Nature, The Collected Works*, vol. I., *Later Works*, p. 331). Sin embargo, entre 1925 (fecha de la primera edición) y 1949 (año en el que se propuso escribir una nueva introducción a su libro) Dewey se sintió impulsado a pensar que “experiencia” significaba algo más concreto, a saber, no sólo un modo de relacionarse con la naturaleza en Occidente, sino, aún más, el modo peculiar en que lo hizo la cultura occidental después de la Edad Media. “El problema constante de la filosofía occidental a lo largo de toda la historia, ha sido la conexión y distinción de lo que se considera humano, por un lado, y lo que considera natural, por el otro” (*ibid.*, p. 331). En la p. 361, Dewey añade: “Si hoy escribiera o reescribiera *Experience and Nature*, lo titularía *Culture and Nature*, y el tratamiento de los objetos de estudio específicos se modificaría de manera correspondiente”. En realidad, siempre fue posible leer *Experience and Nature* con una óptica culturalista e historicista. No había que esperar a Rorty. Dewey leyó al Malinowski de los años treinta y a otros antropólogos de aquella época. El término “cultura” empezaba a inflarse tanto como antes se había inflado el de “experiencia”. Ya no significaba, por ejemplo, cultura en el sentido de refinamiento o formación (*Bildung*), sino cultura en el sentido de forma de vida, vida ordinaria, prácticas comunes, costumbres, acciones colectivas, ritos, juegos, intercambios, etc. La cultura parecía cubrir todo; nada le era ajeno. Abarcaba lo espiritual y lo material, los símbolos y las máquinas, las emociones y los artefactos, los sentimientos y los gestos, los soliloquios y los rituales, los sueños y los actos públicos. Abarcaba, sobre todo, lo individual y lo colectivo y, por lo tanto, la antropología absorbía a la psicología y a la sociología (*ibid.*, p. 364). La psicología social se convertía en psicología cultural, la antropología filosófica en cultural. . . ¿Qué papel les quedaría a los filósofos? Desde luego, este cambio de “experiencia” por “cultura” pondría de manifiesto en Dewey una tendencia que también encarnó Dilthey: la antropología filosófica y el giro cultural del neokantismo (Cassirer), una tendencia que, unida a la influencia de la sociología del conocimiento, provocará justamente la reacción violenta de Heidegger con su filosofía existencial.

Diánoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

transformadora; no es una simple mala interpretación que distorsiona un original, sino una intervención que abre, a través de sus propias negaciones, un conflicto más amplio de interpretaciones. Para explicar esto me centraré exclusivamente en la interpretación explícita que Gaos ofrece de Dewey en el prólogo a su versión de *Experience and Nature*, así como en las posteriores lecciones sobre Dewey, impartidas en Caracas en su curso sobre filosofía contemporánea.

Lo que sorprende más del prólogo de Gaos es la rapidez con la que quiere colocar a Dewey en un escenario filosófico en el que él funge como regidor. A diferencia de lo que hará luego en las lecciones de Venezuela (Lección XIII), Gaos resume las ideas generales del libro con mucha celeridad para suscitar apresuradamente el debate que a él le interesa. Al principio del prólogo anticipa ese cuadro general, sobre todo cuando dice:

Un filósofo norteamericano de paso por México, al regreso de otros países hispanoamericanos, declaraba no ha mucho [...] cómo le llamaba la atención el hecho de que mientras que la filosofía actual de su país era en general más bien *naturalista*, en los países hispanoamericanos eran la mayoría de los cultivadores de la filosofía partidarios de aquella o aquellas que *separan* [...] *lo específicamente humano de lo natural*. Esta observación, exacta, sin duda en lo referente a los cultivadores de la filosofía en los países hispanoamericanos, aun cuando no lo fuese en la misma medida de lo relativo a la filosofía actual de Estados Unidos, tiene sobre todo el acierto de destacar la oposición entre dos tipos de filosofías en que se origina la doble significación de la de Dewey ([para] la historia de la filosofía y de la cultura universales, por un lado, y, por otro, [para] la situación actual de la filosofía en los países de lengua española). (PEN 390)⁶

Desconozco a qué filósofo estadounidense se refería Gaos. Quizá se trataba de Patrik Romanell, quien dio un curso en México en el año de 1946.⁷ Importa mucho más, sobre todo, el esquema que Gaos quiere

⁶ En adelante, cito el prólogo con las páginas de la edición, corregida y cotejada con manuscritos, del vol. XI de las *Obras completas*, y uso las siglas “PEN” seguidas del número de página.

⁷ En una carta a Dewey con fecha aproximada del 1 julio de 1948 (*The Correspondence of John Dewey, 1871–1952*, vol. III, documento 10870) Eduardo García Máynez, director del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, y autor de una *Ética* en 1944, menciona un conjunto de actividades que ayudaron a difundir el pensamiento de Dewey desde mediados de los años cuarenta: un curso de Romanell en 1946 (autor que luego se dedicó a comparar la estética de Dewey con la de Croce), pero también un seminario sobre neonaturalismo celebrado en el Centro dirigido

trazar: Al norte del Río Bravo, impera el naturalismo. Al sur de la frontera, las cosas son diferentes: la filosofía alemana sigue reinando. La relación entre ambas filosofías es conflictiva, se manifieste o no, y “la confrontación más cabal de unas filosofías con otras resulta siempre y por lo menos instructiva; sobre todo, es normalmente la vía por excelencia para que las filosofías lleguen a percatarse de sus limitaciones y abrirse horizontes decisivos” (PEN 387). Evidentemente, Dewey queda al norte del Bravo. Sin duda, es el filósofo más representativo de la cultura de Estados Unidos —dice Gaos—, pero ninguna de sus obras traducidas al español es “una de sus principales obras filosóficas”. La traducción de *Experience and Nature*, su obra “más amplia y asequible a la vez, por el tema y estilo”, ofrece, sin embargo, elementos para una reflexión mucho más profunda sobre su oposición a otras filosofías. ¿Cómo clasificar sumariamente la filosofía de Dewey? Gaos no duda en caracterizarla como un “monismo de la naturaleza”. Dewey —dice— quiere superar todos los viejos dualismos. Ahora bien:

