

ISSN 2683-3263

ATIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

La utilidad de la filosofía: una perspectiva pragmatista
sobre su incidencia social

The Usefulness of Philosophy: A Pragmatist Perspective
on Its Social Impact

L'utilité de la philosophie: une perspective pragmatiste sur
son incidence sociale

Mario Gensollen Mendoza
<https://orcid.org/0000-0001-5438-452X>
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Aguascalientes, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. León Arce, Mauricio. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-138>

Recepción: 30-01-26

Fecha Aceptación: 18-05-26

Email: mgenso@gmail.com

LA UTILIDAD DE LA FILOSOFÍA: UNA PERSPECTIVA PRAGMATISTA SOBRE SU INCIDENCIA SOCIAL

THE USEFULNESS OF PHILOSOPHY: A PRAGMATIST PERSPECTIVE ON ITS SOCIAL IMPACT

L'UTILITÉ DE LA PHILOSOPHIE: UNE PERSPECTIVE PRAGMATISTE SUR SON INCIDENCE SOCIALE

Mario Gensollen Mendoza¹

Resumen: La filosofía ha enfrentado cuestionamientos recurrentes sobre su utilidad social y su aparente aislamiento académico. Frente a diagnósticos que la presentan como una disciplina crecientemente autorreferencial y desconectada de los problemas públicos, este artículo propone repensar la incidencia social de la filosofía desde una perspectiva pragmatista amplia. A partir de un análisis crítico de debates contemporáneos sobre filosofía pública y filosofía aplicada, se defiende que la utilidad de la filosofía no puede evaluarse mediante un único criterio. El artículo desarrolla un modelo en tres niveles de incidencia social—individual y comunitaria, institucional y epistémica, y cultural y mitológica—inspirado en las obras de John Dewey, Philip Kitcher y Mary Midgley. Este enfoque permite reconocer distintos modos legítimos en los que la filosofía contribuye a la vida democrática, la

1 Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, México.

gobernanza del conocimiento y la clarificación moral, sin reducir su valor a la productividad técnica inmediata.

Palabras clave: género; Efecto Matilda; SNII; interseccionalidad; autoridad epistémica.

Abstract: In recent years, philosophy has increasingly been questioned regarding its social usefulness and its alleged academic isolation. In response to diagnoses that portray the discipline as self-referential and disconnected from public concerns, this article proposes revisiting philosophy's social impact from a pragmatist perspective. Drawing on a critical examination of contemporary debates on public philosophy and applied philosophy, it argues that the usefulness of philosophy cannot be assessed through a single criterion. The article develops a three-level model of social impact—individual and communal, institutional and epistemic, and cultural and mythological—grounded in the work of John Dewey, Philip Kitcher, and Mary Midgley. This framework allows for a more nuanced understanding of how philosophy can contribute to democratic life, the governance of knowledge, and moral clarification, without reducing its value to immediate technical productivity.

Key words: public philosophy; pragmatism; social impact; democracy; science and values.

Résumé: Ces dernières années, la philosophie a été confrontée à des interrogations récurrentes concernant son utilité sociale et son isolement académique supposé. Face aux diagnostics qui la décrivent comme une discipline de plus en plus autoréférentielle et détachée des problèmes publics, cet article propose de repenser l'incidence sociale de la philosophie à partir d'une perspective pragmatiste élargie. En s'appuyant sur une analyse critique des débats contemporains autour de la philosophie publique et de la philosophie appliquée, il soutient que l'utilité de la philosophie ne peut être évaluée à l'aide d'un critère unique. L'article développe un modèle tripartite de l'incidence sociale — individuelle et

comunautaire, institutionnelle et épistémique, ainsi que culturelle et mythologique — inspiré des travaux de John Dewey, Philip Kitcher et Mary Midgley. Cette approche permet de reconnaître différentes formes légitimes de contribution philosophique à la vie démocratique, à la gouvernance du savoir et à la clarification morale.

Mots-clés: philosophie publique; pragmatisme; incidence sociale; démocratie; science et valeurs.

1. ¿Aislamiento académico o filosofía pública?

La cuestión sobre la utilidad de la filosofía ha cobrado una importancia inusual. En nuestro contexto actual—caracterizado por la especialización académica, la mercantilización y gamificación de la educación superior, y la percepción pública de la filosofía como una disciplina abstracta y desconectada de la realidad— es común que se cuestione, en particular, su incidencia social.

Hay al menos dos aristas principales en este debate. En primer lugar, se critica su *aislamiento académico*. Para Philip Kitcher, la situación de buena parte de la filosofía contemporánea es análoga a la de un conservatorio donde los pianistas abandonan a Bach o Beethoven para realizar *études* interesantes sólo para un pequeño círculo de virtuosos, pero irrelevantes para cualquier oyente común.² Esta analogía le permite denunciar que la concentración en problemas minúsculos de epistemología, metafísica, filosofía del lenguaje o de la mente ha desconectado a la disciplina de las dificultades que enfrentan las personas y de los problemas culturales de su época. Seguir tratando como el núcleo de la filosofía cuestiones heredadas cuya urgencia histórica ha caducado, perpetúa para Kitcher un juego circular de distinciones cada vez más finas que no dan soluciones, no generan consenso, ni ofrecen orientaciones prácticas, a diferencia de lo que sucede en las ciencias o en las matemáticas, en las que la complejidad técnica está vinculada a programas de investigación reconociblemente significativos.³

2 Véase Philip Kitcher, *What's the Use of Philosophy?* (Oxford University Press, 2023), 1-25.

3 Kitcher, por tanto, propone dar la vuelta a la imagen de la disciplina y reconstruirla desde dos ejes que considera fundamentales: el del conocimiento y el del valor. En el primero, la tarea filosófica ya no sería perseguir una teoría Aitías. *Revista de Estudios Filosóficos*.

Por su parte, Daniel Dennett observa que la filosofía, por su carácter fuertemente *a priori*, permite hacer filosofía de casi cualquier cuestión, lo cual abre la puerta a que ingeniosas investigaciones se dediquen a rompecabezas artefactuales de escasa o nula relevancia perdurable. Dennett propone una analogía con el ajedrez: trabajar las verdades *a priori* del juego puede ser un fascinante desafío intelectual, pero sigue siendo una exploración interna de un sistema de reglas cuya relevancia depende de manera crucial de que a la gente le importe jugarlo. Dennett va un paso más allá al imaginar el “chmess”, un juego casi idéntico al ajedrez salvo por un pequeño cambio en el movimiento del rey, que tendría infinitas verdades *a priori* y un vasto repertorio de teoremas, errores, refutaciones y verdades de orden superior sobre otras verdades. Su crítica apunta a que buena parte de la filosofía contemporánea funciona como una investigación de las verdades de orden superior del “chmess”:⁴ debates complejos, con reglas tácitas, bibliografía especializada y participantes brillantes, los cuales pueden absorber los años formativos de los estudiantes de posgrado atraídos por el reconocimiento de sus profesores y por el placer del juego argumentativo,

última del cosmos ni un método científico general, sino integrar los resultados dispersos de las ciencias, ayudar a clarificar disputas técnicas, pensar cómo orientar la investigación y cómo organizar socialmente el saber para que sea accesible, útil y compatible con ideales democráticos. En el segundo eje, la ética y la política las concibe como una “tecnología social” histórica y experimental: la filosofía debe diagnosticar tensiones en nuestras prácticas, roles e instituciones, y favorecer formas de deliberación inclusiva que emulen las etapas tempranas del proyecto ético humano. De ahí que sugiera colocar en el centro de la disciplina trabajos ya existentes en filosofía de las ciencias especiales, epistemología social, ética aplicada, filosofía política, crítica de raza, género y clase, y estética vinculada a literatura y arte, relegando los ejercicios de virtuosismo abstracto al papel de meras destrezas preparatorias al servicio de los problemas que realmente importan. Véase Philip Kitcher, “Philosophy Inside Out,” *Metaphilosophy* 42, no. 3 (2011): 248-260, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2011.01684.x>.

