



Praxis Filosófica

ISSN: 0120-4688

praxis@univalle.edu.co

Universidad del Valle

Colombia

Arias Arana, Itxaso

MOLDEADOS PARA LA CONTINGENCIA, DESTINADOS A LA COMPRENSIÓN

Praxis Filosófica, núm. 26, enero-junio, 2008, pp. 203-225

Universidad del Valle

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209014645011>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

MOLDEADOS PARA LA CONTINGENCIA, DESTINADOS A LA COMPRENSIÓN*

Shaped to contingency, appointed to comprehension

Itxaso Arias Arana

ALBERTA: Centro de Investigación Social y Educativa,
Formación y Documentación

RESUMEN

Desde la perspectiva de la investigación social partir de planteamientos filosóficos se convierte en la tarea fundamental de construcción de sentido y en un reto constante al tratar de llevar a la práctica desde la reflexión acciones útiles y coherentes. De esta manera llegamos a la propuesta hermenéutica desde planteamientos pragmatistas que son el puente hacia un nuevo contexto para las Ciencias Sociales. Este contexto supone pensarnos desde y en la contingencia y hacia y para la comprensión. Desde una visión antidualista y constitutivamente cooperativa del ser humano nos entendemos poseedores de las herramientas necesarias para abordar las infinitas posibilidades que nos ofrece la contingencia. Plantearemos un marco cooperativo desde el cual ser coherentes y potenciar nuestra predisposición a la comprensión.

Palabras clave: Investigación social, Hermenéutica, Pragmatismo, Contingencia, Comprensión.

ABSTRACT

Social research based upon philosophical explanations becomes the fundamental task of the construction of sense, and a constant challenge when trying to carry the practice from reflection to useful and coherent action. In this way we arrive at the hermeneutical proposal from pragmatist expositions that they are the bridge to a new context for Social Sciences. This context implies that we consider ourselves from and within contingency, towards and for comprehension. From an anti-dualist and constitutively cooperative view of the human being we understand ourselves as possessors of the tools required to address the infinite possibilities that

* Recibido Marzo 31 de 2008; Aprobado Mayo 13 de 2008.

contingency offers to us. We will consider a cooperative framework within which we are coherent beings, empowered with a predisposition for comprehension.

Key Words: Social Investigation, hermeneutic, pragmatism, Contingency, Understanding.

La comprensión es un problema en el mundo y si fuera posible resolverlo debe serlo en el mundo. La gente lo resuelve día tras día. Si su solución despista la idea de pureza y precisión de los filósofos, mucho peor para los filósofos, porque la comprensión solo puede hallarse donde está.¹

- 204 El planteamiento pragmatista de no separar teoría y práctica supone admitir que la primera ya es un modo de intervención sobre la realidad, de acción, interpretación y selección. En definitiva, es la perspectiva desde la cual o por la cual posteriormente podremos plantear en las Ciencias Sociales otro tipo de acciones destinadas a incidir sobre los problemas seleccionados. Recordemos que desde el pragmatismo toda teoría, todo pensamiento, es acción.

Si partimos de la idea de que ninguna teoría está mejor fundamentada que otra, en el sentido de que represente más fielmente la realidad, y si, desde la mirada psicosociológica, pensamos que nuestro saber se justifica desde la praxis social y no desde su correspondencia con la verdad o de su lealtad a la objetividad, entendida como correspondencia con lo real, estamos más cerca de concebir la teoría como una práctica social.

El hecho de abordar el campo de la reflexión filosófica desde la experiencia de la investigación social nos supone retos y posibilidades y creo que sólo tiene sentido si nos ayuda a hacer mejor nuestro trabajo, cuestión que no pongo en duda.

En este caso propongo que nos acerquemos a la hermenéutica desde la propuesta rortiana. Esto fundamentalmente supone pensarnos como seres moldeados para la contingencia gracias a nuestra naturaleza social o cooperativa y, además, pensarnos como seres destinados a convivir tanto con nuestras necesidades como con nuestras posibilidades o, dicho de otro modo, como seres destinados a la comprensión.

Lejos de pensar que abrazar la contingencia nos deja sin marcos desde los cuales dar sentido a nuestro pensamiento y a nuestra acción en el campo de la investigación, esta propuesta nos reta a pensarnos desde una lógica diferente

¹ BAUMAN, Z; *Hermenéutica y Ciencias Sociales*. Nueva Visión. 1978. p.144.

ya que estamos preparados “constitutivamente” para la contingencia y en realidad poseemos la mejor de las herramientas para abordar las infinitas posibilidades que nos ofrece. Hablamos de ese distintivo humano gracias al cual emerge la capacidad de autorreflexión: la acción cooperativa.

1. Contingencia, hermenéutica y pragmatismo

Pensar desde el neopragmatismo rortiano nos lleva a pensar desde la hermenéutica y esto a su vez supone, fundamentalmente, avanzar en el pensamiento *antidualista* con nuevas herramientas de reflexión y análisis. La hermenéutica nos ayuda a seguir respondiendo una pregunta clave desde el pragmatismo: *¿cómo abordar la contingencia?* Esta es la pregunta que nos interesa plantear, como inicio de esta reflexión, siendo conscientes de que no tiene una “única” respuesta, o de que tiene tantas respuestas como los momentos históricos en los que nos la planteemos. Por ello, creo que partir de la idea de que somos tarea para nosotros mismos -la contingencia del yo- supone hablar de la posibilidad del perfeccionamiento moral pero desde la fusión de naturaleza y moral que supone el antidualismo y no como opuesto a la evolución natural. Esto nos llevará a pensarnos como más humanos cuanto más sociales, esto es, cuanto más conscientemente cooperativos.

Como señala Bauman, el problema que se nos plantea desde las Ciencias Sociales al tratar de situarnos en un contexto hermenéutico desde el cual acercarnos críticamente a nuestro marco de acción, tanto en un nivel reflexivo como en el más operativo de investigar las prácticas sociales, es el problema del consenso y la verdad. Este es el reto que recogemos desde las Ciencias Sociales si deseamos repensarnos desde la hermenéutica. Claro que, en nuestro caso, al llegar a la hermenéutica desde el neopragmatismo, hemos recorrido ya un camino que nos lleva del universalismo a abrazar la contingencia y a introducir el *deseo* en el criterio de “verdad”.

Desde las tradicionales teorías del conocimiento, desde la *epistemología*, se dice que todas las aportaciones a un discurso son “commensurables”, que existe una medida común, o un conjunto de reglas en común, que nos hará llegar a un acuerdo cuando surja un conflicto entre afirmaciones. Este terreno común, para la *epistemología*, es la racionalidad que nos hace llegar a la Verdad.

La *hermenéutica* en cambio, desde la perspectiva rortiana, pone en tela de juicio la suposición de tal commensurabilidad, pues se duda de la existencia de ese terreno común donde “todo ser humano confluye”. Ser racional, para la *hermenéutica*, es no apelar a un lenguaje universal, a un conjunto de reglas en común, tal y como pretende la *epistemología*, sino *estar dispuesto a adquirir la jerga del interlocutor en vez de traducirla a la suya propia*². Los participantes en el discurso están unidos en *Societas* y no en *Universitas*.

²RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra. Madrid.1979. p.290.

Esta última afirmación nos dará pie a plantear que dejar de lado la universalidad, el esencialismo y la fundamentación, no supone abocarnos al relativismo. Si abandonamos la idea de que el conocimiento y la verdad tienen fundamentos últimos, nos volvemos sobre las prácticas sociales para, desde ahí, tratar de comprender como producimos y justificamos nuestras creencias, nuestros conocimientos y nuestras verdades. Es decir, trasladamos el problema del conocimiento o la epistemología al análisis de la práxis humana, a la intersubjetividad. La lealtad estaría dirigida a la comunidad general (*Societas*) y no a la racionalidad o a la objetividad o a la Verdad (*Universitas*).