[L]os dualismos cardinales de la filosofía son tres: el de lo físico y lo psíquico, el de lo real y lo ideal, el de lo inmanente y lo trascendente por excelencia o metafísico en el sentido más propio. Aquel en el que la materia o el espíritu o ambos se conciben existiendo más allá de todo lo físico y psíquico, de todo lo real empírico y fenoménico. (PEN 391)

por el propio Máynez, del que también formaba parte Francisco Larroyo. Fue precisamente en 1946 cuando Larroyo publicó *Historia de la filosofía en Norteamérica*, un texto enormemente interesante, pero bastante ignorado por los historiadores de las ideas y que estaba dedicado, nada más y nada menos, que “al eminente filósofo y pedagogo norteamericano John Dewey, en testimonio de admiración”. Según el esquema histórico de Larroyo, Dewey supone la transformación de la filosofía de la *experiencia* (superación a su vez del *empirismo*) en filosofía de la *cultura*. Desconozco el contexto en el que surge esta historia y el público que la consideró relevante, pero resulta, por otro lado, especialmente instructiva en su comprensión de la filosofía de Dewey y ajena al tipo de provocaciones a las que se prestó Gaos. Creo que la polémica entre Gaos y Larroyo de 1938 en la revista *Hoy* sobre “la filosofía de la filosofía” arroja mucha luz sobre lo difícil que era modificar la visión que tenía Gaos de la filosofía como soberbia diabólica, algo que evidentemente condicionó sus comparaciones entre Dewey y Heidegger. Recomiendo la lectura de la polémica y la sección 5 del ensayo de Guillermo Hurtado “El lugar del neokantismo en la filosofía mexicana”, pp. 167–170. Este ensayo aclara además las relaciones de la filosofía mexicana con las tradiciones francesa y alemana y ayuda a comprender, indirectamente, el contexto en el que surge el interés por la filosofía de Estados Unidos (agradezco a Hurtado que me revelara en México el texto de Larroyo sobre la filosofía de Estados Unidos).

Diánoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

A partir de ahí, la tesis de Gaos es clara: Dewey ofrece una superación de los dos primeros dualismos, pero ignora el más importante (PEN 398), el tercero: nunca concibe lo psíquico y lo ideal como “fenómenos del alma o del espíritu metafenoménicos, la sustancia psíquica y espiritual de la tradición [...] en cuanto significación o valor, quizás Dios, a quien sólo se mienta o alude incidental o indirectamente” (PEN 398). El *inmanentismo* de Dewey es moderno y radical, dice Gaos, pero sólo se puede entender en contraste con otras filosofías. Más adelante, señala:

Una filosofía no es cabalmente consciente de sí [...] si se contenta con proponerse y rechazar las demás, por muchas y sólidas razones que alegue en contra de las últimas y en su propio favor, si entre estas razones no figuran las explicativas de cómo se hayan originado las filosofías rechazadas por ella y, siquiera por correlación empírica, cómo se ha originado ella misma. (PEN 398)

Dewey —explica Gaos— parece acometer esta tarea cuando explica cómo se han formado los dualismos que quiere superar. Con todo, lo más llamativo de Dewey son los recorridos que hace por la historia de la filosofía, con especial atención a la griega. Tales recorridos —afirma Gaos— ofrecen de las filosofías del pasado:

una explicación sociológica en su raíz, como caso particular [...] de la explicación sociológica que se da del mundo de las significaciones o de lo ideal en general, del cual son parte los filosofemas. Esta explicación, general o particular, aproxima la filosofía de Dewey a la “sociología del saber” o del “conocimiento” y al “historicismo” en general —y requiere que la juzgue fundamentalmente partiendo de éstas sus propias y básicas ideas y tendencias explicativas del origen de la filosofía, sin excepción. Es conveniente [también] empezar tratando de puntualizar lo que tenga de norteamericana. (PEN 399)

Gaos favorece en este punto la comprensión de la filosofía de Dewey, pero de una forma muy equívoca. ¿Deberíamos colocar a Dewey junto a Dilthey, junto a Manheim, o junto a quién?⁸ En cualquier caso, la com-

⁸ La cercanía de Dewey a Dilthey es algo que Ímaz explicó mucho mejor que Gaos en su prólogo a la versión de la *Logic* de John Dewey en el Fondo de Cultura Económica.

paración parece secundaria,⁹ dado que lo primero sería puntualizar lo que semejante perspectiva “tenga de norteamericana”, y ahí empieza el problema. ¿Cómo concibe Gaos el carácter específicamente estadounidense del monismo naturalista de Dewey?

Primero, el monismo de Dewey es instrumentalista. Esta tesis se enuncia en forma breve al inicio del prólogo, pero vuelve a cobrar fuerza en su final. El monismo de Dewey, dice Gaos al inicio, es:

un monismo de la “naturaleza”, en que el dispositivo o el órgano que re-establece la unidad con ésta de la “experiencia” es lo “instrumental” [...] la etiqueta de “instrumentalismo” [...] está justificada por mucho que se abuse de ella [...]. La experiencia [...] no hay que separarla de la naturaleza —artificialmente, puesto que naturalmente se halla inserta en ésta. En tanto y en cuanto el hombre “experimenta”, vive —actúa en el sentido de la eficiencia y la eficacia. Ésta su actuación misma y toda es “instrumental”: hasta las ideas y los valores, hasta el espíritu de que tantas y tales filosofías hicieron y hacen un reino del ser ideal aparte del reino del

⁹ Gaos glosa muchas ideas de Dewey con un lenguaje europeo ajeno al del americano: Para Dewey —dice Gaos— “El espíritu es en su sentido más propio lo que se puede llamar universo de significaciones —que a su vez se puede considerar como el núcleo de lo que se llama el espíritu objetivo— y las significaciones son instrumentos oriundos de la comunicación, de la comunidad que los usa” (PEN 395). “Pero el espíritu objetivo [también] se ‘subjetiva’ ” dado que para Dewey hay un proceso de diferenciación, un surgimiento de lo individual que no se reduce a la lógica de la totalidad social (PEN 395). En otro pasaje dice que, para Dewey, “lo ideal viene a ser una instrumentalidad, susceptible de ser gozada como ‘fin’ de la comunidad, lo que aproxima a Dewey a la escuela sociológica francesa” (PEN 394). Gaos aduce como muestras de esta proximidad fragmentos del capítulo V de *Experience and Nature*, pero no me queda claro con quién está comparando a Dewey. ¿Quizá con Durkheim?

En realidad, Gaos no sabe muy bien cómo clasificar a Dewey con etiquetas procedentes de Europa, y en la misma página dice que la descripción de Dewey del carácter intersubjetivo de las significaciones ofrece “admirables ejemplos [...] que pudieran llamarse fenomenológicos” (PEN 394). Sin embargo, en las lecciones de Caracas afirma: “Husserl y Dewey son en muchas cosas el anti-el otro” (Gaos, *Obras completas*, vol. XI, *Filosofía contemporánea* [en adelante, FC] 249). En las mismas lecciones (FC 258) añade: la concepción de Dewey “implica la indiferenciación esencial o intrínseca, o la diferenciación únicamente extrínseca o accidental. De lo físico y lo psíquico entre sí [...] que es la concepción más antifenomenológica, más antihusserliana, posible, ya que la fenomenología de Husserl hace la distinción fundamental de lo psíquico y lo físico, y distingue esencias irreductibles.” La concepción de Dewey también “implica muy problemáticas acepciones de los términos ‘espíritu’, ‘conciencia’, ‘idea’, y hasta ‘objeto’, aunque sólo fuese por su desviarse de las tradicionales quizás sin razón suficiente” (FC 258).

Diánoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

ser, o un reino del espíritu aparte del reino de la materia, son “instrumentalidades” del hombre; el lenguaje y el yo son sendos “instrumentos de instrumentos” como de la mano dice Aristóteles; y los instrumentos *stricto sensu* que esta última maneja no son sino causas, medios, efectos, a una, de la general y fundamental actuación instrumental, del hombre que vive ínsito en la naturaleza. (PEN 390–391)

Este instrumentalismo, afirma Gaos más adelante, “potencia la correspondencia entre el ‘pragmatismo’ filosófico de Estados Unidos y la orientación ‘practicista’ de la cultura norteamericana” (PEN 399). Pese a que en Estados Unidos —añade— existen amplias corrientes críticas hacia esa cultura y numerosas expresiones “de ‘idealismo’, incluso del más utópico” (PEN 399), subsiste la correspondencia de ese “pragmatismo filosófico con la innegable orientación de una parte sumamente considerable y decisiva de esa cultura” (PEN 399). La concepción de la filosofía del propio Dewey como una tarea que ha de ponerse a prueba —concluye Gaos— pudiera considerarse idealista, pues podría tomarse por “manifestación egregia del espíritu de servicio social que anima la vida del gran país y que es un espíritu de práctico idealismo, precisamente” (PEN 399). Sin embargo, en la filosofía de Dewey predomina la influencia de un empirismo asociado con William James y Hume, pero también con Hobbes y Bacon y hasta con el escolasticismo postomista anglofranciscano. Esta tradición es eminentemente *moderna* y está animada por un *inmanentismo* radical. La cultura de Estados Unidos sólo es la “expansión por excelencia de [ese] mundo moderno, de la modernidad” y, en consecuencia, el instrumentalismo de Dewey sólo es “la manifestación extrema” de ese “inmanentismo moderno” (PEN 400).¹⁰

Puede decirse que la conclusión de Gaos es bastante tajante: el monismo naturalista e instrumentalista de Dewey es la manifestación trasatlántica y radical del inmanentismo moderno que afirma “el más acá” sin “el más allá” o, si se quiere, que decide “vivir *la vida*, y *el mundo* como si no hubiese *otra vida* y *otro mundo*” (PEN 400). Sin embargo, aquí viene lo más interesante del argumento de Gaos: ¿es el monismo naturalista la única expresión del inmanentismo radical? En absoluto. El existencialismo —sentencia Gaos— ha logrado pensar la relación entre lo inmanente y lo trascendente de una forma muy distinta a la de Dewey. Reproduzco largos pasajes de la sección final, la más interesante y polémica de un prólogo que, por fin, después de tantas comparacio-

¹⁰ En las lecciones de Caracas, Gaos es bastante más profuso y entronca a Dewey con nombres como Mill, Spencer y Comte (FC 243).

nes con distintos pensadores europeos, revela la figura con la que Gaos quiere, finalmente, confrontar a Dewey:

Con algunas de las más conspicuas filosofías de nuestros días, última y superlativamente, la existencialista, se ha venido a pensar [...] que, no un monismo naturalista, sino un dualismo de lo humano y lo natural es la condición de posibilidad de un inmanentismo riguroso, capaz de hacer lo trascendente, lo sobrenatural de la tradición, inmanente —no a la naturaleza, sino al hombre [...] los grandes dualismos tradicionales apuntan en última instancia a afirmar la trascendencia, a lo natural y humano, de lo psíquico, lo ideal, lo espiritual, como sobrenatural. Dewey hace inmanente a lo natural, lo humano, lo psíquico, lo ideal, lo espiritual y [...] todo lo sobrenatural. Las filosofías de nuestros días últimamente aludidas vienen, en cambio, a hacer del ser lo humano en cuanto tal radicalmente distinto de lo natural, trascendente a lo natural, del ser humano en cuanto tal sobrenatural, lo que hace inmanente a lo humano lo sobrenatural de la tradición [...] hay lo natural y lo sobrenatural [...] y hay lo sobrehumano en la misma medida en que correlativamente lo humano es parte de lo natural. Para las filosofías de las que es la de Dewey ejemplar extremado, no hay más que lo natural, que incluye en sí lo humano. Para las filosofías de nuestros días [...] hay lo natural y lo humano, que sería lo sobrenatural, o lo que es lo mismo, habría lo sobrenatural, pero nada sobrehumano.

Quizás en nombre de Dewey se pudiera decir que si un naturalismo como el suyo es potente para acabar con la trascendencia de lo sobrenatural y sobrehumano a lo natural y humano, más lo será para acabar con la mera trascendencia de lo humano a lo natural. La anulación de lo sobrenatural y lo sobrehumano sería *ipso facto* una anulación de lo humano como sobrenatural —supuesta la identificación de lo humano con lo sobrenatural. El que el hombre sea el *creador* de lo sobrenatural y sobrehumano parece requerir que el hombre sea lo sobrenatural y sobrehumano, o que haya algo sobrenatural, el hombre mismo, pero nada sobrehumano. Por eso el “existencialismo” que cabe atribuir a Dewey, en vista del “uso” que hace del concepto de “existencia”, tendría un sentido radicalmente divergente del peculiar al existencialismo [...] más fundamental y representativo de Heidegger: la “existencia” es lo que Dewey reduce a la naturaleza y para Heidegger *lo* irreductible a ésta; el “instrumento” de Dewey lo es para llevar a cabo aquella reducción, el “útil” de Heidegger es el punto de partida de la exhibición de esta irreductibilidad [...] [Dewey] sumerge no sólo lo sobrenatural y sobrehumano en lo humano, sino también esto en lo natural. Pero esta sumersión, justo por ser más extremada, es más problemática. La del dualismo sumerge lo sobrenatural en lo humano, pero no esto en lo natural, y esta sumersión parece tener más probabilidades de triunfar. (PEN 400–402)

Diánoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

¿Por qué tiene más posibilidades de triunfar la opción de Heidegger que la de Dewey? —se preguntará más de uno. La reducción de Dewey del hombre a la naturaleza, añade Gaos, podría responder a la “clásica tendencia al imperio de la lógica de identificación, que, generalizando cuanto sea menester, puede identificarlo todo”, mientras que la revelación de la irreductibilidad del hombre a la naturaleza del existencialismo respondería a una lógica de diferenciación “propia de nuestros tiempos de ‘historicismo’”. ¿No nos deja esto exactamente en el mismo punto del análisis? ¿Cuál es el verdadero problema del existencialismo espurio de Dewey, y por qué el existencialismo de Heidegger tiene más posibilidades de triunfar? ¿De triunfar contra qué? La respuesta de Gaos en el prólogo es más provocadora que la que da en las lecciones de Caracas y atañe más explícitamente al contexto mexicano. Empezaremos, por eso, con un análisis de esas lecciones, y reservaremos para la sección final de este ensayo el examen de la lectura más provocativa.