4 Daniel Dennett, “Higher-Order Truths about Chmess,” *Topoi* 25 (2006): 39-41, <https://doi.org/10.1007/s11245-006-0005-2>.

pero que se sostienen por inercia institucional más que por la relevancia intrínseca de los problemas, y cuyo resultado suele ser una literatura que se marchita con rapidez.⁵

Desde una perspectiva institucional, se ha argumentado que gran parte de la investigación contemporánea en filosofía resulta irrelevante para quienes no son profesionales de la disciplina, lo que genera una crisis de legitimidad, dado el uso de recursos públicos para su financiamiento. Stijn Conix, Olivier Lemeire y Pei-Shan Chi, además, han tratado de defender esta tesis de manera empírica⁶. Parten de la idea de que la pertinencia pública de la filosofía no puede darse por supuesta, y que es preciso someterla a pruebas empíricas que definan primero qué significaría, en términos normativos, que un proyecto de investigación filosófica sea “relevante”

5 Frente a ese peligro, Dennett no propone decidir desde arriba qué temas deberían abandonarse, sino ofrecer criterios prácticos para que los jóvenes filósofos eviten quedar atrapados en “industrias caseras” sin futuro, recordando la máxima de Hebb: “si no vale la pena hacerlo, no vale la pena hacerlo bien”. Propone dos pruebas sencillas: preguntarse si alguien fuera del gremio podría interesarse de verdad por la discusión (e.g., si es posible lograr que estudiantes de licenciatura sin formación previa la entiendan y la encuentren significativa), y desconfiar del respaldo que llega únicamente del pequeño círculo de colegas que juegan al mismo juego, porque todos tienen un interés corporativista en mantener su nicho. (Para una perspectiva complementaria sobre los nichos en la filosofía profesional, en especial en Latinoamérica, véase Carlos Pereda, “Latin American Philosophy: Some Vices,” *The Journal of Speculative Philosophy* 20, no. 3 (2006): 192-203, <https://doi.org/10.2307/25670617>). Sin negar que puede haber temas muy abstrusos y técnicamente complejos que sí valgan la pena, aunque al inicio despierten escepticismo, Dennett insiste en que uno no debería instalarse de manera cómoda en el vagón de una moda académica sólo porque ahí se comparte la diversión del descubrimiento y el placer de cooperar, ya que es demasiado fácil confundir la intensidad del intercambio entre expertos con la importancia real del asunto. De lo que se trata es de mantener siempre viva la sospecha de que, por muy refinado que sea el juego, quizá no sea más que chess, y de resistirse a construir toda una carrera sobre el tratamiento cada vez más sofisticado de una minucia filosófica.

6 Stijn Conix, Olivier Lemeire, y Pei-Shan Chi, “The Public Relevance of Philosophy,” *Synthese* 200 (2022): 1-28, <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03546-9>.

para el público que lo financia. Siguen a Kitcher al entender como “públicamente relevante” aquel trabajo que sería seleccionado en una deliberación democrática ideal,⁷ en la que representantes bien informados de los distintos grupos sociales ponderan, con miras presentes y futuras, a qué investigaciones debe destinarse el dinero escaso del Estado.⁸ Desde este ideal, proponen emplear la noción negativa de “aislamiento” para identificar casos que claramente no pasarían el filtro deliberativo, análogos a las variantes de ajedrez tipo “chmess” de Dennett, que generan infinitos rompecabezas sin impacto más allá de un círculo diminuto de especialistas.

Frente a una defensa “monástica” de la academia, que postula que la mera curiosidad del filósofo justificaría el financiamiento público, Conix, Lemeire y Chi insisten en que, a pesar de que ciertos proyectos sólo sean de interés intrínseco para quien los realiza, la legitimación de su apoyo público debe fundamentarse en alguna forma de beneficio o interés social —sea directo o indirecto, práctico o más reflexivo—; por eso distinguen entre *investigación aislada por su contenido* (i.e., temas y problemas que nadie fuera del subcampo reconoce como propios o que no tendrían efectos en las prácticas de los legos aun si se aceptaran sus tesis) e *investigación aislada por su falta de circulación y recepción* (i.e., trabajos que, pese a tratar sobre cuestiones potencialmente relevantes, no alcanzan a públicos fuera de la academia), y operacionalizan ambas dimensiones mediante dos pruebas. En la primera, someten a evaluación

7 Sobre las características específicas de una deliberación democrática ideal, véase Philip Kitcher, *Science, Truth, and Democracy* (Oxford University Press, 2001).

8 Para un análisis de las fortalezas y debilidades de los distintos modelos de financiación de la ciencia, no sólo de la filosofía, véase [ANONIMIZADO PARA REVISIÓN POR PARES].

los resúmenes de una muestra de artículos pertenecientes, respectivamente, a tres grandes familias de la filosofía académica: trabajos sobre lenguaje, epistemología, mente y metafísica (LEMM), trabajos de filosofía de la ciencia y trabajos de teoría del valor. A diversos filósofos les piden que juzguen, a partir de esos resúmenes, en qué medida los problemas abordados podrían ser reconocidos como tales por personas ajenas a la academia o, de aceptarse sus conclusiones, tendrían algún efecto plausible en sus creencias y prácticas; con ello miden el grado de aislamiento de contenido. En la segunda, recurren a métricas de impacto en línea (altmétricas) para rastrear el eco de esos artículos en blogs, noticias, redes sociales y otros canales públicos, lo que les permite estimar su aislamiento de recepción, es decir, hasta qué punto la producción filosófica permanece encerrada en circuitos estrictamente académicos o logra circular y suscitar atención entre públicos no especializados.

Conix, Lemeire y Chi concluyen que buena parte de la filosofía académica está más aislada del público de lo que sería razonable esperar y, por tanto, es menos relevante públicamente de lo que debería ser, incluso si se concede valor intrínseco a cierto trabajo intradisciplinar. Sus datos corroboran además que algunas áreas —en particular las agrupadas bajo LEMM— tienden a mostrar mayores niveles de aislamiento que la filosofía de la ciencia y la teoría del valor, y atribuyen este patrón menos a decisiones individuales que a una estructura de incentivos académicos que premia la producción altamente especializada y endogámica.

Una segunda arista del debate tiene que ver con la *exigencia de una filosofía pública*.⁹ Una forma de responder

9 Conviene diferenciar aquí entre *filosofía aplicada* y *filosofía pública*. La diferencia es clara y funcional: la filosofía aplicada consiste en usar teorías y herramientas filosóficas ya establecidas para analizar problemas concretos con Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.

a esta demanda ha sido reivindicar la filosofía como una práctica capaz de intervenir directamente en problemas apremiantes y de colaborar con actores extraacadémicos en la mejora de nuestras comunidades. Michael Burroughs describe cómo, frente a los recortes presupuestales, el cierre de departamentos y la percepción de la filosofía como un ejercicio reservado a unos cuantos especialistas, ya existe un conjunto creciente de iniciativas —filosofía para niños en escuelas, proyectos de filosofía en cárceles, redes como el Public Philosophy Network o SOPHIA, blogs, podcasts y libros accesibles— que buscan recuperar la tradición de un quehacer filosófico situado en la plaza pública, al estilo de Sócrates, Arendt o Angela Davis.¹⁰ El problema, advierte, es que estas prácticas siguen entrando en conflicto con las normas dominantes de la profesión: los sistemas de evaluación y promoción sólo reconocen como trabajo filosófico legítimo la investigación publicada en revistas especializadas y conferencias técnicas, de modo que quienes se dedican a la filosofía pública se ven forzados a vivir “dos vidas”, cumpliendo los requisitos académicos estándar mientras sostienen, casi a costa propia, proyectos públicos exigentes. Para que la filosofía pública deje de ser un gesto que esté más allá del deber y se convierta en un componente estable de la disciplina, Burroughs propone revisar los

un enfoque técnico y académico, dirigido sobre todo a especialistas; la filosofía pública, en cambio, busca llevar la reflexión filosófica al debate público amplio, intervenir en discusiones reales y dialogar con audiencias no especializadas, usando un lenguaje accesible sin renunciar al rigor. Para un compendio sobre el tipo de filosofía aplicada que se realiza en la actualidad, véase Kasper Lippert-Rasmussen, Kimberley Brownlee, & David Coady, eds., *A Companion to Applied Philosophy* (Blackwell, 2016). Para un compendio sobre el tipo de filosofía pública que se realiza en la actualidad, véase Lee McIntyre, Nancy McHugh, & Ian Olosov, eds., *A Companion to Public Philosophy* (Blackwell, 2025).