«La epopeya y las idealizadas esperanzas que tradicionalmente se han articulado en una retórica de la “búsqueda de la verdad objetiva” se pueden igualmente articular en una retórica de la **solidaridad social**, una retórica que tiña de romanticismo la búsqueda de un acuerdo intersubjetivo, no forzado, entre grupos de interlocutores cada vez más vastos»³.

Como iremos viendo a lo largo de este trabajo, esa solidaridad social de la que habla Rorty la planteamos de un modo más específico y radical desde el *apoyo mutuo* basado en la *acción cooperativa* ya que es precisamente esta *acción integral y cooperativa*, constitutiva en el ser humano, la que posibilitará la emergencia de la capacidad de autorreflexión. Lejos de quedarnos sin criterios o sin un marco de referencia, lo que planteamos es un cambio de lógica, otra forma de pensarnos y, por lo tanto, otras formas de entender el consenso y la verdad desde dos elementos claves del pragmatismo: el antidualismo y la acción cooperativa. *Todo ello nos permite entendernos como seres moldeados cooperativamente, esto es, seres moldeados y constitutivamente preparados para abordar la contingencia.*

En este momento, lo que nos interesa de la hermenéutica es que nos aporta más elementos de análisis y reflexión, en un marco general de pensamiento que compartimos pero al que hemos llegado bebiendo de fuentes pragmatistas: «La hermenéutica se acomoda especialmente al ‘espíritu’ o a las ‘ciencias del hombre’, mientras hay algún otro método (el de las ciencias objetivizantes y positivas) que es apropiado para la ‘naturaleza’. Si trazamos la línea divisoria entre epistemología y hermenéutica tal como vengo haciendo —como contraste entre el discurso normal y el anormal— parece claro que no compiten entre si, sino más bien que se ayudan mutuamente»⁴.

Según Heidegger, «el término *hermeneutica* pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a, cuestionar y explicar la facticidad»⁵ y «la *facticidad* es (...) aquello detrás de lo cual no puede remontarse»⁶. Desde

³ RORTY,R. “La ciencia como solidaridad” en *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós. Barcelona. 1996.

pp57-69.

⁴ RORTY,R. *Filosofía y el espejo de la naturaleza*., p. 314.

⁵ CONILL, SANCHO,J; *Ética hermenéutica.*, Tecnos. Madrid. 2006. p. 94.

⁶ CONILL, SANCHO,J; *Ética hermenéutica.*, p. 92.

una mirada pragmatista aquello detrás de lo cual no podemos remontarnos es la *contingencia*, claro que, aunque no podamos ir hacia atrás, si podemos ir hacia delante, abordarlo y ver con qué contamos. Por ello desde un pragmatismo hermenéutico: abordamos, planteamos, accedemos y nos cuestionamos en la contingencia. O dicho de otro modo, el pragmatismo hermenéutico es *un modo (elaborado) de encontrarse⁷ con la vida. Cuando decimos elaborado supone que partimos de una opción antidualista y todo lo que ello conlleva.*

Heidegger, al igual que Dewey, quería liberarse de los idealismos y precisamente el término facticidad «tanto en un sentido de “vida” como de “existencia”, se dirige contra los conceptos idealistas de “conciencia”, “autoconciencia”, “espíritu” y “yo trascendental”».⁸ Dewey se alejó de los idealismos gracias a la unión de mente y cuerpo en la acción, unión de la que surge una nueva teoría de la experiencia, desde la cual, al no tener una relación *neutra* con el entorno, lo que nos preguntamos no es *¿qué somos?* o *¿en qué entorno vivimos?* Sino, *¿cómo nos relacionamos con el entorno?* y *¿cómo es el entorno mundo que podemos construir?*

El problema de las dos primeras preguntas es que nos topamos de lleno con planteamientos ontológicos que nos llevarían inevitablemente a establecer, dando respuesta al *“qué”*, una realidad independiente de nosotros con lo que caeríamos de nuevo en los dualismos. Podríamos decir que al sustituir el *qué* por el *cómo* nos situamos de lleno en una empresa ética, pero no es así porque volveríamos a pensarnos desde una lógica dualista estableciendo una diferencia de clase entre lo natural y lo social.

Rorty nos diría que tenemos que dejar de elaborar este tipo de preguntas, pues nadie va a negar la existencia independiente de las estrellas, el sol y el mar. Simplemente vamos a dejar de hacernos preguntas que no podemos contestar y vamos a ser más humildes porque si reconocemos que nosotros no hemos creado ni el sol, ni las estrellas, que son independientes de nosotros, pensar desde lo ontológico nos convierte en una burda imitación de los dioses. Mejor nos centramos en lo que podemos hacer con dignidad y desde nuestra condición de seres humanos dotados del lenguaje, que no es poco.

Desde el pragmatismo, desechada la empresa epistemológica de la búsqueda de la Verdad, abrazamos la contingencia. Esto supone que necesitamos pensar desde otra lógica, desde otro lenguaje que nos ayude a ir dando los pasos que vayan concretando y avanzando este nuevo recorrido. En este camino la hermenéutica nos ayuda a abordar esta empresa que consideramos fundamental para pensarnos «en un intento de entender qué son las ciencias humanas,

⁷ Utilizamos esta fórmula verbal porque indica un «encuentro con» esto es un confrontarse con o toparse con, salir de un estado para entrar en otro, en este caso, «encontrarse con la vida» se refiere a la experiencia consciente.

⁸ CONILL, SANCHO, J; *Ética hermenéutica*. p. 102.

más allá de su autoconciencia metodológica, y que las conecta con la totalidad de nuestra experiencia en el mundo»⁹.

La hermenéutica cuestiona la posibilidad misma de que se pueda aclarar nuestro conocimiento de lo social dejando de lado la consideración del propósito, la posibilidad de ser *neutral*. Y los pragmatistas identificamos el sentido de la vida con obtener lo que se desea. Entonces los fenómenos sociales al ser actos de los hombres y de las mujeres, deben ser comprendidos de manera diferente que a través de la pretendida explicación neutral. Su comprensión, por lo tanto, debe contener un elemento que se evita en la explicación de los fenómenos naturales: «el rescate del propósito, de la intención, de la singular configuración de los pensamientos y los sentimientos que preceden al fenómeno social y sólo alcanzan su manifestación imperfecta e incompleta, en la evidencia de las consecuencias de la acción. Por lo tanto la comprensión de un acto humano debe ser buscada en el sentido que le confería la intención del actor».¹⁰

Desde el pragmatismo entendemos, en un primer acercamiento, la *comprensión* como “la forma que tenemos los seres humanos de abordar la contingencia”. «La comprensión es un modo de ser, más que un modo de conocimiento; en consecuencia el misterio de la comprensión es un problema ontológico y no epistemológico».¹¹ Pero desde el pragmatismo además creemos que contamos con las herramientas suficientes para poder dar un paso más y comenzar a pensarnos desde la *lógica de la comprensión*, como modo de ser en el mundo, y no desde la lógica del conocimiento. Plantear así la comprensión supone a su vez, y de modo fundamental para las Ciencias Sociales, tener que abordar la noción de “experiencia” de una forma no “neutral”, que es precisamente lo que nos planteaba Dewey desde el *giro naturalista*. Plantear que tenemos una relación *no neutral* con la experiencia significa alejarnos de los dualismos al introducir el deseo en la noción de verdad o el propósito en la experiencia.

A continuación vamos a plantear la noción de experiencia pragmatista de un modo coherente como una consecuencia de entender la comprensión como la forma humana de abordar la contingencia. Para ello, acudiremos al planteamiento deweyiano de la acción integrada, para pasar después, en un mayor grado de especificidad y coherencia, a plantearemos con Mead que esta **acción integrada es además cooperativa**. Es decir, introducimos a “los otros” en la noción de comprensión.¹² Y, finalmente, veremos cómo “los otros” están

⁹ RORTY,R. *Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, p. 325.

¹⁰ BAUMAN, Z; *Hermenéutica y Ciencias Sociales*. p.11.