Como en otros momentos de las lecciones, Gaos insinúa una comparación antes de revelar la confrontación. Afirma que los análisis de la significación de Dewey merecen compararse con los pasajes de *El ser y el tiempo* “donde se analiza la *señal* como prototipo del *útil*, así como las significaciones, el habla, el lenguaje, y la verdad” (PEN 249).¹¹ Gaos añade que la teoría del origen social y práctico de las significaciones y del lenguaje de Dewey:

tiene analogías notorias con la teoría de las significaciones del habla y del lenguaje de Heidegger —y ambas al reducir las significaciones a las relaciones prácticas de los humanos con las cosas, en griego *prágmata*, vienen a resultar, si no un curioso idealismo practicista o pragmatista. (PEN 252)¹²

¹¹ Gaos menciona los párrafos 17 (La referencia y la señal), 26 (El “ser ahí con” de los otros y el cotidiano “ser con”), 27 (El cotidiano “ser sí mismo” y el “uno”), 34 (El *ser ahí* y el habla. El lenguaje), 35 (Las “habladurías”), 44a (El concepto tradicional de la verdad y sus fundamentos ontológicos) y 69b (El sentido temporal de la medición del “curarse de” “viendo en torno” en el descubrir teóricamente lo “ante los ojos” dentro del mundo).

¹² A continuación, Gaos añade algo que se prestaría a una discusión interminable: que semejantes idealismos pragmatistas serían una “curiosa inversión de la concepción hegeliana de las relaciones objetivas como raciocinios o silogismos, inversión no demasiado extraña ni en Dewey, formado en el hegelianismo, pero aunque no lo hubiese sido, si entre hegelianismo y positivismo hay la relación vista por Taine; [y] ni siquiera [extraña] en Heidegger, si su filosofía fuese la réplica a la de Hegel que pensó un intérprete y a éste le concedió expresamente Heidegger” (FC 252). Sobre la posición de Gaos con respecto a Taine, véase la p. 440.

Otro tanto puede señalarse en la descripción que hace Dewey de la esencia como producto derivado de la existencia. En efecto:

[La] esencia que surge de las variadas significaciones que cambian al cambiar las condiciones y las intenciones más o menos pasajeras de los sujetos de la existencia, se parece mucho a la esencia posterior a la existencia del existencialismo en el sentido más propio —y sería propia del existencialismo en el sentido más amplio, en el que la prioridad de la existencia a la esencia no se reduciría a las del hombre, sino que se extendería a las del todo. (FC 253)

Sin embargo, pese a tanta coincidencia o semejanza, las dos filosofías parecen destinadas a la confrontación, pues, apostilla Gaos:

debo señalar una diferencia atañedora a las actitudes prácticas de las filosofías: “el existencialismo” de Heidegger se añadiría con su “estado de resuelto” que no es de apraxia, pero sí de práctica de la vida cotidiana bajo el signo de su constitución ontológica —esencial, inmutable, a la filosofía clásica; el instrumentalismo de Dewey es una filosofía de la resuelta acción reformadora, mejoradora —con tanto activismo como la de Sartre o la marxista y tanto optimismo como ésta [...] El “existencialismo” de Heidegger puede considerarse, por su manera de partir del útil, hasta el fundarse en la utilización de él, como un practicismo y hasta pragmatismo, pero del paradójico conformismo entrañado en el estado de resuelto, y de la intención dualista de separar al “ser ahí” por su ser, la “cura”, de los “seres intramundanos”, sean “a la mano” o “ante los ojos”, o, en términos tradicionales, separar al hombre de la naturaleza. El “instrumentalismo” de Dewey es un pragmatismo y practicismo propiamente tal, reformista, si no revolucionario, que piensa necesitar, para ser tal, del monismo de la experiencia y la naturaleza, del hombre y la naturaleza —como el marxismo, y hasta como Nietzsche, en cuanto pensó fundamentar su teoría de la vida con su teoría del devenir. Pero éste es el problema: el de la necesidad del monismo del hombre y la naturaleza, y no más bien del dualismo de la naturaleza y el hombre, para una acción del hombre reformadora, revolucionaria —de la Naturaleza. (FC 254, 259)¹³

Creo que, dejando a un lado sus comparaciones con Sartre, el marxismo y Nietzsche (y otras que provocarían nuevas confrontaciones con la óptica de Dewey), el núcleo del argumento de Gaos es equívoco.

¹³ Para entender la naturaleza abierta del “estado de resuelto” y su diferencia con una voluntad de acción o resolución, véase el comentario de Gaos en el capítulo II (“El mundo”), en *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, pp. 28–37.

En el prólogo afirmaba que el monismo de Dewey es mucho más problemático que el dualismo existencialista, pero no daba muchas más explicaciones. ¿Por qué es problemático fomentar la reforma radical con monismo? Aquí parece decir algo parecido: ¿por qué considera tan alarmante que la acción reformadora requiera del monismo?¹⁴

4. *La lectura y el contexto*

Hasta aquí he intentado explicar algunas de las ideas más interesantes de la lectura de Dewey que Gaos propuso en su prólogo a *La experiencia y la naturaleza* y también en las lecciones sobre el filósofo norteamericano que impartió años después en sus cursos de Caracas. La lectura de Gaos, dejémoslo claro, es única. Tuvo el acierto de analizar a Dewey con el trasfondo de la tradición europea y, por mucho que lo glosara en términos de esa tradición (en vez de ponerse él en el lugar de la otra tradición), logró colocar a Dewey en un escenario filosófico dominado por la filosofía alemana. Décadas *antes* de que filósofos estadounidenses compararan a Dewey con Heidegger, Gaos forjó una lectura productiva y provocadora. Productiva, porque tenía más consecuencias para un debate futuro (debate que, sin embargo, no se produjo). Provocadora, porque su lectura confrontaba a Dewey apresuradamente. Minuciosa, porque tradujo a Dewey *palabra por palabra*. Comprometida, porque era una glosa realizada por alguien que traducía al castellano grandes obras de la filosofía alemana mientras concebía su propia filosofía.