10 Michael D. Burroughs, “How to Survive a Crisis: Reclaiming Philosophy as a Public Practice,” *Palgrave Commun* 4, no. 106 (2018): 1-5. <https://doi.org/10.1057/s41599-018-0163-z>.

criterios de *mérito* y de *carrera* —e.g., incorporando cartas de organizaciones comunitarias, informes de impacto y observaciones de colegas como evidencia de trabajo riguroso— y ampliar la noción misma de *práctica filosófica legítima*, de modo que incluya no sólo la producción de artículos especializados, sino también formas de diálogo, intervención y co-investigación que reduzcan la distancia entre filósofos profesionales y ciudadanía,¹¹ y que permitan que las preguntas filosóficas vuelvan a articularse en el contexto de los desafíos compartidos de la vida social.

Ambas aristas del debate —que podemos etiquetar aquí como *la cuestión sobre la incidencia social de la filosofía*— confluyen en la tensión entre la autonomía epistémica de la filosofía en tanto disciplina académica y su responsabilidad democrática, una tensión que ya fue diagnosticada por John Dewey,¹² Philip Kitcher¹³ y Mary Midgley,¹⁴ en claves distintas pero complementarias. Mi objetivo en este artículo es modelar la cuestión sobre la incidencia social de la filosofía en tres niveles distintos, desde una perspectiva pragmatista amplia, lo cual nos permitiría tanto evaluar como alinear las investigaciones filosóficas con cuestiones públicas relevantes. El pragmatismo emerge en este panorama no como una corriente filosófica del siglo XIX, sino como un conjunto relativamente heterogéneo de supuestos que nos permiten repensar la incidencia social de la disciplina. Por ejemplo,

11 Algo análogo podría sugerirse para el resto de las disciplinas, bajo un conjunto distinto de supuestos teóricos y prácticos: la “ciencia ciudadana”. Para un examen de la relevancia y posible impacto de este tipo de proyectos, véase [ANONIMIZADO PARA REVISIÓN POR PARES].

12 John Dewey, *The Public and Its Problems* (Henry Holt and Company, 1927).

13 Philip Kitcher, *The Ethical Project* (Harvard University Press, 2011).

14 Mary Midgley, *What Is Philosophy For?* (Routledge, 2018).

como señala Kitcher,¹⁵ el pragmatismo —en particular, su pragmatismo naturalista— ofrece una alternativa al dualismo hecho-valor y al positivismo, lo cual nos permite concebir la filosofía como una mediación entre los saberes especializados y la deliberación democrática.¹⁶

De esta manera, la tesis que defenderé en este artículo es que la incidencia social de la filosofía debe pensarse en tres niveles distintos: el individual y comunitario, el institucional y epistémico, y el cultural y mitológico. Aunque tengo simpatía por las críticas expuestas hasta aquí, pienso que este modelo resulta mucho más sensible a distintos tipos de incidencia social de la filosofía. Así, aunque muchas investigaciones puedan ser condenadas por irrelevantes según algunos criterios mucho más reducidos, a partir de este modelo pueden mostrar su relevancia de manera más nítida. Para defender mi tesis, desarrollo el nivel individual y comunitario de incidencia a partir de la concepción deweyana de la filosofía como crítica reconstructiva de la experiencia (sección 2); detallo el nivel institucional y epistémico a partir del pragmatismo naturalista y el proyecto ético de Philip Kitcher (sección 3); y finalizo con el nivel cultural y mitológico a partir de la concepción de la filosofía como clarificación moral, crítica de mitologías y fontanería conceptual de Mary Midgley (sección 4). Termino el artículo (sección 5) señalando tres perspectivas distintas —productividad técnica, orientación práctica y necesidad vital— para atender a la posible utilidad de la filosofía.

15 Philip Kitcher, “Some Answers, Admissions, and Explanations,” en *Philip Kitcher: Pragmatic Naturalism*, ed. Marie I. Kaiser, y Ansgar Seide (De Gruyter, 2013), 175-205.

16 Kevin Kago, y Prabhu Venkataraman, “In Defense of Kitcher’s Pragmatic Naturalism,” *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 17, no. 2 (2025): 1-15. <https://doi.org/10.4000/15d8s>.

2. La filosofía como crítica reconstructiva de la experiencia

Una de las contribuciones más duraderas del pragmatismo clásico, y en particular de John Dewey, consiste en haber desplazado la pregunta por la verdad y el conocimiento desde el terreno de la correspondencia metafísica hacia el de la práctica situada. En lugar de concebir la verdad como adecuación entre proposiciones y una realidad preexistente, Dewey propone entenderla como el resultado de procesos de indagación orientados a la resolución de problemas concretos en contextos históricos específicos. Esta concepción, formulada tempranamente en términos de asertabilidad garantizada (*warranted assertibility*),¹⁷ no constituye simplemente una tesis epistemológica alternativa, sino el punto de partida de una reconfiguración más amplia de la filosofía como práctica crítica y reconstructiva de la experiencia.¹⁸

Desde esta perspectiva, la filosofía no aparece como un saber de segundo orden que reflexiona de manera abstracta sobre los fundamentos últimos de alguna cuestión, sino como una forma de intervención reflexiva que emerge allí donde los hábitos, conceptos y valores heredados dejan de funcionar adecuadamente. La experiencia humana, entendida de manera amplia como el entramado de prácticas, expectativas, creencias y afectos que orientan nuestra vida social, se vuelve problemática cuando las condiciones

17 Para una explicación detallada del concepto, véase Ángel M. Faerna, “El concepto de “asertabilidad garantizada” en la lógica naturalista de Dewey: tres malentendidos,” *Teorema* 43, no. 1 (2024): 29-45. <https://doi.org/10.30827/teorema>.

18 John Dewey, *Philosophy and Civilization* (Minton, Balch & Company, 1931).

materiales, tecnológicas o institucionales cambian con mayor rapidez que nuestros marcos conceptuales. Es precisamente en esos momentos de fricción cuando la filosofía adquiere su función específica: no la de dictar soluciones desde fuera, sino la de clarificar, reorganizar y reconstruir los recursos conceptuales con los que una comunidad se orienta en el mundo.

Este diagnóstico permite comprender por qué el pragmatismo deweyano resulta especialmente relevante para las discusiones contemporáneas sobre la filosofía pública. En contextos marcados por la complejidad científica, la pluralidad de valores y la intensificación de los conflictos políticos, la demanda de una filosofía que participe activamente en la deliberación pública no puede satisfacerse mediante una mera divulgación de teorías abstractas. Lo que se requiere es una forma de filosofar capaz de colaborar con otros saberes y con actores no especializados en la identificación, formulación y evaluación de problemas comunes, particularmente en ámbitos como la ciencia, la educación, la ética aplicada y la política democrática.

El punto de partida de esta concepción se encuentra en el naturalismo evolutivo que atraviesa toda la obra de Dewey. Frente al dualismo moderno entre mente y mundo, teoría y práctica, cognición y experiencia, Dewey sostiene que el pensamiento es una función emergente de organismos que interactúan activamente con su entorno. Influido por Darwin, concibe la inteligencia como una capacidad adaptativa orientada a la coordinación eficaz de la acción, no como una facultad trascendental destinada a captar verdades eternas. De ahí que los conceptos filosóficos, al igual que las hipótesis científicas, deban evaluarse por sus consecuencias prácticas en la vida individual y colectiva,

y no por su adecuación a supuestas estructuras ontológicas independientes.¹⁹

Este naturalismo tiene implicaciones directas para la comprensión del conocimiento filosófico. Pensar no consiste en contemplar pasivamente un orden dado, sino en ensayar respuestas inteligentes a situaciones problemáticas. Las ideas, en este sentido, son herramientas provisionales cuya validez depende de su capacidad para orientar la acción de manera exitosa. Esta es la intuición central del instrumentalismo deweyano: las teorías no son espejos de la realidad, sino planes de acción susceptibles de revisión a la luz de sus efectos.