¹¹ BAUMAN, Z; *Hermenéutica y Ciencias Sociales*. p.143. En este sentido ver la interpretación que Vattimo realiza del pensamiento de Heidegger. G. VATTIMO, *Introducción a Heidegger*. Gedisa. 1985.

¹² De esta manera avanzaremos en el planteamiento hermenéutico de Heidegger acerca del papel de los otros en la comprensión que, como afirma Barman, no fue tratada más que tangencialmente.

presentes en nosotros de una manera tan radical y original que la acción cooperativa será el mecanismo desde el cual explicar el origen de la capacidad autorreflexiva.

2. El giro naturalista y la noción de experiencia pragmatista: una apuesta por el antidualismo

El giro naturalista supone hablar de la adaptación recíproca de naturaleza, vida y mente como vida humana, es decir de *acción integrada*. Hablamos de un continuo que incluye lo natural, lo social y lo cultural. Comenzamos a pensarnos desde el punto de vista de la acción integrada. Cuando hablamos de mente incluimos lo natural, y por eso decimos que el mundo es materia de conocimiento, porque la mente se ha desarrollado en *ese* mundo. También hablamos de lo social porque esa acción además es *cooperativa* y es el mecanismo que posibilita la emergencia de la conciencia o capacidad autorreflexiva. Ese mecanismo es el lenguaje.

La unidad de acción que supone hablar de mente y cuerpo es lo que nos ayuda a entender la mente como una función del cuerpo, pero sin encerrarla en determinismos biológicos ya que incluimos, en el proceso evolutivo, lo social y cultural. Pero también relacionamos la mente con la conducta, ya que hablar de mente es hablar de significaciones y éstas no son individuales sino que son propiedades de las interacciones.

Desde el pragmatismo el punto de partida es tratar de entender nuestra relación con el entorno, por ello no podemos hablar de la mente como algo anterior, como una realidad ontológica diferente del cuerpo, sino que integramos mente y cuerpo en la acción. Este es el camino que nos libera de los dualismos.

Cuando Dewey habla de la mente nos conduce a un amplio campo, por ello dice que la mente es «contextual», es «persistente», ya que la acción nunca se detiene y supone un sistema total de significados. Estamos hablando desde el marco de la experiencia en un sentido amplio, desde el marco de la vida humana, ya que si tenemos una mente es gracias al proceso evolutivo y gracias a la socialización. Por ello podemos considerar la mente, «como un conjunto de creencias, deseos y propósitos que se originan en la acción recíproca entre las aptitudes biológicas y el medio social»¹³.

Seguimos avanzando en este continuo y pasamos ahora a entender a qué se refiere Dewey cuando habla de la conciencia, ya que este será otro planteamiento fundamental que retomará posteriormente Mead.

Dewey habla de la conciencia como *el significado de los acontecimientos en proceso de reconstrucción*. La diferencia que establece Dewey entre *experiencia* y *experiencia consciente* es la diferencia entre un mero experi-

¹³ DEWEY,J: *Naturaleza y conducta humana*. Fondo de Cultura Económica. México. 1992.p.11

mentar y un experimentar que de origen a experiencias cognoscitivas, es decir, que nos posibilita ser conscientes. Estas experiencias cognoscitivas son el resultado de vivir una *crisis de la experiencia* o conflicto entre los hábitos.

Plantear la crisis de la experiencia quiere decir que la verdadera función del pensamiento es resolver los problemas que se nos presentan en la experiencia (crisis de la experiencia), por ello pensar es una forma deliberada de reorganizar la experiencia, es un plan de acción. Dewey insiste en la idea de que no existe una relación “neutra” con la experiencia, relacionando moral y naturaleza en un continuo adaptativo. Por lo tanto, la conciencia es *redirección, re-adaptación o reorganización* de significados. Reorganizar los significados supone poder aprehenderlos, supone hablar de *ideas* y no sólo de significados.

Dewey nos dice que la conciencia, a diferencia de la mente, es “focal” y “transitoria”. Hablar de conocimiento o conciencia para Dewey es hablar de *atención*, siendo ésta precisamente la crisis, vivir la tensión ante la amenaza, la inseguridad o el desorden del entorno mundo en el que nos movemos.

Entenderemos ahora mucho mejor a qué se refiere Mead cuando nos habla de lo psíquico como *una fase de la experiencia en la que somos conscientes de los impulsos en conflicto*. Mead está dando un paso más en su esfuerzo por enraizar la mente en la conducta e introducir un mayor grado de especificidad en su afán por aclarar el lugar de lo subjetivo en la conciencia. En este sentido recordemos que, para Dewey, *impulso e inteligencia* nos dan las claves para poder hablar de actividad mental individualizada. Además, defendemos con Mead que la forma en que éste entiende lo psíquico, en términos de conducta, supone validez objetiva, esto es, conocimiento.

Estas importantes cuestiones nos introducen de lleno en el problema o enfermedad de la psicología que Mead denominó *diathesis epistemológica o la propensión de la psicología a contraer la enfermedad de la epistemología*. Este debate se concreta en el encuentro de presupuestos científicos y de presupuestos filosóficos heredados y en la consecuencia que tuvo en el tema de la conciencia.

Pensemos qué sentido tiene desde un marco pragmatista plantearse la empresa epistemológica de la búsqueda de la verdad, esto es, hablar del conocimiento como *la representación de la realidad en sí o tal cual es*. Obviamente entender la conciencia o conocimiento desde el planteamiento deweyiano nos permite dejar a un lado esta empresa epistemológica.

Preguntémonos por qué hoy en día seguimos utilizando un vocabulario heredado de tal empresa, cuando por ejemplo hablamos de *representaciones sociales*. ¿Por qué desde la psicología social seguimos encadenados a una concepción representacionalista?

Este complejo pero fundamental tema para la psicología social se remonta a una afirmación de Dewey que es clave para entender la noción de conocimiento que defiende el autor y que Mead irá trabajando posteriormente. Dewey nos dice que ni los *hábitos* ni los *impulsos* producen *conocimiento*.

En un primer acercamiento podríamos plantearnos si es que Dewey está estableciendo qué tipo de conocimiento es “verdadero”, esto es, el que nos pone en contacto la realidad. Pero si pensamos así lo estamos haciendo de nuevo desde la epistemología clásica. Qué duda cabe que el trabajo deconstructivo de Rorty será clave para poder avanzar en esta propuesta y optar por otro tipo de herramientas, en este caso, desde la hermenéutica para manejar-nos en el mundo con los otros. Pero antes de introducirnos en lo que todo ello supone haremos de remontarnos de nuevo a los orígenes.

Conviene recordar que Dewey se refiere al *hábito* como *una predisposición adquirida, (es decir que son aprendidos, esto es, sociales), hacia formas o modos de reacción*. Los hábitos, son útiles para desenvolverse en el mundo, ponen límites al entendimiento, límites necesarios para poder “ordenar” el entorno en que se desarrollan nuestras vidas. No estamos hablando sólo de la repetición de actos mecánicos, pues Dewey defiende la idea de que el hábito no tiene por qué ser exclusivamente repetición de una conducta, aunque puede derivar en acción sin pensamiento, es decir, puede encerrar el pensamiento en rutina.

Si nos situamos en el *giro lingüístico*, de lo que estamos hablando es de los *prejuicios* o del *lenguaje último* o sentido común, como nos propone Rorty, que es condición necesaria pero no suficiente para el proceso de *edificación* que es ser persona. Pero como, desde el pragmatismo, lenguaje y experiencia se entienden desde una unión indisoluble, en realidad lo que vamos haciendo es profundizar en el papel del lenguaje en la experiencia al plantear la reflexión desde los prejuicios o el lenguaje último. Retomaré todas estas cuestiones en el apartado sobre el pragmatismo hermenéutico, pero ahora, una vez planteados los principales elementos de la teoría deweyiana de la experiencia, demos un paso más.