Con todo, creo que la mayor provocación no tiene que ver sólo con el marco filosófico de la confrontación entre Dewey y Heidegger (marco que pueden aclarar mucho mejor que yo los expertos en Gaos). Tiene que ver con el contexto *mexicano* en el que Gaos hace su interpretación. Vimos antes que para él la confrontación fundamental entre Dewey y Heidegger es finalmente una confrontación entre dos formas de

¹⁴ La filosofía de Dewey es una filosofía “práctica y democrática” (FC 246), según la cual no hay que contentarse con la contemplación de los bienes y la condenación de los males; hay que esforzarse por estabilizar los primeros a costa de los segundos (FC 258). Dewey hace al hombre inmanente a una Naturaleza no dividida en bienes objeto de contemplación y males objeto de condenación, “tan irrealizables los unos como irremediables los otros”, sino convertida en un orden de causas y efectos convertibles en medios para realizar fines buenos y remediar fines malos. En manos de Dewey, la filosofía queda reducida por lo tanto a un arte práctico, arte de la realización de bienes y del remedio de males, crítica que no toma la discriminación de bienes y males “como una consideración teórica pura y previa”, sino como “una discriminación efectuada sobre la marcha misma del realizar y remediar” (FC 258, 259).

inmanentismo. Dewey —decía Gaos— reduce no sólo lo sobrenatural y sobrehumano a lo humano, sino que también reduce lo humano a lo natural. Por el contrario, para Heidegger existe lo natural, pero también lo radicalmente humano, que no es sobrehumano, pero sí sobrenatural. Ahora bien, en la última parte del prólogo, Gaos dibuja el contraste entre Dewey y Heidegger sobre un horizonte mucho más inquietante. El inmanentismo de Heidegger es radical, dice, porque, en efecto:

el hombre [no] se atreve a divinizarse, pero con dificultad se resignará a infrahumanizarse. Por eso al conformarse con no ser Dios, no se contenta con ser un pobre diablo, más o menos natural; no se contenta con menos que con ser el Diablo, que es tan sobrenatural como Dios —aunque ya no resulte sobrehumano. El dualismo de lo humano sobrenatural y lo natural es más demoníaco que el monismo naturalista, es satánico, por ende una poderosa tentación. El europeo no ha logrado recuperar el primitivo estado de inocencia sino en la América al norte del Bravo, aunque el paso de esta América a protagonista de la historia universal ha empezado a hacérselo perder de nuevo; la América del sur del Bravo ha permanecido más cerca de la pecaminosidad europea, sea por paradójica influencia de lo indígena o por lo que sea. En todo caso, ésta parece ser la cuestión en la actualidad: no tanto la de la trascendencia o inmanencia de lo sobrenatural y sobrehumano a lo natural y humano, cuando la de la trascendencia o inmanencia de lo humano, reducido a ello lo sobrenatural o sobrehumano, a lo natural. El problema del inmanentismo, el problema de la modernidad, parece planteado actualmente en tal plano. Ser hasta hoy la expresión más cabal quizás de una de las cardinales soluciones posibles es el mérito mayor de Dewey, aquel por el que no parece ya incierta previsión, ni previsión siquiera, la que ve en él un clásico de la filosofía. A los cultivadores de la filosofía en los países hispanoamericanos, partidarios en general del dualismo de lo natural y lo humano, y a su público, puede enseñarles quizás como nadie una de las posibles soluciones cardinales del problema —y más radicalmente, este mismo, o, en suma, en qué endiablado asunto andan metidos o pueden meterse. (PEN 402)

La conclusión de Gaos es sorprendente. En la filosofía de Dewey el hombre deja de ser Dios, pero se contenta con ser un ser natural, o sea, un pobre diablo. En la filosofía de Heidegger el hombre deja de ser Dios, pero no puede ser menos que el Diablo. La filosofía de Heidegger acepta la tentación. La de Dewey trata de mantenerse inocente. El diagnóstico de Gaos es provocador: la confrontación entre Heidegger y Dewey atañe a algo muy serio. La filosofía contemporánea no sólo está abocada al inmanentismo, sino al siguiente dilema: ¿puede reducirse el hombre

Dianoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

a pobre diablo y seguir siendo hombre? Acabaré solamente con unas cuantas sugerencias:

1) La lectura de Gaos de *Experience and Nature* resultó enormemente interesante, pero también se trató de una lectura equívoca que fue mucho más allá del libro en cuestión. Al llevar tan lejos sus conclusiones, Gaos habría hecho bien en contemplar seriamente otros textos de Dewey en los que éste aclaró sus posiciones con respecto al problema de la “desdivinización” del hombre, el problema del mal, etc. Se mire como se mire, no creo que la lectura de Gaos fuera la clase de lectura que el comité norteamericano para la difusión de las obras de Dewey y Nima Adlerblum tenían en mente cuando emprendieron su campaña en México. Gaos rebasó los límites esperables y, en vez de sumergir al lector hispano en el mundo de Dewey, sumergió a Dewey en el mundo de la filosofía europea. Ni Ímaz ni Ramos hicieron algo parecido en sus respectivas presentaciones de obras de Dewey, por mucho que cada uno interpretara a éste a su manera y en relación con sus propios intereses. La glosa de Gaos tuvo que despertar mucha más inquietud que ninguna otra, si es que se entendió en Estados Unidos. Cuando Gaos fue elegido responsable de la adaptación de la metafísica de Dewey a la lengua española, el filósofo estadounidense ganó para sí a un traductor excepcional, pero también quedó en manos de un intérprete embarazoso.

2) La interpretación de Gaos coloca a Dewey en un escenario completamente diferente al que Medina habría pintado si hubiera llevado adelante su proyecto de traducción. En el escenario de Gaos, Dewey sólo podía aparecer cubierto por la alargada sombra de Heidegger. En el escenario de Medina, Dewey habría ocupado un lugar al lado de Manheim y su obra habría sido presentada como una fuente de investigación y no como una expresión de una visión del mundo. Creo que los trabajos de Moya sobre Medina arrojarán más luz sobre este punto: Medina no sólo se involucró en los proyectos de difusión, sino que forjó sus propias ideas sobre la metodología de las ciencias sociales influido por su lectura de la *Logic* de Dewey. En consecuencia, Gaos fue un pionero, pues otorgó a Dewey el honor de aparecer en un escenario, el de la gran tradición filosófica europea, en el que sólo se le permitió actuar mucho tiempo después, cuando algunos filósofos estadounidenses y europeos se atrevieron a comparar a los pragmatistas con Heidegger o con Gadamer. Sin embargo, Medina fue un pionero de la vindicación del pensamiento social y político de Dewey mucho tiempo antes de que otros defendieran su relevancia para los debates contemporáneos

Diánoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

sobre la reconstrucción de las ciencias sociales y los fundamentos de la democracia.