La noción de verdad como asertabilidad garantizada debe entenderse a la luz de este marco instrumentalista. Una afirmación es verdadera no porque corresponda a un hecho metafísicamente dado, sino porque ha sido suficientemente justificada en el curso de una investigación que ha resistido la prueba de la experiencia y la crítica intersubjetiva. La asertabilidad garantizada no es absoluta ni definitiva, sino siempre contextual y revisable, lo cual introduce un elemento de falibilismo que resulta crucial para la práctica filosófica en sociedades pluralistas. Como han señalado diversos intérpretes, este criterio de verdad desplaza el énfasis desde la certeza hacia la responsabilidad epistémica en contextos de decisión colectiva.²⁰

Este desplazamiento tiene también una dimensión democrática. Para Dewey, las capacidades que intervienen

19 Dimitris Pavlis, y John Gkiosos, "John Dewey, From Philosophy of Pragmatism to Progressive Education," *Journal of Arts & Humanities* 6, no. 9 (2017): 23-30. <https://doi.org/10.18533/journal.v6i9.1257>.

20 Jim Garrison, Stefan Neubert, y Kersten Reich, *John Dewey's Philosophy of Education: An Introduction and Recontextualization for Our Times* (Palgrave Macmillan, 2012). <https://doi.org/10.1057/9781137026187>.

en el pensar filosófico —deliberar, anticipar consecuencias, evaluar alternativas, revisar creencias— no son prerrogativas de una élite intelectual, sino extensiones reflexivas de habilidades humanas ordinarias. La filosofía, cuando se encierra en problemas técnicos desconectados de la experiencia social, traiciona su propia función y degenera en una forma de escolástica contemporánea. Por el contrario, cuando se articula con los problemas públicos de su tiempo, contribuye a enriquecer la inteligencia colectiva necesaria para la vida democrática.²¹

Esta concepción amplia de la democracia, entendida no sólo como un conjunto de procedimientos institucionales sino como un modo de vida, ocupa un lugar central en el proyecto deweyano. La democracia requiere ciudadanos capaces de identificar problemas comunes, de participar en procesos de deliberación informada y de evaluar críticamente las consecuencias de distintas opciones de acción. En este contexto, la educación no es un ámbito separado de la política, sino su condición de posibilidad epistémica. Sin prácticas educativas que fomenten la reflexión crítica y la imaginación moral, la deliberación democrática se empobrece y se vuelve vulnerable a formas de tecnocracia o populismo epistémico.²²

Dewey subraya que la existencia misma de un público depende de la capacidad de los individuos para reconocer los efectos indirectos de las acciones sociales y para articularlos como problemas compartidos. Esta publicitación de los problemas no puede lograrse únicamente mediante el

21 John Dewey, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education* (The Macmillan Company, 1916).

22 Yan-Hong Ye, y Yi-Huang Shih, “Development of John Dewey’s Educational Philosophy and its Implications for Children’s Education,” *Policy Futures in Education* 19, no. 8 (2021): 877-890. <https://doi.org/10.1177/1478210320987678>.

conocimiento experto, sino que requiere mediaciones conceptuales, narrativas y normativas que permitan traducir saberes especializados en términos relevantes para la experiencia cotidiana de los ciudadanos.²³ La filosofía, entendida como crítica reconstructiva de la experiencia, desempeña aquí un papel insustituible como mediadora entre conocimiento, valores y acción.

La tarea de reconstrucción conceptual profundiza esta función mediadora. Dewey concibe la filosofía como una actividad orientada a clarificar los conflictos que surgen cuando distintos valores, prácticas e instituciones entran en tensión. Esta clarificación no consiste en resolver los conflictos mediante principios abstractos, sino en reorganizar los marcos conceptuales que estructuran nuestra comprensión de la experiencia, de modo que permitan formas más inteligentes y cooperativas de acción social. Así, la filosofía opera como una forma de “fontanería conceptual” *avant la lettre*, anticipando intuiciones que más tarde desarrollará Mary Midgley desde otra tradición.

Así, la tarea reconstructiva es inseparable de una actitud experimentalista frente a la vida social. Dewey rechaza explícitamente cualquier forma de fundacionismo moral o político que pretenda establecer principios inmutables al margen de la experiencia histórica. En su lugar, propone concebir las instituciones, normas y valores como hipótesis prácticas sometidas a prueba en el curso de lo que denomina “experimentos de vida”. Estos experimentos no son ensayos individuales aislados, sino procesos colectivos en los que las comunidades evalúan

23 Siobhan Daly, “Public and Private in an Era of Entrepreneurial Philanthropy: Exploring John Dewey’s *The Public and Its Problems* (1927/2016) to (Re) conceptualize Philanthropy as a Public,” *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 53, no. 5 (2024): 1282-1305. <https://doi.org/10.1177/08997640231214740>.

empíricamente las consecuencias de distintas formas de organización social y revisan sus compromisos normativos a la luz de esos resultados.

La filosofía, en este marco, no sustituye a la acción política ni a la investigación empírica, pero contribuye a hacerlas más reflexivas y responsables. Al explicitar supuestos implícitos, al identificar alternativas conceptuales y al anticipar posibles consecuencias, el filósofo participa en un proceso más amplio de aprendizaje social. Esta concepción de la filosofía como laboratorio de ideas contrasta de manera nítida con modelos que la conciben como un sistema cerrado de problemas autosuficientes, y ofrece un criterio normativo para evaluar su utilidad social sin reducirla a mera aplicación técnica.

Desde esta perspectiva, la filosofía pública no aparece como una adición externa o una tarea secundaria frente a la investigación académica propiamente dicha, sino como una expresión coherente de la función reconstructiva del filosofar. Participar en debates públicos, colaborar con comunidades no académicas o intervenir en controversias sobre ciencia y política no implica abandonar el rigor filosófico, sino desplazarlo hacia contextos donde sus recursos críticos pueden tener una incidencia efectiva en la experiencia compartida. La tensión entre autonomía disciplinar y responsabilidad democrática, lejos de resolverse mediante la clausura académica, se gestiona mejor cuando la filosofía asume su carácter situado y falible.

La influencia de Dewey en desarrollos pragmatistas posteriores resulta aquí decisiva. Tanto el proyecto ético y epistémico de Philip Kitcher como diversas críticas contemporáneas al cientismo retoman, explícita o implícitamente, esta concepción de la filosofía como mediación entre saberes especializados y deliberación

democrática. En lugar de concebir la relevancia pública de la filosofía exclusivamente en términos de impacto inmediato o aplicación directa, el marco deweyano permite reconocer formas más difusas, pero no menos importantes de incidencia social, vinculadas a la orientación práctica, la clarificación normativa y la reorganización conceptual de la experiencia.

De esta manera, entender la filosofía como crítica reconstructiva de la experiencia implica reconocer que su utilidad no reside en ofrecer respuestas definitivas, sino en mantener abiertos los procesos de indagación colectiva mediante los cuales las sociedades se orientan en contextos de cambio. Esta concepción, lejos de justificar el aislamiento académico, proporciona criterios exigentes para evaluar cuándo y cómo la investigación filosófica contribuye a una vida social más inteligente, democrática y reflexiva. En los siguientes apartados, veremos cómo este legado pragmatista se proyecta en el nivel institucional y epistémico a través del trabajo de Philip Kitcher, y en el nivel cultural y mitológico mediante la crítica conceptual desarrollada por Mary Midgley.

3. La filosofía como mediación epistémica y ética pública

El proyecto filosófico de Philip Kitcher puede leerse como una reconstrucción contemporánea del pragmatismo deweyano bajo las condiciones epistémicas, institucionales y políticas de las sociedades altamente complejas. En diálogo explícito con Dewey, pero también en respuesta a problemas que no estaban plenamente formulados en la primera mitad del siglo XX, Kitcher desarrolla lo que denomina un “pragmatismo naturalista”: una concepción de la filosofía orientada a mediar normativamente entre ciencia,

valores y deliberación democrática en contextos marcados por la complejidad técnica y el pluralismo moral.²⁴

A diferencia de Dewey, cuya reflexión se desarrolla en una época en la que la brecha entre conocimiento experto y ciudadanía era todavía relativamente estrecha, Kitcher parte del diagnóstico de que la especialización extrema del conocimiento contemporáneo ha generado nuevas formas de exclusión epistémica. La producción científica y técnica, aun cuando resulta indispensable para la toma de decisiones colectivas, se ha vuelto crecientemente inaccesible para el público no especializado, lo que amenaza con socavar las condiciones mismas de la democracia. En este contexto, la filosofía ya no puede limitarse a una crítica cultural general, sino que debe asumir un papel institucional más preciso: traducir, integrar y evaluar saberes especializados a la luz de fines humanos compartidos, sin sustituir ni colonizar el trabajo científico, pero tampoco renunciar a su dimensión normativa.²⁵