3. La comprensión y la acción cooperativa

Heidegger planteaba que no necesitamos acudir a cuestiones morales para hablar de la comprensión¹⁴, del mismo modo planteamos la acción cooperativa desde la naturaleza constitutiva de los seres humanos y no como un añadido moral a nuestra conducta. Por todo ello, nuestra propuesta no es partir de la idea de que somos sujetos individuales que cooperamos en busca de un bien común, más bien lo que vamos a ver es que el proceso de cooperación es lo que posibilita que seamos personas, siendo, por tanto, el origen de nuestra capacidad reflexiva. Como iremos mostrando, desde las acciones cooperativas podemos explicar tanto el origen de la conciencia como el de la comunicación. Se

¹⁴ La comprensión como el modo auténtico del *Ser-ahí o Dasein* del ser humano en su estar en el mundo no es ni una mera habilidad lingüística ni tampoco una actitud, es lo que nos caracteriza, es lo que nos constituye. Ver VATTIMO, *Introducción a Heidegger*.

plantea así el reto de ser conscientes del papel de la acción cooperativa y no de considerarla o calificarla como “buena”. Esto último tenía sentido desde una lógica epistemológica en la que se planteaba una relación neutra con la experiencia. Somos morales porque somos sociales, como nos decía Mead, por lo tanto dejamos de hablar de ser “mejores” y nos planteamos como ser “más humanos”, cómo cooperar conscientemente los unos con los otros.

La acción cooperativa

Partimos de la siguiente afirmación: *La persona es consecuencia de la estructura del proceso socialmente organizado*. Desde la psicología social meadiana el todo es anterior a la parte y la parte se expresa en términos del todo. La afirmación inicial nos dice que si nuestra mente tiene hoy en día determinadas características es porque el mundo en que vivimos tiene también unas determinadas características.

Desde las acciones cooperativas, esto es, desde las acciones de interacción en que nos construimos, Mead elabora las explicaciones sobre el origen de la conciencia individual y de la comunicación, superando así los riesgos individualistas. Para comprender esta afirmación es conveniente saber a qué cuestión responde. Lo que Mead se preguntaba era: ¿cómo puede entenderse la reflexión en términos de conducta? Y en un paso anterior en el proceso de reflexión podríamos preguntarnos ¿por qué se hace esta pregunta?

Para Mead, la psicología padecía de una enfermedad que él denominaba *diathesis epistemológica* o la enfermedad de la epistemología. La herencia filosófica asumida por la psicología tuvo como consecuencia la adopción de una noción de persona procedente de las ciencias naturales, desde la cual lo subjetivo es aquello que hay que evitar por erróneo al alejarnos del verdadero conocimiento (lo objetivo). La nueva noción de persona, según Mead, pasaba inevitablemente por una reconstrucción de la subjetividad entendida desde su validez cognitiva, es decir, reconociendo en la subjetividad una fuente de sentido o de conocimiento que va más allá de la mera creencia u opinión individual.

Entonces, volviendo a la pregunta inicial, ¿cómo entender la reflexión en términos de conducta? La respuesta a esta pregunta está directamente relacionada con la existencia de un proceso vital grupal o de cooperación grupal sin el cual no es posible la emergencia de la persona. Es decir, necesitamos a los otros para ser más y mejor nosotros mismos. A los otros con los que compartimos un sentido común para saber *quiénes somos* o, en otras palabras, para construir nuestra *identidad situada*, y a los otros que nos sacan de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño para saber *quiénes queremos ser*, esto es, construir nuestra *identidad como proyecto*. Por lo tanto, la individuación o autonomía no es algo dado en oposición a lo social, sino que requiere de ello para su emergencia.

Mead nos proporciona una forma de entender el «origen» de lo que llamamos conciencia, ahora bien, podemos dar un paso más y plantear «la tarea» que

supone ser conciencia desde la acción cooperativa. Al plantearlo de tal manera, y analizar la acción cooperativa en profundidad, vamos *desmenuzando* la tarea de ser conciencia, es decir, ir comprendiendo y analizando este proceso desde una perspectiva psicosocial. Cuando decimos ser conciencia, nos referimos a que ser persona es una cuestión de grado, no de todo o nada, y que estamos inmersos en un proceso constante de construcción y todo ello gracias a la capacidad que tenemos de *reflexión* sobre nosotros mismos. De ello se desprende también que estamos comprendiendo los procesos de construcción de la identidad desde la acción cooperativa, aspecto en el que incidiremos posteriormente cuando planteemos la construcción de la identidad situada.

Pero ahora hemos de dar un paso más. Para poder comprender este proceso de cooperación grupal incidiremos en el proceso de comunicación que supone la cooperación.

La comunicación/el lenguaje. Una aproximación al conductismo social

Volvamos a la pregunta ya formulada que nos plantea Mead, ¿cómo podemos entender la reflexión en términos de conducta? Lo planteamos así porque ese «en términos de conducta» al que se refiere Mead supone entender la reflexión desde la noción de *conducta reflexiva*. Esto supone, en primer lugar, que vamos a analizar la experiencia en términos de conducta, pero, y este es un elemento fundamental que diferencia este planteamiento del conductismo clásico, siempre teniendo en cuenta que nuestro punto de vista será social, esto es, será el punto de vista de la comunicación. Por todo ello Mead denominó *conductismo social* a esta forma de entender la psicología.

Una cuestión fundamental para entender la inquietud de Mead, origen del *conductismo social*, fue que no encontró en ninguna de las etapas o escuelas de psicología una respuesta acerca de la aparición de esa capacidad reflexiva (espíritu desarrollado, creativo, reflexivo, responsable...) dentro de la historia natural de la conducta. Por ello pensaba que había que tener en cuenta otro factor hasta ahora olvidado: la sociedad.

Podemos ahora formular la tesis fundamental de Mead: *la persona emerge en sociedad y el mecanismo fundamental para ello es el lenguaje*. Por eso decimos que, desde una mirada psicosocial, el todo —la sociedad— es anterior a la parte —el individuo— y la parte es expresada en términos del todo. Entonces, ese «todo» es precisamente el proceso vital grupal o de cooperación grupal sin el cual no es posible la emergencia de la persona.

Puede parecernos que en esta manera de entender el conductismo dejamos a un lado la experiencia interna del individuo —conductismo clásico—, pero en realidad lo que plantea Mead es sencillamente que lo entendamos de otra manera. En lugar de entenderlo de «dentro» hacia «fuera» nos propone que invitamos el orden y vayamos de «fuera», esto es, desde la conducta, o si se prefiere desde la experiencia entendida en términos de conducta, hacia «dentro», experiencia interna, pero sin considerarlo como un mundo interno paralelo ni

separado o aislado. Conviene recordar a Dewey y su invitación a pensar que el límite de la piel es muy superficial, ya que «hay cosas dentro del cuerpo que son extrañas a él y hay cosas fuera de él que le pertenecen *de jure*, sino *de facto* y de las que debe tomar posesión si la vida ha de continuar. En la más baja escala, el aire y los alimentos son tales cosas; en una escala superior, las herramientas, ya sea la pluma del escritor o el yunque del herrero, los utensilios y los enseres, la propiedad, los amigos e instituciones, todos los soportes y sostenes sin los cuales no puede haber vida civilizada¹⁵».

Mead está muy lejos de querer dejar a un lado el estudio de la conciencia. Es más, considera que es un elemento fundamental de la psicología pero siempre «en su relación con las condiciones en las cuales la conciencia se da. Es psicología social cuando las condiciones son sociales. Es conductista cuando el enfoque de la experiencia se hace a través de la conducta¹⁶».

Aclaradas estas importantes cuestiones nos centraremos ahora en el lenguaje como el mecanismo que posibilita la emergencia de la conducta reflexiva, tal y como lo explica Mead desde su teoría del gesto.

La primera idea respecto a la consideración meadiana del lenguaje es no considerarlo desde el punto de vista de las significaciones internas, «sino desde el contexto más amplio de cooperación que se lleva a cabo en el grupo mediante signos y gestos. La significación aparece dentro de este proceso»¹⁷. Esta idea será fundamental para comprender el posterior desarrollo del interaccionismo simbólico que sitúa el significado en la interacción.