En realidad, el problema que subyace en este tema no es tanto si Gaos colocó en el escenario *filosófico* a Dewey y Medina lo situó en el *sociológico*. El asunto es por qué la visión que tenía Dewey de las relaciones entre la filosofía y las ciencias sociales fue simplificada y por qué a Medina no se le permitió desarrollarla y matizarla. Gaos, creo, habría considerado la posición de Dewey sobre el papel de la filosofía en el conjunto del saber tan *monista e instrumentalista* como la de Medina.¹⁵

3) El trasfondo *moral* de este asunto también atañe tanto al debate de Gaos con Medina como a la lectura de Dewey. Resulta llamativo que la respuesta final de Gaos al “instrumentalismo” de Dewey sea tan parecida a la que le diera a Medina en 1942. Una filosofía práctica como la que propugnaba Dewey —dijo Gaos— *sólo* podía llegar a ser humanista gracias a una moral cristiana superior a ella. Si el instrumentalismo de Dewey no era inhumano, no lo era, en buena parte, porque era “manifestación egregia del espíritu de servicio social que anima la vida del gran país y que es un espíritu de práctico idealismo” (PEN 399). De igual modo, la sociología del futuro, como la que propugnaba Medina, sólo podía escapar de la tentación totalitaria a condición de ser tutelada por una misma moral cristiana.¹⁶

¹⁵ La visión de la filosofía de Gaos en su debate con Medina es ésta: las ciencias *humanas* son las únicas que pueden dar cabida a la “teoría en el sentido tradicional del término, del afán puro de ver y saber y de contar y hacer saber que tuvo su manifestación primera más bien en la *historia*”. Los conceptos de las ciencias humanas no se distinguen de los vulgares por su abstracción, como los de las ciencias naturales, sino por su concreción, o sea, por su “creciente historización” o adaptación al caso (colectivo y personal). Las ciencias humanas, añade, “acabarán en sendas Historias construidas con una teoría de la que el inicio —pero nada más que el inicio— mejor hasta ahora, a mi parecer, es la de la Sociología del saber [...] la filosofía misma acabará en una análoga Historia teórico-sociológica y antropológica-metafísica de sí propia en el primer término de lo humano todo” (P 107–108).

Su glosa de la filosofía de Dewey es sucinta: la crítica para Dewey es crítica moral, realización práctica de bienes y remedio de males. Se divide en especies (política, estética, científica) que requieren generalización y unificación, y requieren una crítica de segundo orden o “Crítica de la crítica”, “que sería la ‘filosofía’ en su sentido al par eminente y propio [pero] no como mera crítica teórica más, sino como una crítica práctica” (FC 259).

¹⁶ En la respuesta a Medina de 1942, Gaos no sólo invoca la jerga de la moral cristiana para criticar el instrumentalismo, sino también la griega: la acción hu-

Recuérdese que Gaos describe las ciencias sociales en la polémica con Medina de 1942 como una expresión de lo satánico por su afán de poder total y su voluntad de verdad absoluta, pero también describe a Heidegger en el prólogo a la obra de Dewey como un pensador que no renuncia a lo satánico, justamente por no reducir al hombre a lo natural y tomarlo como algo sobrenatural. Por lo tanto, en el teatro de Gaos el diablo se disfrazaba tanto de ingeniero social como de existencialista radical. Sin embargo, creo que Gaos sentía más fuerte y de manera mucho más sublime la tentación de Heidegger. Las comparaciones que Gaos realizó entre Dewey y Heidegger, no sólo en el prólogo, sino en las lecciones de Caracas, dejan claro que no trató a Dewey como a un pobre diablo, pero que, desde luego, se tomó mucho más en serio al diabólico de Heidegger. Supongo que, contra el carácter satánico de la filosofía de Heidegger, Gaos esgrimiría una defensa de la moral cristiana tan enérgicamente como lo hizo contra los supuestos fines totalitarios de las ciencias sociales. ¿Podía la “poética de la edificación” que Gaos vindicaba contra la ingeniería social frenar también los aires endemoniados de la filosofía de Heidegger? Sea como sea, merecería la pena estudiar con más detalle esta toma de posición en conexión con los móviles de la propia obra de Gaos.¹⁷

4) La lectura que Gaos hizo de Dewey incluyó una sublectura de las *relaciones* entre la filosofía europea, la filosofía hispanoamericana y la estadounidense, que también requeriría precisiones posteriores, basa-

mana sobre lo humano no es una *técnica* como la que se aplica a la materia, sino una *técnica* especial de *conocimiento*, la *sabiduría* poseída por los “artistas de la legislación y la política, la sabiduría de los siete sabios” (P 108).

¹⁷ Dos árbitros de este ensayo sugirieron que debería exponer con más detalle la concepción gaosiana de la filosofía como soberbia demoniaca. Si lo hiciera, argumentan, tendría que tomarme de otra forma las alusiones de Gaos a la moral cristiana e interpretar más irónicamente sus advertencias sobre la pecaminosidad europea y las tentaciones diabólicas de la filosofía existencialista. Puede, de nuevo, que yo no sepa captar ironías, pero, sea como sea, creo que para responder a esto tendría que explayarme no sólo sobre las lecciones que Gaos impartió en compañía de Larroyo, sino también sobre lo que dijo en *Confesiones profesionales (Obras completas, vol. XVII)* a propósito de la soberbia que anima la filosofía (en especial, pp. 117–121) y una *soledad* que no se puede aniquilar porque “es ella la nada misma” (*ibid.*, pp. 124, 128). En suma, tendría que explicar lo que Gaos pensaba sobre la dimensión existencial del *individuo* más allá de la religión y hasta más allá de la filosofía diabólica, pero hacerlo excedería el alcance de este trabajo. Mi propósito era plantear una especie de ambivalencia en Gaos: por un lado tratando de distanciarse de la sombra luciferina de Heidegger pero, por otro, pintando a Dewey como poco diabólico.

Diánoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

das en otras obras y trabajos de Gaos, pero también en una plena reconstrucción de la recepción de la filosofía de Estados Unidos en México (menos estudiada, creemos, que la de la filosofía europea).¹⁸ Afirmar que el ámbito cultural hispanoamericano y, por ende, el filosófico, permanece “quizás por paradójica influencia de lo indígena” más cerca de la pecaminosidad europea que de la inocencia *made in USA*, es proclamar toda una discutible concepción de la historia cultural. Además, creo que convendría aclarar más esta tesis a la luz de las enseñanzas de Gaos en México, algo que excede los objetivos de este trabajo.