Parte central del proyecto de Kitcher es la noción de *ciencia bien ordenada*. Con ella, Kitcher no pretende ofrecer un criterio epistemológico para decidir qué teorías científicas son verdaderas, sino un marco normativo para reflexionar sobre la organización social de la investigación científica. La pregunta decisiva no es qué teorías aceptamos, sino qué preguntas decidimos investigar, con qué prioridades y bajo qué valores. Esta distinción resulta crucial, pues permite reconocer que la agenda científica nunca es neutral: está atravesada por estructuras de poder, por desigualdades en la distribución de recursos y por supuestos normativos que suelen permanecer implícitos.²⁶

24 Kitcher, *The Ethical Project*.

25 Kitcher, "Some Answers, Admissions, and Explanations," 175-205.

26 Kitcher, *Science, Truth, and Democracy*, 117-135.

La filosofía, en este punto, cumple una función mediadora. No dicta contenidos científicos, pero contribuye a articular procesos de deliberación pública informada sobre la orientación de la investigación. La idea de ciencia bien ordenada remite a un ideal contrafáctico: aquel en el que las líneas de investigación serían seleccionadas por un conjunto de deliberadores representativos de todas las perspectivas afectadas, bajo condiciones epistémicas suficientemente informadas y normativamente imparciales. Este ideal no describe una situación real, pero proporciona un criterio crítico para evaluar las desviaciones sistemáticas entre las prioridades científicas efectivas y las necesidades humanas más urgentes.²⁷

Esta concepción se distancia tanto del positivismo clásico, que suponía una separación tajante entre hechos y valores, como de versiones tecnocráticas de la gobernanza científica que confían exclusivamente en la autoridad del experto. Para Kitcher, la legitimidad de la ciencia en sociedades democráticas depende de su capacidad para articularse con procesos deliberativos más amplios, en los que los ciudadanos puedan comprender, al menos en términos generales, qué está en juego en determinadas decisiones científicas y tecnológicas. La filosofía contribuye a esta articulación precisamente al traducir lenguajes técnicos en problemas públicos inteligibles, sin reducir su complejidad ni sacrificar su dimensión normativa.

Un eje paralelo del programa kitcheriano es su *proyecto ético*. Aquí, Kitcher retoma de forma explícita la tradición pragmatista para ofrecer una concepción evolutiva y naturalista de la moralidad. La ética no se presenta como un conjunto de verdades morales descubiertas, ni como

27 Cristian Larroulet Philippi, "Well-Ordered Science's Basic Problem," *Philosophy of Science* 87, no. 2 (2020): 365-375. <https://doi.org/10.1086/707539>.

una construcción arbitraria, sino como una tecnología social orientada a resolver problemas recurrentes de coordinación, cooperación y conflicto en comunidades humanas. Los principios morales emergen históricamente como respuestas tentativas a esos problemas y se revisan a la luz de sus consecuencias prácticas.

Esta concepción permite a Kitcher situarse entre dos posiciones que considera igualmente problemáticas: el realismo moral fuerte,²⁸ que postula verdades morales independientes de la práctica humana, y el relativismo extremo,²⁹ que disuelve toda normatividad en preferencias locales inconmensurables. Frente a ambas, el pragmatismo naturalista sostiene que los compromisos morales están anclados en necesidades humanas reales, pero que su formulación concreta es siempre histórica, revisable y sensible al contexto. La ética, en este sentido, impregna cada sociedad humana y cada vida humana no como un sistema trascendente, sino como un conjunto de herramientas normativas en constante ajuste.³⁰

La función mediadora de la filosofía se vuelve aquí particularmente visible. La reflexión ética no se limita a justificar principios abstractos, sino que evalúa prácticas, instituciones y políticas a la luz de su capacidad para reducir el sufrimiento evitable, promover la cooperación y ampliar las oportunidades de vida significativa. Al hacerlo, la filosofía conecta saberes empíricos —e.g., provenientes de las ciencias sociales o de la psicología moral— con juicios

28 Véase, por ejemplo, Mark de B. Platts, *Moral Realities: An Essay in Philosophical Psychology* (Routledge, 1991).

29 Véase, por ejemplo, J. David Velleman, *Foundations for Moral Relativism* (Open Book Publishers, 2013).

30 Kago y Venkataraman, “In Defense of Kitcher’s Pragmatic Naturalism,” 1-15.

normativos que no pueden derivarse automáticamente de esos hechos, pero que tampoco están al margen de ellos.

Otro componente central del proyecto de Kitcher es su análisis del conocimiento público y de las desigualdades epistémicas que atraviesan las sociedades contemporáneas. En este punto, la herencia de Dewey es evidente, pero Kitcher también la actualiza a nuestro contexto epistémico especializado. Kitcher sostiene que el acceso diferencial a información científica y técnica constituye un problema político de primer orden, pues afecta directamente la calidad de la deliberación democrática. Cuando ciertos grupos controlan el flujo de información o se benefician de formas de ignorancia estratégicamente producidas, la toma de decisiones colectivas se distorsiona en favor de intereses particulares.

La filosofía tiene aquí la tarea de identificar, conceptualizar y criticar estas formas de ignorancia estructural. No se trata únicamente de promover más información, sino de examinar qué tipos de conocimiento se distribuyen, a quiénes y con qué efectos. Esta preocupación enlaza con debates contemporáneos sobre justicia epistémica³¹ y desinformación,³² y refuerza la idea de que la mediación filosófica no es un lujo académico, sino una condición para el funcionamiento mismo de la democracia en contextos de alta complejidad técnica.

Otro aspecto relevante del pensamiento kitcheriano es su crítica tanto al realismo científico ingenuo como al escepticismo filosófico radical. Ambas posiciones,

31 Véase, por ejemplo, Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford University Press, 2007).

32 Véase, por ejemplo, Lee McIntyre, *On Disinformation: How to Fight for Truth and Protect Democracy* (The MIT Press, 2023).

sostiene, desatienden la función pública de la filosofía al concentrarse en disputas metafísicas que poco aportan a la orientación práctica de la vida colectiva. Frente a ellas, Kitcher propone un realismo pragmático que evalúa las teorías científicas no sólo por su éxito empírico, sino por su contribución a fines humanos compartidos. La pregunta filosóficamente relevante no es si nuestras teorías capturan la realidad *en sí misma*, sino si nos permiten comprender mejor el mundo de maneras que hagan posible vivir mejor juntos.

Este desplazamiento tiene consecuencias directas para la filosofía de la ciencia. En lugar de limitarse al análisis conceptual de nociones como *verdad* o *confirmación*, el filósofo de la ciencia está llamado a participar en debates sobre política científica, ética de la investigación y gobernanza tecnológica. La mediación epistémica implica aquí asumir responsabilidad por los efectos sociales del conocimiento, sin confundir dicha responsabilidad con un control autoritario de la investigación científica.

Kitcher reconoce explícitamente su deuda con Dewey en este punto, pues sitúa su trabajo en continuidad con la concepción deweyana de la democracia como integración entre experticia e inteligencia pública. Sin embargo, también marca una diferencia importante: mientras que Dewey confiaba en gran medida en la capacidad de las prácticas democráticas ordinarias para absorber el impacto del conocimiento experto, Kitcher subraya la necesidad de instituciones específicas que faciliten esta mediación. La complejidad epistémica contemporánea exige mecanismos formales de traducción, evaluación y participación que no eran tan urgentes en el contexto histórico de Dewey.³³

33 Philip Kitcher, "Social Progress," *Social Philosophy and Policy* 34, no. 2 (2017): 46-65. <https://doi.org/10.1017/S0265052517000206>.

Este énfasis institucional no implica un abandono del pragmatismo, sino su adaptación a nuevas condiciones. Kitcher es igualmente explícito en su rechazo al naturalismo reduccionista. Naturalizar la ética o la epistemología no significa reducirlas a descripciones causales de hechos naturales, sino mostrar cómo los hechos y las normas se entrelazan en prácticas humanas orientadas a fines. La filosofía conserva así una autonomía crítica indispensable para cuestionar presupuestos normativos que las ciencias, por su propio método, no están en posición de evaluar.³⁴

La relevancia contemporánea de este enfoque se hace particularmente visible en los debates actuales sobre inteligencia artificial, genómica, cambio climático o desinformación.³⁵ En todos estos casos, la toma de decisiones requiere integrar conocimientos altamente especializados con juicios normativos sobre riesgos, beneficios y responsabilidades. Concebir la filosofía como mediación epistémica y ética permite a los filósofos participar de manera informada y crítica en estas deliberaciones, sin reducir su papel a la mera aplicación de teorías ni refugiarse en un aislamiento académico estéril.