Hay que recalcar que uno de los elementos que supuso el desarrollo de una perspectiva psicosocial fue el lenguaje, y ello tanto para Mead como para otros autores de la época como Watson. Concretamente para Mead la psicología social era el único camino para una correcta teoría del lenguaje.

En un principio Mead asume totalmente la interpretación del gesto como «expresión afectiva» pero pronto desarrollará fuertes críticas a este planteamiento considerando el gesto como un «acto comunicativo» y no una mera expresión de emociones: «el término “gesto” puede ser identificado con estos comienzos de los actos sociales que son estímulos para la reacción de otros individuos¹⁸».

Para Mead todo gesto, sea animal o humano, es acto comunicativo. Lo que diferencia al acto comunicativo humano del animal es el uso de símbolos significativos, símbolos que se emplean para comunicar un mensaje, un significado con *intención*, esto es, *consciente*. Y es ahora cuando podemos hablar del lenguaje o, en palabras del autor, «cuando ese gesto representa la idea que hay

¹⁵ DEWEY, J; *El arte como experiencia*. Fondo de Cultura Económica. México. 1954. p.53.

¹⁶ MEAD, G .H; *Espíritu, persona y sociedad*. Editorial Paidós. Bueno Aires. 1972. p.82

¹⁷ MEAD, G .H; *Espíritu, persona y sociedad*. p.54.

¹⁸ MEAD, G .H; *Espíritu, persona y sociedad*. p.86.

detrás de él y provoca esa idea en el otro individuo, entonces tenemos un símbolo significante. (...). Cuando el gesto llega a esa situación se ha convertido en lo que llamamos “lenguaje”. Es ahora un símbolo significante y representa cierto significado¹⁹.»

Podemos sintetizar el recorrido del desarrollo de la teoría del gesto de la siguiente manera: primero se consideró que los gestos sirven para expresar emociones (Darwin), después que son fases iniciales de los actos (Wundt) y posteriormente Mead considera que aunque los gestos rebelen emociones al observador esto no quiere decir que su función consista en dar expresión a dichas emociones. Es más, lo que produce una acumulación de emociones que necesitan ser expresadas es, para Mead, la inhibición de los impulsos inmediatos, la cual es producida por la tendencia a orientar nuestra acción en respuesta a los comienzos de los actos de los otros, esto es, a los gestos de los otros.

Vemos como Mead, en contraste con Wundt, no trata de explicar la comunicación gestual por el significado de los actos mentales aislados, sino incorporando el significado en la tarea a través de la cual las acciones son dirigidas, esto es, en los problemas naturales y en su dominio cooperativo.

El paso del gesto con significado al lenguaje (no debemos olvidar que el hecho de que exista significado no quiere decir que se de conciencia de ese significado), esto es, al símbolo significante, se produce teniendo en cuenta la inhibición o el carácter truncado del gesto “corporal” lo cual produce a su vez el aumento de gestos “vocales”. Mead prestará especial atención al gesto vocal ya que éste se convertirá en «símbolo significante cuando se produce el mismo efecto sobre el individuo que lo hace que sobre el individuo a quien está dirigido o que explícitamente reacciona ante él, y de tal modo involucra una referencia a la persona del individuo que lo hace²⁰».

Frente a las teorías de la imitación muy en boga en esta época (Royce), que defendían que a través de ella obtenemos una representación interna de las acciones que son necesarias para comprender el significado de las mismas, Mead propone la necesidad de la cooperación humana sin reducir los procesos colectivos a la suma de acciones individuales.

La visión de las teorías de la imitación, ante las que Mead reacciona, conlleva una noción de persona que se aleja de la idea de la emergencia de la conciencia en el proceso de acción cooperativa. Entender los procesos colectivos como “suma” de acciones individuales supone la existencia de individuos aislados que supuestamente “cooperan” entre sí, esto es, se definen desde esta perspectiva desde la racionalidad como el distintivo humano anterior a todo proceso cooperativo. Mead sitúa precisamente en las acciones cooperativas, que suponen el proceso de comunicación o lenguaje, ese distintivo humano gracias al cual emerge la conciencia o autoreflexividad.

¹⁹ MEAD, G .H; *Espíritu, persona y sociedad*. p.88.

²⁰ MEAD, G .H; *Espíritu, persona y sociedad*. p.89

Por todo ello, el proceso de elaboración de representaciones mentales no es anterior al proceso social o a la interacción, sino que requiere del mismo para que se generen, requiere de un proceso de cooperación grupal sin el cual no podríamos reflexionar sobre nosotros mismos. O dicho de otra manera, *no nos comunicamos porque somos personas sino que somos personas porque nos comunicamos*.

Por lo tanto, el origen de la conciencia se encuentra en la interacción y en la cooperación, de este modo, la conciencia deja de ser algo misterioso, divino o milagroso y pasa a ser explicado en el continuo evolutivo del animal humano, en su historia natural.

Ponerse en el lugar del otro

Ya hemos planteado y desarrollado los elementos fundamentales de la teoría de Mead respecto a la emergencia de la conciencia. Daremos ahora un paso más en la comprensión y análisis de esta interesante y retadora propuesta incidiendo un elemento fundamental del proceso cooperativo: ponerse en el lugar del otro.

216 Cuando hablamos de la cooperación, ya sea en una conversación cotidiana o en el marco de las relaciones de la llamada *cooperación al desarrollo*, es usual que en algún momento acabemos hablando de la importancia de “ponerse en el lugar del otro” para poder llevar a cabo dicha cooperación.

En el marco del enfoque de este trabajo esta cuestión es fundamental, pero se entiende de un modo mucho más profundo y constitutivo, ya que al ser el mecanismo de la comunicación el que posibilita la emergencia de la conciencia, y al ser interiorizado este mecanismo en el proceso de constitución de la persona, *nos dirigimos inconscientemente a nosotros mismos como los otros se dirigen a nosotros*. Entonces, inconscientemente nos ponemos en el lugar de los otros y actuamos como lo hacen los otros, porque forma parte de nuestra constitución como personas, y es el acto de comunicación el que lo ha posibilitado. Por lo tanto cuando hablamos del lenguaje existe una condición fundamental: «si se quiere que sea un lenguaje, es preciso que uno entienda lo que dice, tiene que afectarse a sí mismo como afecta a los demás.²¹»

Por lo tanto podemos afirmar que el individuo que es capaz de adoptar el papel o la actitud del otro es un *self*. Detengámonos por un momento en esta importante cuestión. No estamos diciendo que ponerse en el lugar del otro nos hace ser “mejores” personas, o “éticamente responsables” o el calificativo que se deseé usar, estamos diciendo que es lo que nos posibilita *reflexionar sobre nosotros mismos*. No nos movemos en un ámbito moral o axiológico, sino en un ámbito más profundo y anterior, en el ámbito de la constitución del ser humano como ser que es conciencia. Estamos hablando del carácter constitutivamente social de la auto-reflexividad.

²¹ MEAD, G .H; *Espritu, persona y sociedad*. p.114

Entender el lenguaje desde las acciones cooperativas y situar en este proceso la emergencia de la conciencia supone entenderla de un modo muy diferente al del “prisionero encerrado en su celda”: «el prisionero sabe que otros se encuentran en situación semejante, y quiere entrar en comunicación con ellos. De modo que establecen algún método de comunicación, algún código arbitrario quizá, tal como golpear la pared. Ahora bien, cada uno de nosotros, desde este punto de vista, está encerrado en su propia celda de conciencia y, sabiendo que existen otras personas también encerradas así, desarrolla formas de ponerse en comunicación con ellas.²²» En cambio pensar meidianamente supone abrirnos a los otros de modo tal que no existen barreras o mundos separados, interno-externo, somos sociales de un modo integral y original, defendiendo un continuo natural, social y cultural donde se superan los dualismos impuestos desde psicologías autodenominadas científicas.