Sólo a título orientativo me atrevo a recordar algunas cosas que me vinieron a la mente después de una estupenda conferencia de Carlos Alberto Sánchez sobre Uranga y Portilla en el Primer Congreso Internacional sobre el Pragmatismo y el Mundo Hispano, organizado en Texas por Gregory Pappas.¹⁹ Después de escuchar a Sánchez, no dudé en consultar algunos de los textos de Portilla, sobre todo “La crisis espiritual de Estados Unidos” (1952) y “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano” (1949), que encierran juicios sobre Dewey mucho más breves que los de Gaos, pero no por ello menos polémicos (de hecho, Portilla sugiere que su estudio del contraste entre el carácter estadounidense y el mexicano surgió de las discusiones del grupo Hiperión, con Ramos, Zea y el propio Gaos).²⁰

En realidad, la lectura de Dewey que Portilla propone en sus ensayos es mucho más apresurada que la de Gaos, pero no deja de llamar la atención cierto parecido de fondo. Sin duda, para Portilla el gran presupuesto estadounidense que condiciona, si es que no determina, la obra de Dewey, es justamente el presupuesto de la *inocencia*. Sin ese presupuesto cultural y metafísico, no tendría sentido la tesis pragmatista de que “el mundo de la acción se regula automáticamente, es decir, que la acción es fuente de sus propios criterios”. En palabras de Dewey, existe cierto “poder de la experiencia para proveer en su propio movimiento de avance los principios necesarios de la creencia y de la acción”, es

¹⁸ Ya he mencionado la necesidad de estudiar a fondo la versión que Ímaz ofreció de Dewey y, por supuesto, la peculiar forma en la que Ramos leyó la estética de Dewey.

¹⁹ C.A. Sánchez, “Huaraches on Aristotle: The Pragmatic Tendency in the Philosophy of Jorge Portilla”.

²⁰ J. Portilla, *Fenomenología del relaxo y otros ensayos*, pp. 155–156. Significativamente, Portilla habla de Heidegger en el capítulo “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano” (pp. 133–134), aunque sigue más la interpretación de Waehrens que la de Gaos.

decir que “la experiencia y la vida pueden regularse a sí mismos”.²¹ El pragmatismo —añade Portilla— sólo puede sostenerse entonces sobre la *fe* o *confianza* de que, dejado a su aire, el hombre tenderá espontáneamente al bien, de que no se *extraviara* o, en definitiva de que el bien flota difuso en un mundo donde el mal es la excepción, la rareza, lo extraño, de tal forma que todo incremento de acción o producción es, por definición, un incremento para lo mejor, o sea, un crecimiento del *bien*. El pragmatismo “sólo puede sostenerse bajo el supuesto de que los hombres sólo se propondrán fines moralmente válidos. Sólo en el seno de una comunidad compuesta por hombres substancialmente virtuosos es posible postular la acción de los hombres como criterio del bien y aun de la verdad” (*ibid.*, p. 150). El juicio de Portilla sobre el origen y destino de la filosofía de Dewey corre de hecho estrechamente parejo a su diagnóstico general sobre la crisis espiritual en Estados Unidos, crisis que, según él, no desembocaría en un aumento del sentido de *culpabilidad*, sino en un creciente sentimiento de *vulnerabilidad* (*ibid.*, p. 154). Con todo, lo interesante del juicio de Portilla no es que simplificara la postura de Dewey ante el mal o que lo pintara como portavoz del ingenuo optimismo estadounidense. Lo verdaderamente interesante es que vindicara una concepción del bien y del mal que, como diría en “La cultura en México”, reunía “motivos existencialistas junto con la cristología”.²² No puedo valorar aquí la influencia que Gaos pudo tener en la lectura que Portilla hizo de Dewey ni, menos aún, en esas mezclas filosóficas y religiosas que surgieron entre los miembros del grupo Hiperión. Carlos Alberto Sánchez ya ha sugerido ideas muy interesantes en el trabajo que he mencionado. Aquí sólo apunto en esta dirección. Corresponde a otros, creo, aclarar las consecuencias de un debate cuyos *orígenes* he tratado de reconstruir en este trabajo.

Creo que si Gaos hubiera tenido la oportunidad de leer más obras de Dewey le habrían sorprendido algunas de sus ideas,²³ pero no estoy

²¹ *Ibid.*, p. 149. Portilla cita un fragmento de Dewey en “What I Believe” (cap. I).

²² Portilla, “La cultura en México” (1962); también en *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, p. 209.

²³ Por ejemplo, que la propia distinción entre lo instrumental y lo axiológico es una abstracción que violenta la cualidad inmediata de la experiencia. Visto así, la tesis de Gaos en PEN 390 de que para Dewey toda experiencia es instrumental no tendría el mismo sentido. También las alusiones de Gaos a Aristóteles adquirirían otro valor si se lee, sin más, lo que Dewey dijo sobre Aristóteles y Kant en sus *Essays in Experimental Logic* (pp. 330 y ss.) Incluso en este texto temprano, el adjetivo “instrumental” significa, por encima de todo, un tipo de pensamiento y experiencia que no es puramente formal, o sea, que está hecho de la misma materia a la que se aplica.

seguro de si hubiera cambiado mucho su opinión sobre la naturaleza de la filosofía al norte del Bravo. Creo, también, que su glosa de *Experience and Nature* no hace del todo justicia a la dimensión de *receptividad* que Dewey atribuía a toda experiencia genuina, y a la que daba tanta importancia. Pienso que la lectura de Gaos fue *equivoca y soberbia*, pero justamente por eso marcó la diferencia, y aún hoy se sitúa por encima de muchas otras interpretaciones que se han dado de la metafísica de Dewey. Además de eso, el debate que propicia Gaos no atañe solamente a la recepción del pensamiento de un filósofo estadounidense en México, ni a la singular versión de ese pensamiento por un exiliado español que inventaba al mismo tiempo un español para Heidegger, sino que también nos ayuda a comprender mejor la conflictiva redefinición de fronteras político-culturales y de tradiciones filosóficas en la América de posguerra.*