En este sentido, el proyecto de Kitcher no sólo recupera el legado de Dewey, sino que lo amplifica y lo reconfigura para un contexto en el que la brecha entre ciencia y ciudadanía constituye uno de los principales desafíos democráticos. La filosofía, entendida como mediación normativa entre saber experto y vida pública,

34 Kago y Venkataraman, "In Defense of Kitcher's Pragmatic Naturalism," 1-15.

35 Véanse, por ejemplo, Philip Kitcher, *The Lives to Come: The Genetic Revolution and Human Possibilities* (Simon & Schuster, 1996) y Evelyn F. Keller, y Philip Kitcher, *The Seasons Alter: How to Save Our Planet in Six Acts* (W. W. Norton & Company, 2017).

se revela así como una práctica indispensable para orientar colectivamente sociedades atravesadas por la complejidad epistémica y el pluralismo moral.

4. La filosofía como clarificación moral y crítica de mitologías

La obra de Mary Midgley comparte con el pragmatismo clásico de Dewey un rechazo frontal a la idea de una filosofía abstracta, autosuficiente y desconectada de la vida ordinaria. Sin embargo, su énfasis se sitúa en un registro distinto y, en muchos sentidos, complementario al proyecto kitcheriano de mediación institucional. Mientras que Kitcher se ocupa prioritariamente de la relación entre ciencia, democracia y estructuras formales de deliberación, Midgley dirige su atención hacia los supuestos imaginativos, morales y metafísicos que ya operan —a menudo de manera invisible— en nuestras formas cotidianas de pensar, en la cultura científica y en los grandes relatos contemporáneos sobre el sentido del mundo. Para ella, la tarea principal de la filosofía consiste en hacer explícitos esos supuestos, someterlos a examen crítico y evitar que se presenten como descripciones neutrales de la realidad cuando en realidad cumplen funciones normativas profundas.³⁶

El punto de partida es la tesis de que los seres humanos pensamos inevitablemente a través de lo que Midgley denomina “mitologías”. Éstas no son supersticiones primitivas ni errores cognitivos que puedan erradicarse mediante mayor información científica, sino conjuntos de imágenes, metáforas y narrativas que estructuran nuestra comprensión del mundo y orientan nuestras prácticas. Vivir sin mitologías no es una opción antropológicamente

36 Mary Midgley, *What Is Philosophy For?* (Bloomsbury Academic, 2018).
Aitías.Revista de Estudios Filosóficos.
Vol. VI, N° 12, Julio-Diciembre 2026, pp. 43-81

disponible. El problema surge, más bien, cuando estas mitologías permanecen implícitas, operando sin ser reconocidas como tales, y adquieren así la apariencia de verdades puramente descriptivas o inevitables.³⁷

Desde esta perspectiva, una de las contribuciones más influyentes de Midgley es la célebre analogía de la “fontanería filosófica” (*philosophical plumbing*). Con ella, propone una imagen deliberadamente antiheroica de la filosofía. El trabajo filosófico no consiste en construir sistemas monumentales ni en descubrir fundamentos últimos, sino en mantener y reparar la infraestructura conceptual profunda que sostiene nuestras formas de vida. Al igual que la fontanería, la filosofía se ocupa de sistemas complejos que normalmente pasan desapercibidos hasta que algo deja de funcionar. Cuando los conceptos se obstruyen, se contradicen o generan efectos indeseables, la tarea filosófica consiste en localizarlos, aclararlos y, cuando es necesario, redirigirlos.³⁸

La fuerza de esta analogía radica en su rechazo explícito de la concepción elitista de la filosofía como actividad reservada a especialistas. Para Midgley, los conflictos conceptuales no surgen únicamente en debates académicos sofisticados, sino en la vida cotidiana, en la política pública, en la ciencia y en las decisiones morales ordinarias. Los conceptos que estructuran nuestro pensamiento no son compartimentos estancos, sino corrientes vivas que se alimentan del uso cotidiano, se transforman mediante la reflexión erudita y regresan, a menudo de manera inadvertida, a moldear nuestras prácticas sociales. En este sentido, la filosofía no es un lujo

37 Mary Midgley, *The Myths We Live By* (Routledge, 2003).

38 Mary Midgley, “Philosophical Plumbing,” *Royal Institute of Philosophy Supplements* 33 (1992): 139-151. <https://doi.org/10.1017/S1358246100002319>.

intelectual, sino una necesidad práctica inherente a culturas complejas como la nuestra.

Este énfasis conecta directamente con la crítica midgleyana al reduccionismo y al cientismo, uno de los ejes centrales de su obra. A lo largo de varios libros —desde *Beast and Man* hasta *Science as Salvation*—³⁹ Midgley analiza cómo ciertas ideas científicas legítimas, desarrolladas para contextos explicativos específicos, son extrapoladas indebidamente para ofrecer visiones totales de la naturaleza humana y de la vida social. Su crítica no se dirige contra la ciencia en cuanto tal, sino contra la mitología que emerge cuando la ciencia es presentada como la única vía legítima de conocimiento y como sustituto funcional de las antiguas narrativas religiosas.

En este sentido, el cientismo aparece, en el diagnóstico midgleyano, como una mitología moderna particularmente poderosa. Se trata de una narrativa imaginativa que atribuye a la ciencia capacidades salvíficas: explicar exhaustivamente el mundo, fundamentar la moral, resolver los conflictos humanos y orientar el progreso histórico. Esta narrativa no se sostiene por los resultados empíricos de la ciencia, sino por una extrapolación normativa que convierte metodologías exitosas en un ideal totalizante. Como advierte Midgley, que la ciencia haya reemplazado a la religión como fuente de sentido no constituye necesariamente un avance, sino un cambio de mitología cuyas implicaciones deben ser cuidadosamente examinadas.

Un ejemplo paradigmático de esta crítica es su análisis del reduccionismo sociobiológico, particularmente

39 Mary Midgley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (Harvester Press, 1978); Mary Midgley, *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning* (Routledge, 1992).

en su controversia con Richard Dawkins.⁴⁰ Midgley reconoce el valor explicativo de la selección natural en biología evolutiva, pero rechaza su transformación en una explicación exhaustiva del comportamiento humano. Cuando nociones como “egoísmo genético” se trasladan sin mediación al ámbito de la ética, la política o la economía, se produce una distorsión conceptual que empobrece nuestra comprensión de la agencia humana y naturaliza estructuras sociales contingentes. En este punto, su crítica converge con preocupaciones pragmatistas más amplias sobre la relación entre hechos científicos y valores humanos.

Otro componente central del pensamiento de Midgley es su énfasis en la imaginación moral y en el papel constitutivo de las metáforas. A diferencia de concepciones que tratan las metáforas como meros recursos retóricos, Midgley sostiene que estas configuran activamente nuestra percepción de lo posible, lo deseable y lo inevitable. Metáforas como “lucha por la supervivencia”, “capital humano” o “medicina amarga” no son inocuas: orientan nuestras expectativas, justifican determinadas políticas y desalientan otras alternativas. La filosofía, en tanto crítica de mitologías, debe hacer visibles estas metáforas y evaluar su adecuación a la complejidad de la vida humana.⁴¹

Este enfoque implica una concepción profundamente interdisciplinaria de la filosofía. Para Midgley, los límites rígidos entre disciplinas son artificios institucionales que obstaculizan la comprensión.⁴² La filosofía no es un territorio separado que requiera pasaportes para ser visitado,

40 Mary Midgley, *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears* (Methuen, 1985).

41 Mary Midgley, *The Owl of Minerva: A Memoir* (Routledge, 2005).

42 Idem.

sino el arte de conectar cosas: datos científicos, narrativas culturales, intuiciones morales, experiencias emocionales e historia intelectual. Esta vocación integradora no equivale a un rechazo del rigor académico, sino a una insistencia en que dicho rigor pierde su sentido cuando se divorcia de contextos humanos más amplios.