4. La comprensión como la unión de la necesidad y la independencia

El reto de entender al ser humano desde la comprensión supone, como venimos insistiendo, un inevitable cambio de lógica. Creo que es un error hablar del estatus epistemológico de la hermenéutica o tratar de entender la comprensión como un modo de conocimiento. Estos dos planteamientos conllevan un anclaje en otro modo de pensarnos y pensar el mundo, y no es lo que nos proponemos en las líneas siguientes de este trabajo. Sabemos lo complicado que es abrir la mente a otros planteamientos y la tendencia a entenderlos desde nuestros puntos sólidos de referencia. Se asemeja la situación a la experiencia del contacto con otras culturas diferentes a la nuestra, sobre todo en ese punto en el que creemos que hemos comprendido al otro cuando hemos “traducido” su lenguaje al nuestro, en lugar de haber “adquirido” ese lenguaje y entenderlo desde él mismo, desde su sentido y coherencia.

Por todo ello creo que la única forma de seguir adelante en la lectura de este trabajo es, precisamente, intentando dejar a un lado ese marco de referencia epistemológico y abrirnos a otra forma de pensar y actuar. En no pocas ocasiones escuchamos que la hermenéutica no es filosofía “pura”, y creo que desde cierta forma de entender la filosofía desde luego no lo es, ni necesita serlo. Y, por otro lado, el pragmatismo también ha sido siempre vapuleado por los “auténticos filósofos”, calificada como una pseudo-filosofía. De nuevo, todo ello es muestra de la tendencia, una vez que creemos haber encontrado una “base sólida” a la que agarrarnos, de evitar precisamente el enfrentarnos a las muchas posibilidades de entendernos, que existen y existirán, de evitar, en definitiva, la contingencia.

Una de las principales críticas-temores que se vuelcan sobre todo planteamiento desarrollado desde la contingencia es el hecho de creer que dejamos de tener “asideros” o criterios de referencia, que nos abocamos a un relativismo, o

²² MEAD, G .H; *Espíritu, persona y sociedad*. p.54

peor aún al fatalismo. Pero como he tratado de ir desarrollando en este trabajo, lejos está de ser así. Lo que hacemos es pensar desde otro marco de referencia y no nos deja a la deriva sino que nos marca otras metas y utopías, otros proyectos.

Dewey, en su último trabajo titulado *El arte como experiencia* nos propone entender el arte como la unión de la necesidad y la independencia. Su intento por acercar el arte a la experiencia cotidiana encerraba todo un planteamiento acerca de la autenticidad de la experiencia a cuyo sentido acudiremos a continuación en una libre interpretación de sus planteamientos ya que nuestro objetivo es acercar *la comprensión a la experiencia*.

Como es de sobra conocido, la naturaleza de la comprensión es más bien artística que científica, y es que como nos recuerda Bauman, «la hermenéutica inspirada en la visión romántica de la creación, significaba un serio desafío. En efecto, cuestionaba la posibilidad misma de que se pudiera aclarar nuestro conocimiento de lo social dejando de lado la consideración del propósito²³ En este sentido fue un descubrimiento romántico que la obra de arte (así como la creación humana en general) fuera, sobre todo, un sistema intencional. [...] De pronto la obra de arte pareció menos importante como reflejo de la realidad “fuera de” que como reflejo del designio del autor, sus pensamientos y emociones»²⁴.

Esta naturaleza artística de la comprensión, así planteada, nos ayuda a comprender el planteamiento de Dewey sobre el arte como experiencia, en una continuidad y enriquecimiento de los planteamientos pragmatistas y hermenéuticos que además nos posibilitan seguir profundizando en la noción de experiencia tan importante para las ciencias sociales.

Cuando hablamos de la comprensión estamos refiriéndonos *al modo de ser humano en la contingencia*, un modo de ser que le pone en contacto con las infinitas posibilidades que tiene la existencia. Ahora bien, esta forma de abordar la contingencia es una *predisposición* que tiene todo ser humano y que se origina precisamente en nuestra naturaleza que funde lo biológico y lo social. Es decir, sólo desde una visión antidualista del ser humano podemos entender nuestra predisposición a la comprensión.

Decir que la *comprensión es la unión de la necesidad y la independencia* supone que abordamos la contingencia desde nuestra condición de seres humanos, desde *lo necesario*²⁵ hacia el descubrimiento de infinitas posibilidades.

²³ BAUMAN, Z; *Hermenéutica y Ciencias Sociales*. p.11.

²⁴ BAUMAN, Z; *Hermenéutica y Ciencias Sociales*. p.9

²⁵. Hablar de lo necesario no significa plantear una necesidad como opuesta a la contingencia, como lo dado universalmente e independientemente de todo contexto o situación concreta, sino, por el contrario, lo necesario se presenta como ese marco en el que somos y nos constituimos, como el contexto heredado o dado.

Abrazar la contingencia supone descubrir las “posibilidades” que existen y pueden existir y entendemos que al hablar de independencia o autonomía elegimos una de esas posibilidades siendo conscientes de que estamos desechar otras en tal elección. Pero para poder llevar a cabo esta acción, en este proceso que nos lleva a la independencia o autonomía, tenemos un punto de partida que “nos viene dado”, nos viene impuesto necesariamente (por ejemplo el lenguaje heredado de la comunidad en la que vivimos), por ello la comprensión conlleva siempre esta tensión entre lo necesario y lo abierto a las posibilidades. La comprensión es, entonces, una forma (la humana) de interactuar con el entorno, esto es entender la comprensión como una forma de acción, que es acción *integral*.

Restaurar la continuidad entre la comprensión y los elementos constitutivos de la experiencia supone ir socializando estas nociones acercándolas, paso a paso a nuestras formas de interactuar.

Para Dewey, «la experiencia es lo que el organismo “vive”, y por tanto es un ámbito intrínsecamente cargado de valor: es “afección y deseo”, propósito, preferencia, lugar donde la cosas se provocan o se evitan (...) De modo que “lo moral” engloba sin más todo aquello por lo que ciertas experiencias y no otras son buscadas, la inevitable opción por una u otra forma de vivir la vida en sus aspectos concretos».²⁶ Esta es la forma de entender la experiencia desde la comprensión.

Ahora bien, hemos planteado ya que la *acción es integral y cooperativa*. Al decir cooperativa afirmamos que la individuación o autonomía no es algo dado en oposición a lo social, sino que requiere de ello para su emergencia. Entonces la comprensión que es la fusión de necesidad e independencia supone hablar de la *acción integral*, esto es de nuestra naturaleza como fusión de lo biológico y social (lo dado) y de la *independencia* como resultado de las acciones cooperativas. Tener la capacidad de elegir entre las posibilidades que se nos presentan es posible gracias a nuestra naturaleza social o cooperativa, sólo podemos llegar a la autonomía desde la cooperación.

Hablar de *necesidad* conlleva plantear el carácter integral de la acción y hablar de *independencia* conlleva plantear la acción cooperativa.

De este modo la *independencia* nos lleva a hablar de la reflexión en términos de conducta, introduciéndonos en la interacción que es donde se producen los significados y precisamente la elección se llevará a cabo entre dichos significados (posibilidades) construidos en interacción. De este modo acercamos la comprensión a la interacción simbólica, a la comunicación. Este paso nos ayuda a plantear no sólo la inevitable presencia de los *otros* en la comprensión, sino a introducir las condiciones en las que se produce la comunicación y las dificul-

²⁶ FAERNA, A. M. Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento. Siglo XXI. Madrid. 1996. p.176.

tades para comunicarnos: todo ello desde el reconocimiento mutuo, hablando en síntesis de fallos de la comunicación.