BIBLIOGRAFÍA

- Adlerblum, N.H., *Memoirs of Childhood: An Approach to Jewish Philosophy*, Jason Aronson, Northvale, 1999. [Publicado póstumamente.]
- Dewey, J., *Lógica: teoría de la investigación*, trad. E. Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- , *The Collected Works of John Dewey (1882–1953)*, ed. J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1967–1987, 37 vols.
- , *The Correspondence of John Dewey, 1871–1952*. Electronic Edition, ed. L.A. Hickman, InteLex, Charlottesville, 1992–2008, 4 vols.
- Gaos, J., “Carta a José Medina Echavarría”, *Cuadernos Americanos*, año 1, vol. 2, no. 2, marzo–abril, 1942, pp. 104–109.
- , *Confesiones profesionales, Obras completas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1982, vol. XVII.
- , Correspondencia, Archivo José Gaos, fondo dos, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1988–2010.
- , *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

*Véanse todas las personas e instituciones que ayudaron a realizar esta investigación, desde México y Estados Unidos, en la última nota a la primera parte de este trabajo publicada en el número anterior de *Diánoia*, (vol. 59, no. 72, 2014, p. 152). Agradezco a Edgar Cabanas (Max Plank Institut, Berlín) que revisara la última versión de esta segunda parte. Esta investigación empezó a desarrollarse en 2010 con el apoyo del proyecto del Ministerio de Ciencia e Innovación del gobierno de España *Esfera pública, conflicto de valores y experiencia social* (FFI2008–03310/FISO). Su versión final fue posible gracias al apoyo de un nuevo proyecto I+D+i del Ministerio de Economía y Competitividad del gobierno de España que se inició en 2013: *Reconstrucción de la democracia* (FFI2012–38009–C02–01).

Diánoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

- Gaos, J., “Lección XII: Heidegger” y “Lección XIII: Dewey”, *Filosofía contemporánea (curso en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, noviembre de 1960–febrero de 1961)*, *Obras completas*, Coordinación de Humanidades-UNAM, México, 2007, vol. XI, pp. 227–259.
- , “Prólogo”, *La experiencia y la naturaleza*, *Obras completas*, Coordinación de Humanidades-UNAM, México, 2007, vol. XI, pp. 389–402. [También se ha consultado la primera edición del texto: *La experiencia y la naturaleza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948, así como el manuscrito y los borradores en el Archivo Gaos).
- Garrido, M., N.R. Orringer, L.M. Valdés y M.M. Valdés (coords.), 2009, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid.
- Hook, S., “Some Memories of John Dewey”, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, Basic Books, Nueva York, 1974, pp. 101–114.
- Hurtado, G., *El búho y la serpiente: ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, Coordinación de Humanidades-UNAM, México, 2007.
- , “El lugar del neokantismo en la filosofía mexicana”, *Dianoia*, vol. 44, no. 44, 1998, pp. 151–179.
- , “La filosofía en México en el siglo XX”, en Garrido, Orringer, Valdés y Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, pp. 1159–1173.
- Ímaz, E., “Prólogo a la Lógica de Dewey”, *Luz en la caverna y otros ensayos. Introducción a la psicología*, pról. A. Reyes y J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, pp. 181–213 [1a. ed.: 1951].
- , “Prólogo” en J. Dewey, *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, trad. E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, pp. VII–XVIII.
- Larroyo, F., *Historia de la filosofía en Norteamérica*, Stylo, México, 1946.
- Medina Echavarría, J., *Panorama de la sociología contemporánea*, 2a. ed., El Colegio de México, México, 2008 [1a. ed.: La Casa de España en México, 1940].
- , *Responsabilidad de la inteligencia: estudios sobre nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009 [1a. ed.: 1943].
- , “Respuesta a Gaos”, *Cuadernos Americanos*, año 1, vol. 2, no. 2, 1942, pp. 109–113.
- , *Sociología: teoría y técnica*, 4a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1987 [1a. ed.: 1941].
- Moya López, L.A., “José Medina Echavarría y la Colección de Sociología del Fondo de Cultura Económica, 1939–1959”, *Estudios Sociológicos*, vol. 25, no. 75, 2007, pp. 765–803.
- , *José Medina Echavarría y la sociología como ciencia social concreta (1939–1980)*, El Colegio de México, México, 2013.
- , *José Medina Echavarría, pensamiento sociológico y sociología económica: una interpretación desde la historia de las ideas (1939–1980)*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 2001.

Dianoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

- Moya López, L.A., “Medina Echavarría y John Dewey: la sociología como ciencia social concreta”, en *Actas del congreso internacional John Dewey in Mexico*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, en prensa.
- Moya López, L.A. y J.J. Morales Martín, “Estudio introductorio”, en Medina Echavarría, *Panorama de la sociología contemporánea*, pp. 11–76.
- Nubiola, J. y B. Sierra, “La recepción de Dewey en España y Latinoamérica”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 6, no. 13, 2011, pp. 107–119.
- Portilla, J., *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984 [1a. ed.: Era, 1966].
- Ramos, S., Correspondencia, Archivo Samuel Ramos, apartado 3, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2005.
- , *El perfil de hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe, Madrid/México, 1951 [1a. ed.: 1934].
- , *Filosofía de la vida artística*, Espasa-Calpe, Buenos Aires/México, 1950.
- , *Hacia un nuevo humanismo*, La Casa de España en México, México, 1940.
- , “Prólogo”, en J. Dewey, *El arte como experiencia*, trad. S. Ramos, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, pp. VII–XXI.
- Ratner, J. (comp.), *The Philosophy of John Dewey*, Allen and Unwin, Londres, 1928.
- Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Salmerón, F., *Filosofía e historia de la filosofía en México y América Latina*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2008.
- Sánchez, J.C., “Emilio Uranga and John Dewey on Contingency and Accident: In Search of an American Essence”, *Intuición. Revista de Filosofía*, vol. 2, no. 1, 2011.
- , “Huaraches on Aristotle: The Pragmatic Tendency in the Philosophy of Jorge Portilla”, ponencia presentada en First International Conference on Pragmatism and the Hispanic/Latin World, Universidad de Texas A&M, 18–20 de febrero de 2010.
- Soler Vinyes, M., *La casa del éxodo: los exiliados y su obra en la Casa de España y el Colegio de México (1938–1947)*, El Colegio de México, México, 1999.
- Valdés, M.M., “La filosofía española en el exilio (1939–2000)”, en Garrido, Orringer, Valdés y Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo xx*, pp. 529–533.
- Zirión, A., “José Gaos (1900–1969)”, en Garrido, Orringer, Valdés y Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo xx*, pp. 535–544.
- Vasconcelos, J., “Examen de algunas doctrinas pedagógicas contemporáneas: el peligro de Dewey”, *De Robinsón a Odiseo: pedagogía estructuralista*, Aguilar, Madrid, 1935, pp. 17–42.

Recibido el 14 de enero de 2014; aceptado el 30 de enero de 2014.

Dianoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).