No resulta sorprendente, en este contexto, que el trabajo de Midgley haya sido recibido con suspicacia por sectores dominantes de la filosofía analítica del siglo XX. Formada en Oxford, pero deliberadamente alejada del formalismo lógico y de la hiper-especialización, su obra fue durante décadas considerada marginal o incluso impropia de la disciplina. Sin embargo, la revaloración reciente de Midgley muestra que su proyecto anticipó preocupaciones que hoy ocupan un lugar central en la reflexión filosófica contemporánea, desde la crítica al cientismo hasta la justicia epistémica y la filosofía pública.⁴³

Quizá la contribución más decisiva de Midgley, en este contexto, sea su diagnóstico de la responsabilidad ética de la filosofía respecto de la presentación pública del conocimiento científico. En sociedades atravesadas por la desinformación, el negacionismo y la instrumentalización política de la ciencia, la filosofía no puede limitarse a observar desde la distancia. Su función como crítica de mitologías la obliga a intervenir allí donde narrativas científicamente válidas son extrapoladas más allá de su dominio legítimo o utilizadas para justificar decisiones normativas encubiertas.

43 Benjamin J. B. Lipscomb, *The Women are Up to Something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics* (Oxford University Press, 2021); Clare Mac Cumhaill, & Rachael Wiseman, *Metaphysical Animals: How Four Women Brought Philosophy Back to Life* (Anchor, 2022).

Esta responsabilidad no implica sustituir a la ciencia ni hablar en su nombre, sino ejercer una vigilancia conceptual constante sobre las historias que contamos acerca de lo que la ciencia dice, puede o debe hacer. En este punto, la filosofía promueve la claridad moral y conceptual, contribuyendo a una deliberación pública más honesta y menos vulnerable a relatos simplificadores.

Aunque Midgley se distancia del pragmatismo kitcheriano en varios aspectos —su menor énfasis en procedimientos institucionales formales, su mayor confianza en la agencia moral ordinaria y su atención prioritaria al lenguaje y la imaginación—, ambos proyectos comparten un rechazo profundo a la dicotomía entre teoría y práctica. En ambos casos, la filosofía aparece como una actividad situada, orientada a necesidades humanas reales y comprometida con la vida democrática, aunque operando en registros distintos y complementarios.

En este sentido, aun sin autodenominarse pragmatista, Midgley encarna una versión particularmente incisiva de la idea de que la filosofía es necesaria no porque produzca resultados medibles, sino porque mantiene en funcionamiento los marcos conceptuales que hacen posible una vida humana inteligible. Como señalan De Cruz y De Smedt, la metáfora de la fontanería resume con precisión esta concepción: las ideas filosóficas, como las tuberías invisibles de una cultura, responden a necesidades básicas y requieren mantenimiento constante para evitar que el pensamiento colectivo se deteriore o se contamine.⁴⁴

44 Helen De Cruz, y Johan De Smedt, “Melioristic Genealogies and Indigenous Philosophies,” *The Philosophical Forum* 53, no. 4 (2022): 209–226. <https://doi.org/10.1111/phil.12327>.

Con esta concepción de la filosofía como clarificación moral y crítica de mitologías, se completa el tercer nivel del modelo de incidencia social propuesto. En la sección final, integraré estos tres niveles —el reconstructivo deweyano, el mediador kitcheriano y el clarificador midgleyano— para ofrecer una tipología más amplia de la utilidad de la filosofía en términos de productividad técnica, orientación práctica y necesidad vital.

5. Tres niveles, una misma exigencia: sobre la utilidad de la filosofía

Las tres perspectivas desarrolladas no deben entenderse como enfoques rivales ni como respuestas alternativas a la pregunta por la incidencia social de la filosofía. Más bien, pueden leerse como niveles complementarios de análisis de un mismo fenómeno: la necesidad de que la filosofía contribuya de manera significativa a la vida pública en contextos históricos específicos. Dewey, Kitcher y Midgley abordan esta exigencia desde registros distintos, pero convergen en una intuición central: la filosofía pierde su sentido cuando se desvincula de los problemas reales que estructuran la experiencia humana compartida.

Desde el nivel individual y comunitario, Dewey nos recuerda que la filosofía no comienza en la teoría sino en la experiencia vivida de tensiones, fricciones y conflictos que desafían nuestros hábitos de pensamiento. Todos somos filósofos potenciales en la medida en que nos enfrentamos a situaciones que no pueden resolverse mediante la aplicación mecánica de reglas heredadas. La reflexión filosófica surge precisamente cuando esas reglas dejan de funcionar y se vuelve necesario reconstruir experimentalmente nuestros marcos de comprensión para orientar la acción colectiva.

Sin embargo, estas experiencias nunca se dan en un vacío conceptual. Como insiste Midgley, nuestras formas de experimentar y problematizar el mundo están siempre mediadas por narrativas culturales, metáforas e imágenes que damos por sentadas.⁴⁵ No podemos enfrentar adecuadamente los problemas prácticos que nos aquejan si no clarificamos primero los términos en los que los formulamos. En este sentido, la crítica de mitologías no es un lujo teórico, sino una condición de posibilidad de cualquier reconstrucción reflexiva de la experiencia. La falta de claridad conceptual vuelve ciegos incluso los intentos más bien intencionados de reforma social.

A su vez, en sociedades caracterizadas por una especialización epistémica extrema, la reflexión individual y la clarificación cultural resultan insuficientes si no se articulan con estructuras institucionales adecuadas. Kitcher subraya que la mediación entre distintas formas de experticia —y entre el conocimiento experto y los valores democráticos— no puede dejarse al azar ni a la buena voluntad de los actores.⁴⁶ Requiere procedimientos, prácticas e instituciones diseñadas explícitamente para integrar saberes especializados en procesos de deliberación pública. La filosofía, en este nivel, no se limita a interpretar el mundo, sino que participa activamente en la gobernanza del conocimiento.

Estos tres niveles no operan de manera independiente, sino que se presuponen mutuamente. Sin clarificación conceptual, la reconstrucción democrática de la experiencia corre el riesgo de reproducir, sin advertirlo, los mismos supuestos problemáticos que pretende superar. Sin

45 Midgley, *The Myths We Live By*.

46 Kitcher, *Science, Truth, and Democracy*, 117-135.

procedimientos institucionales adecuados, la inteligencia pública ordinaria puede ser fácilmente manipulada por formas de experticia mal utilizadas o estratégicamente opacas. Y sin prácticas reflexivas arraigadas en la experiencia cotidiana de los ciudadanos, tanto la crítica conceptual como la mediación institucional quedan suspendidas en un plano abstracto, sin conexión con las vidas reales de las personas.

Desde esta perspectiva, la pregunta “¿para qué sirve la filosofía?” revela su ambigüedad. Hablar de utilidad puede significar cosas muy distintas, y buena parte de los malentendidos contemporáneos en torno a la filosofía provienen de no distinguir estos sentidos. Si por utilidad entendemos *productividad técnica* —la capacidad de generar soluciones prácticas específicas y directamente aplicables—, entonces la filosofía tiene, sin duda, una utilidad limitada. No diseña puentes, no produce vacunas ni optimiza algoritmos. Dewey, Kitcher y Midgley coincidirían en este diagnóstico, pero también en que esta no es la pregunta adecuada, pues la filosofía no pretende ofrecer soluciones directas a problemas de esta índole.

Un segundo sentido de utilidad remite a la *orientación práctica*: la capacidad de ayudar a pensar mejor sobre problemas complejos que enfrentan las comunidades humanas. En este registro, la utilidad de la filosofía es múltiple y difícilmente sustituible. Dewey nos ofrece herramientas para pensar la experiencia educativa y política de manera democrática; Kitcher proporciona marcos normativos para reflexionar sobre la gobernanza de la ciencia y la tecnología; Midgley nos permite identificar y evaluar críticamente los supuestos imaginativos que atraviesan nuestras políticas públicas y nuestras concepciones de la naturaleza humana.