«En mi mundo está presente otra gente, no precisamente como otras existencias [...] Lo que sucede entre nosotros no son solo intercambios lingüísticos [...] pero esta es la única tipología de relaciones humanas que le interesa a Heidegger. [...] ¿Y los conflictos? ¿La subordinación política y económica? ¿La violencia? Acaso no son importantes en la formación de la realidad y de la comprensión. ¿Se puede hablar de la comprensión sin tener en cuenta todo esto? »²⁷

No sólo no se puede hablar de la comprensión sin tener en cuenta todo esto, sino que la comprensión es centrarse en todo ello. Es decir, la incomprensión supone hablar de fallos de la comunicación. Pero, para poder desarrollar esta idea hemos de acudir al viejo dilema de fines y medios, tanto como una forma de relacionarnos con el mundo (crítica a la razón instrumental) como una forma de relacionarnos con los otros (reconocimiento y percepción)

Para Dewey en una *experiencia consciente* no se da la usual confusión entre fines y medios ya que al ser total e integradora el fin está presente en cada parte del proceso. Los medios para Dewey son fines en sí mismos y fue de este modo como elaboró una crítica radical a la razón instrumental. Este error para Dewey se centra en designar con el nombre de medios a cosas que no lo son «cosas que no son más que antecedentes externos y accidentales de alguna otra cosa»²⁸. Pero también llamamos fines a cosas que no lo son «excepto accidentalmente, puesto que no son realizaciones, consumaciones de medios, sino puramente, últimos términos que cierran un proceso»²⁹.

En este sentido establece una interesante diferencia entre *reconocimiento* y *percepción* que nos ayuda a entender cómo se da esta confusión de medios y fines, ahora en el terreno de la interacción, que nos impide percibir al otro como lo que es. Así nos dice: «El reconocimiento es percepción detenida antes de que tenga oportunidad para desarrollarse libremente. En el reconocimiento hay un comienzo de un acto de percepción. Pero a este comienzo no se le permite servir al desarrollo de la percepción de la cosa reconocida. Se detiene en el punto en que va a servir a algún otro propósito, como cuando reconocemos a un hombre en la calle a fin de saludarlo o evitarlo, no para verlo con el fin de ver lo que es».³⁰

El problema que ve Dewey en el reconocimiento es que *el otro* se convierte en un medio para *nosotros* y esto supondrá la satisfacción de un determinado “fin” que poco tiene que ver con esa persona. En realidad *el otro* ni siquiera

²⁷ BAUMAN, Z; *Hermenéutica y Ciencias Sociales* p.162.

²⁸ Ver DEWEY, J; *Pedagogía y Filosofía* Francisco Beltrán. Librería Española y extranjera. Madrid. 1930. p.493.

²⁹ Ver DEWEY, J; *Pedagogía y Filosofía* p.493.

³⁰ DEWEY, J; *El arte como experiencia..*p.42.

llega a ser un medio, ya que su reconocimiento simplemente antecede a “quiero saludarle o no”, “quiero conocerle o no”... y esto hasta tal punto que el autor considera: «hasta un perro que ladra y mueve la cola está más plenamente vivo al recibir a su amigo que un ser humano que se contenta con el mero reconocimiento»³¹. Estamos tan acostumbrados al reconocimiento y a confundirlo con la percepción del otro que, en no pocas ocasiones, nos vemos a nosotros mismos asombrados ante un determinado comportamiento de una persona a la que “creíamos conocer” sin darnos cuenta de lo lejos que estábamos de percibirla como lo que es.

Entonces esa percepción del otro “como lo que es” pasa por el *reconocimiento mutuo*, lo cual nos plantea su búsqueda, al saber que las condiciones de la comunicación no están libres de las relaciones de poder. Esta búsqueda no es otra cosa que *la lucha por el reconocimiento* como el camino para establecer las condiciones de la comunicación en las que se pueda dar esa “elección” entre las posibilidades de la existencia³². La condición fundamental de la independencia es que, por nuestra naturaleza cooperativa, mientras el otro no sea libre para elegir yo tampoco lo seré, por lo tanto *mi libertad comienza donde comienza la libertad del otro*.

Así planteado no nos situamos en el salto de una identidad situada a otra identidad como proyecto (poder elegir entre las posibilidades) o nos cuestionamos quiénes pueden y quiénes no. Nos situamos en el conflicto y la incomprendión como el marco en el que se desarrollan nuestras vidas y sólo desde aquí podemos plantear la comprensión de un modo coherente como la forma de humana de abordar la contingencia: la comprensión sólo tiene sentido desde la incomprendión en la que *vivimos*, pero en la que también podemos gradualmente acercarnos a *existir*.

De ahí que digamos que no existe el estado de comprensión, lo único que existe es la lucha contra la incomprendión. «Es sólo la experiencia de la incomprendión lo que nos hace, en un abrir y cerrar de ojos, conscientes de la tarea de comprender»³³.

Ahora bien, este situarnos en el conflicto y la incomprendión lejos está de llevarnos a un pesimismo o quietismo ya que, como venimos desarrollando en este trabajo, tenemos las herramientas para afrontarlo, estamos constitutivamente moldeados para ello y lo que necesitamos es comenzar a pensarnos de otra forma que nos aleje de las vías de escape a este conflicto o las vías de escape a la incomprendión.

El miedo a este “perderse” (que sólo es perderse desde otra noción de ser humano), es decir, el miedo a lo que nos puede deparar la vida o el sentir la contingencia como una amenaza en lugar de verla cómo infinitas posibilidades

³¹ DEWEY, J; *El arte como experiencia*. Fondo de Cultura Económica. México. 1954.p.43.

³² RICOEUR, P; *Los caminos del reconocimiento*. Editorial Trotta. Madrid. 2005

³³ BAUMAN, Z; *Hermenéutica y Ciencias Sociales*. p.188.

de libertad, son formas diversas de entender (o escapar de) lo que supone enfrentarse a la tarea de comprender, tal es así que esto ha dado lugar a la elaboración de formas diversas de evasión, «todas las oposiciones de mente y cuerpo, de materia y alma, espíritu y carne, tienen su origen fundamentalmente en el temor de lo que la vida nos puede traer. Son signos de contracción y escape».³⁴ Se nos impone la tarea de “dar la cara” a nuestra humanidad con “todo” lo que ello conlleva.

Decir, con Dewey, que la mayoría de las *experiencias* que tenemos no son *auténticas experiencias* es, como decíamos anteriormente, referirnos a aquello que es útil para desenvolvernos en el mundo (llamémosles hábitos o prejuicios o sentido común) corre el riesgo de ser un punto de llegada en lugar de un punto de partida, «las cosas suceden, pero ni las incluimos definitivamente ni las excluimos con decisión; nosotros nos abandonamos. Cedemos de acuerdo con la presión externa o nos evadimos y nos comprometemos. Hay comienzos y cesaciones, pero no hay genuinas iniciaciones y conclusiones. Hay experiencia, pero tan laxa e inconstante que no es una experiencia. Es innecesario decir que tales experiencias no son estéticas».³⁵

222 Existen una serie de factores o elementos que dotan a la experiencia de autenticidad. Todos necesitamos nuestro hueco en el orden simbólico, nuestra identidad situada, pero Dewey nos recuerda que cuando esa participación en las relaciones ordenadas del ambiente «viene dada después de una fase de desconexión y conflicto, lleva dentro de sí mismo los gérmenes de una consumación próxima a lo estético»³⁶. Dicho de otra forma *lleva los gérmenes de una consumación próxima a la comprensión*.

Son las crisis de la experiencia, o la incomprendición o el ser conscientes de los fallos de comunicación, las que nos ponen en contacto con la necesidad de comprender, que es una necesidad porque estamos destinados a la comprensión como una meta/utopía constante en nuestras vidas. La contingencia nos avisa una y mil veces de que esos signos de *contracción* y *escape* “no sirven”, que hemos de afrontar la tarea que nos toca de otra manera. Pero es que además, insisto, estamos preparados para ello, ya que en realidad respondemos en nuestra constitución como seres humanos a los retos y exigencias que nos plantea la contingencia.

Como vimos el ajuste entre lo nuevo y lo viejo, lo pasado y el presente, es un elemento clave para decir que una experiencia es consciente. Lo decíamos antes cuando, desarrollando el giro naturalista, hablábamos de lo doloroso que puede ser la incorporación de nuevos elementos en la conciencia. Pero ¿cuál es el mecanismo o la puerta por la que esos elementos del pasado que forman parte de nosotros mismos hasta tal punto que tienen una existencia separada de

³⁴ DEWEY, J; *El arte como experiencia*. p.22.

³⁵ DEWEY, J; *El arte como experiencia*. p.39.

³⁶ DEWEY, J; *El arte como experiencia*. p.15.

lo consciente, encuentren el camino hacia el presente? Para Dewey la respuesta es clara: la *imaginación*.

Pensemos qué sucedería si se diera siempre una correspondencia entre pasado y presente. Estaríamos, fuera de toda duda, envueltos en la rutina y repetición de hábitos, estaríamos ante una experiencia mecánica que poco tiene que ver con la experiencia consciente. Ese ajuste de lo viejo y lo nuevo es precisamente lo que nos hacer ser *conscientes de la contingencia* y si, como hemos dicho, es la imaginación la que lo posibilita entendemos que Dewey afirme «la conciencia es la fase imaginativa de la experiencia».³⁷

Y es por esto precisamente que podemos plantear la comprensión como un destino o mejor dicho hablamos de la comprensión porque nos entendemos “de esta manera”, si podemos decir que la comprensión supone estar abiertos a las infinitas posibilidades es porque precisamente esa “fase imaginativa de la experiencia” es la que nos “faculta” de nuevo de un modo constitutivo para descubrir posibilidades y convertirlas en un medio definido. Entonces no estamos hablando de ningún logro excepcional sino de la existencia misma.

Otro elemento importante que caracteriza esta predisposición a la comprensión es el dolor que puede suponer la experiencia consciente. Dewey nos lo explica de la siguiente manera: «Hay en cada experiencia un elemento de padecimiento, de sufrimiento en sentido amplio. De otra manera no habría incorporación de lo precedente. Porque incorporar en una experiencia vital, es algo más que colocar algo encima de la conciencia, sobre lo previamente conocido. Incorporar implica una reconstrucción que puede ser dolorosa (...) hay pocas experiencias intensamente estéticas que sean completamente placenteras»³⁸.

Claro que, la mayoría de las veces, lejos estamos de saber qué hacer con el dolor, de haber sido «educados» para transformarlo en fuente de energía y no en motivo de hundimiento y pasividad. Lejos estamos de reconocer en las crisis una ocasión para ejercer la libertad, tal y como nos recordaba Mead. Esto es tanto más importante cuando consideramos que «la experiencia es emocional, pero no hay en ella cosas separadas llamadas emociones. Las emociones están unidas a los acontecimientos y objetos en movimiento. No son salvo en casos patológicos privadas. (...). La emoción pertenece a una certeza del yo».³⁹

Queremos alejarnos precisamente de un elemento constitutivo y esencial, cuando en realidad *no comenzamos observando y analizando el mundo: comenzamos por vivirlo*.

Entonces la *fase emocional* es precisamente la que da unidad de sentido, es la que une a las partes en un todo y por ello: «No es posible dividir en una experiencia vital, lo práctico, lo emocional e intelectual y enfrentar las propiedades de uno con las características de los otros. (...) “intelectual” simplemen-

³⁷ DEWEY, J; *El arte como experiencia*.p.241.

³⁸ DEWEY, J; *El arte como experiencia*.p.39.

³⁹ DEWEY, J; *El arte como experiencia*.p.40.

te denomina el hecho de que la experiencia tiene un significado, “práctico” indica que el organismo está en interacción con los acontecimientos y objetos que lo rodean».⁴⁰

Vamos a destacar dos elementos sin los cuales Dewey consideraba que no podemos hablar de arte o experiencia consciente: «sin emoción puede haber habilidad pero no arte; puede estar presente y ser intensa, pero si se manifiesta directamente el resultado tampoco es arte».⁴¹ Podríamos preguntarnos ahora: ¿Podemos hablar de comprensión/incomprensión sin emoción?

Todas estas cuestiones planteadas nos lleva al centro de la tarea de ser, la tarea de proyectar imágenes de futuro directamente relacionada con la *necesidad de expresión* que supone ese ajuste de lo nuevo y lo viejo en nuestras vidas. El reto que se nos plantea es que esa necesidad de expresión se convierta en un *medio definido*. *Este medio definido es nuestra existencia.*

Ahora bien, se nos plantea como una reflexión fundamental el insistir que la tendencia no es a *redescribirse*, y no lo es porque esta reorganización de la que hablamos es dolorosa ya que mueve nuestros cimientos, es una opción, es optar por un modo de relacionarnos con el mundo, con los otros y con nosotros. Entonces, llegamos al problema al que se enfrentaba Heidegger: «comprender la constitución de la existencia humana superando la tensión, en el fondo dualista, entre el oscuro impulso de la vida y la claridad de la autoconciencia»⁴² De nuevo necesidades, posibilidades y elecciones, ya que:

«Solo cuando comprendo mi existencia como una posibilidad entre muchas es cuando mi existencia se hace verdaderamente humana. En efecto, la autenticidad, la comprensión y la realidad revelada como potencialidad son diferentes nombres referidos al mismo acto o estado. Todos ellos se refieren a una oportunidad que siempre está a disposición orgánicamente en toda existencia; a una oportunidad que, sin embargo, debe ser aprovechada, transformada en un ofrecimiento histórico, en una elección».⁴³

Necesitamos a los otros para ser más nosotros mismos. A los otros con los que compartimos un sentido común para saber *quiénes somos*, o dicho con otras palabras para construir nuestra identidad situada, y a los otros que nos sacan de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño para saber *quiénes queremos ser* o construir nuestra identidad como proyecto. ¿Supone esto que estamos hablando de “dar el paso” del *estar situado a la comprensión*? ¿Tenemos toda esa posibilidad? ¿En qué condiciones? ¿Qué supone hablar de la comprensión en el marco de las interacciones?

Hemos intentado dar un primer paso para avanzar en estas complejas pero fundamentales cuestiones y que nos ayuda a “aterrizar” la comprensión como

⁴⁰ DEWEY, J; *El arte como experiencia*.p.51.

⁴¹ DEWEY, J; *El arte como experiencia*.p.63.

⁴² CONILL, SANCHO, J; *Ética hermenéutica*. p.102.

⁴³ BAUMAN, Z; *Hermenéutica y Ciencias Sociales*. p.160.

venimos intentando hacer a lo largo de este trabajo planteando la noción de *reconocimiento mutuo*.

Planteamos por lo tanto la lucha por el reconocimiento como una muestra de que somos conscientes de nuestra naturaleza cooperativa y de que esa toma de conciencia supone esta lucha también entendida como la felicidad que es un propósito, una necesidad y un esfuerzo.

En esta sociedad en la que la eficacia y la habilidad son elementos tan importantes para encontrar un hueco y están tan estrechamente unidos a la tecnología, nos vamos construyendo como personas con pericia y maestría en determinadas actividades, pero también nos vamos alejando cada vez más de la producción de *experiencias conscientes*.

«El ser eficaz en la acción, sin embargo, no es tener una experiencia consciente. La actividad es demasiado automática para tener un sentido de lo que es y lo que está sucediendo. Llega a un fin, pero no a un término o consumación de la conciencia. Los obstáculos se superan con astucia y habilidad, pero no alimentan la experiencia⁴⁴».

El reto que se nos plantea desde las ciencias sociales es, precisamente, el de situarnos en esa *lucha por el reconocimiento* y, desde ahí, aportar elementos de crítica que nos acerquen a ese necesario *reconocimiento mutuo* como el camino para restablecer la comunicación y por lo tanto esos significados que surgen de la interacción, no sean significados generados en la imposición o desde las relaciones de poder.

⁴⁴ DEWEY, J; *El arte como experiencia*. p.37.