Existe, sin embargo, un tercer sentido más radical, que apunta a la filosofía como una *necesidad vital*. Aquí, la

afirmación de Midgley resulta especialmente contundente: la filosofía no es un lujo cultural, sino una condición para vivir humanamente en sociedades complejas. Necesitamos reflexionar sobre nuestros conceptos fundamentales, nuestras metáforas dominantes y nuestros presupuestos morales para no quedar atrapados en formas de pensamiento que empobrecen nuestra vida individual y colectiva. Dewey formularía una tesis análoga desde el ángulo de la democracia: sin la capacidad de reconstruir experimentalmente nuestras prácticas sociales, quedamos condenados a la repetición acrítica de lo heredado. Kitcher, por su parte, advertiría que sin una filosofía capaz de mediar entre experticia y valores democráticos, la complejidad contemporánea nos expone a la manipulación tecnocrática y a la erosión de la deliberación pública.

Entendida de este modo, la utilidad de la filosofía no se mide por su rendimiento inmediato ni por su impacto cuantificable, sino por su contribución sostenida a la inteligibilidad de nuestras prácticas, a la orientación de nuestras decisiones colectivas y a la posibilidad misma de una vida democrática reflexiva. Es en esta intersección —entre experiencia, cultura e instituciones— donde la filosofía encuentra hoy su incidencia social más profunda.

6. Conclusiones

En este artículo he abordado la cuestión de la incidencia social de la filosofía a partir de un diagnóstico ampliamente compartido sobre su aislamiento académico y la exigencia creciente de una filosofía públicamente relevante. Tras reconstruir críticamente este debate —a partir de las inquietudes de Kitcher, Dennett y trabajos empíricos recientes sobre relevancia pública— he defendido que la pregunta por la utilidad de la filosofía no puede resolverse

mediante criterios unidimensionales, ni reducirse a una lógica de productividad técnica o impacto inmediato. En su lugar, he propuesto entender dicha incidencia desde una perspectiva pragmatista amplia, capaz de reconocer distintos modos legítimos en los que la filosofía contribuye a la vida pública.

Con ese objetivo, he desarrollado un modelo en tres niveles de incidencia social. En el nivel individual y comunitario, he reconstruido la concepción deweyana de la filosofía como crítica reconstructiva de la experiencia, vinculada a la democracia y al experimentalismo social. En el nivel institucional y epistémico, he analizado el pragmatismo naturalista de Philip Kitcher, destacando su concepción de la filosofía como mediación normativa entre ciencia, valores y deliberación democrática en contextos de alta especialización. Finalmente, en el nivel cultural y mitológico, he examinado la propuesta de Mary Midgley, entendiendo la filosofía como clarificación moral, crítica de mitologías y “fontanería conceptual”. En conjunto, el artículo ha mostrado que estos tres enfoques no son rivales, sino complementarios, y que permiten articular una concepción más rica, exigente y plural de la utilidad de la filosofía en las sociedades contemporáneas.

Referencias bibliográficas

Burroughs, Michael D. “How to Survive a Crisis: Reclaiming Philosophy as a Public Practice.” *Palgrave Communications* 4, no. 106 (2018): 1-5. <https://doi.org/10.1057/s41599-018-0163-z>.

Conix, Stijin, Oliver Lemeire, y Pei-Shan Chi. “The Public Relevance of Philosophy.” *Synthese* 200 (2022): 1-28. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03546-9>.

Daly, Siobhan. “Public and Private in an Era of Entrepreneurial Philanthropy: Exploring John Dewey’s *The Public and Its Problems* (1927/2016) to (Re)conceptualize Philanthropy as a Public.” *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 53, no. 5 (2024): 1282-1305. <https://doi.org/10.1177/08997640231214740>.

De Cruz, Helen, Johan De Smedt. “Melioristic Genealogies and Indigenous Philosophies.” *The Philosophical Forum* 53, no. 4 (2022): 209-226. <https://doi.org/10.1111/phil.12327>.

Dennett, Daniel. “Higher-Order Truths about Chmess.” *Topoi* 25 (2006): 39-41. <https://doi.org/10.1007/s11245-006-0005-2>.

Dewey, John. *The Public and Its Problems*. Henry Holt and Company, 1927.

Dewey, John. *Philosophy and Civilization*. Minton, Balch & Company, 1931.

Dewey, John. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. The Macmillan Company, 1916.

Faerna, Ángel M. “El concepto de “asertabilidad garantizada” en la lógica naturalista de Dewey: tres malentendidos.” *Teorema* 43, no. 1 (2024): 29-45. <https://doi.org/10.30827/teorema>.

Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007.

Garrison, Jim, Stefan Neubert, y Kersten Reich. *John Dewey’s Philosophy of Education: An Introduction and Recontextualization for Our Times*. Palgrave Macmillan, 2012. <https://doi.org/10.1057/9781137026187>.

Kago, Kevin, y Prabhu Venkataraman. "In Defense of Kitcher's Pragmatic Naturalism." *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 17, no. 2 (2025): 1-15. <https://doi.org/10.4000/15d8s>.

Keller, Evelyn F., y Philip Kitcher. *The Seasons Alter: How to Save Our Planet in Six Acts*. W. W. Norton & Company, 2017.

Kitcher, Philip. *What's the Use of Philosophy?* Oxford University Press, 2023.

Kitcher, Philip. "Social Progress." *Social Philosophy and Policy* 34, no. 2 (2017): 46-65. <https://doi.org/10.1017/S0265052517000206>. v

Kitcher, Philip. "Some Answers, Admissions, and Explanations." En *Philip Kitcher: Pragmatic Naturalism*, editado por Marie I. Kaiser y Ansgar Seide, 175-205. Berlin: De Gruyter, 2013.

Kitcher, Philip. *The Ethical Project*. Harvard University Press, 2011.

Kitcher, Philip. "Philosophy Inside Out." *Metaphilosophy* 42, no. 3 (2011): 248-260. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2011.01684.x>.

Kitcher, Philip. *Science, Truth, and Democracy*. Oxford University Press, 2001.

Kitcher, Philip. *The Lives to Come: The Genetic Revolution and Human Possibilities*. Simon & Schuster, 1996.

Lippert-Rasmussen, Kasper, Kimberley Brownlee, y David Coady, eds. *A Companion to Applied Philosophy*. Blackwell, 2016.

Lipscomb, Benjamin J. B. *The Women are Up to Something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*. Oxford University Press, 2021.

Mac Cumhaill, Clare y Rachael Wiseman. *Metaphysical Animals: How Four Women Brought Philosophy Back to Life*. Anchor, 2022.

McIntyre, Lee, Nancy McHugh, y Ian Olasov, eds. *A Companion to Public Philosophy*. Blackwell, 2025.

McIntyre, Lee. *On Disinformation: How to Fight for Truth and Protect Democracy*. The MIT Press, 2023.

Midgley, Mary. *What Is Philosophy For?* Bloomsbury Academic, 2018.

Midgley, Mary. *The Owl of Minerva: A Memoir*. Routledge, 2005.

Midgley, Mary. *The Myths We Live By*. Routledge, 2003.

Midgley, Mary. *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning*. Routledge, 1992.

Midgley, Mary. "Philosophical Plumbing." *Royal Institute of Philosophy Supplements* 33 (1992): 139-151. <https://doi.org/10.1017/S1358246100002319>.

Midgley, Mary. *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*. Methuen, 1985.

Midgley, Mary. *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. Harvester Press, 1978.

Pavlis, Dimitris, & John Gkiosos. "John Dewey, From Philosophy of Pragmatism to Progressive Education." *Journal of Arts & Humanities* 6, no. 9 (2017): 23-30. <https://doi.org/10.18533/journal.v6i9.1257>.

Philippi, Cristian Larroulet. “Well-Ordered Science’s Basic Problem.” *Philosophy of Science* 87, no. 2 (2020): 365-375. <https://doi.org/10.1086/707539>.

Pereda, Carlos. “Latin American Philosophy: Some Vices.” *The Journal of Speculative Philosophy* 20, no. 3 (2006): 192-203. <https://doi.org/10.2307/25670617>.

Platts, Mark de B. *Moral Realities: An Essay in Philosophical Psychology*. Routledge, 1991.

Velleman, J. David. *Foundations for Moral Relativism*. Open Book Publishers, 2013.

Ye, Yan-Hong, & Yi-Huang Shih. “Development of John Dewey’s Educational Philosophy and its Implications for Children’s Education.” *Policy Futures in Education* 19, no. 8 (2021): 877-890. <https://doi.org/10.1177/1478210320987678>.