

Luis Arenas, “Para una metafísica del quizá: deliberación, imaginación y tolerancia en la teoría moral de Dewey”

**Resumen:** La tesis de que es posible establecer condiciones *objetivas* para la determinación de los estándares que hacen de la vida humana una vida buena, una vida deseable o una vida no fallida obligan al perfeccionismo moral a establecer criterios suprasubjetivos en que hacer descansar el carácter perfecto (y, por tanto, en algún sentido obligatorio) de esos bienes. El perfeccionismo se enfrenta por tanto a la necesidad de responder a preguntas tales como: ¿cuáles pueden ser las fuentes de tales bienes? ¿Debemos considerarlos invariables en cuanto que derivados de un concepto ahistórico de “naturaleza humana”? ¿Es posible evitar el peligro de hipostatización metafísica que se cierne sobre una idea de “naturaleza humana” entendida como patrón moral universal? El presente trabajo tratará de sugerir que el concepto deweyano de *human growth* o de *self-realization* puede aportar alguna clarificación en la elaboración de un programa para una moral perfeccionista —en términos no sólo individuales sino colectivos— que sortee tanto la Escila del relativismo como la Caribdis del absolutismo moral. Para ello se pondrá en juego las aproximaciones y diferencias que la filosofía moral de Dewey mantiene con algunos de los antecedentes evocados por los defensores contemporáneos del perfeccionismo moral (Aristóteles, Kant o Stuart Mill).

PARA UNA METAFÍSICA DEL QUIZÁ:  
DELIBERACIÓN, IMAGINACIÓN Y TOLERANCIA EN LA TEORÍA MORAL DE DEWEY<sup>1</sup>

Luis Arenas  
(luis.arenas@unizar.es)

Universidad de Zaragoza

“Experientia docet”. Con esa fórmula de Tácito<sup>2</sup> cabría resumir el espíritu último que caracteriza la ética pragmatista. Y también en la ética, como ocurre en el caso de su teoría del conocimiento, de su filosofía política o de su teoría del arte, las posiciones pragmatistas pueden ser deducidas, a mi modo de ver, de dos opciones generales de las que se extraen la mayoría de las actitudes ante los problemas filosóficos tradicionales.

Esas dos opciones son, por un lado, su compromiso con el *naturalismo* y, por otro, su apuesta por una *ontología relacional*. Querría mostrar cómo estos dos rasgos de su filosofía determinan la actitud general de los pragmatistas ante los problemas clásicos a los que se enfrenta la filosofía moral y cómo desde ellos es posible abordar el papel que la prudencia ha de tener en el terreno de la ética así como sus afinidades o diferencias con los modelos prudenciales clásicos y modernos.

Y para ello tomaré pie básicamente en tres autores que, sin perjuicio de sus importantes diferencias, permiten reconstruir bajo un cierto aire de familia esa clara pero a veces poco distinta actitud filosófica que solemos etiquetar de “pragmatista”. Me refiero a los clásicos William James y John Dewey y a quien quizá constituye su heredero más conspicuo en la actualidad: Richard Rorty.

1. Como es bien sabido, el compromiso del pragmatismo con una actitud naturalista pasa por ver a los seres humanos, ante todo, bajo su condición de seres naturales, de organismos biológicos urgidos por las necesidades derivadas de su fragilidad, inseguridad y dependencia del entorno y embarcados, por tanto, en esa compleja tarea que consiste en garantizar la supervivencia y salvaguardar de la mejor manera posible un bienestar siempre precario. Como dirá gráficamente James, “el entorno nos mata pero al mismo tiempo nos sostiene”<sup>3</sup>. Ese delicado equilibrio da sentido a la totalidad de nuestras conductas. Los humanos son, como todo lo demás, productos de las leyes de la naturaleza, un producto ciertamente especial por su prodigiosa maleabilidad y capacidad de adaptación derivada básicamente de sus capacidades simbólicas y, muy en concreto, de su habilidad lingüística. Pero esa especial plasticidad no los hace trascender el dominio de lo natural. De tal modo que el naturalismo prohibirá que cualquiera de los rasgos, aptitudes o relaciones que los humanos mantengan entre sí y con el entorno puedan ser explicados invocando un dominio transempírico, transcendental o no-natural. Adaptando ligeramente el *dictum*

---

<sup>1</sup> El presente trabajo formó parte del proyecto de investigación «La prudencia y la ponderación como instrumentos para una educación en valores en la sociedad de la tecnología y la información: su importancia para la educación en la Comunidad de Madrid», subvencionado por la Consejería de Educación. Comunidad de Madrid.

<sup>2</sup> Tácito, C., *Anales*, V, 6.

<sup>3</sup> “The thing and its relations”, James, 1986 [1912], 96.

hegeliano cabría decir: “Todo lo real es natural; todo lo natural es real”. James dará el nombre de “humanismo” a su peculiar variante de esa actitud naturalista —también denominada por él “empirismo radical”—. Así define James esta actitud:

El servicio esencial del humanismo, tal y como yo veo la situación, es haber visto que aunque una parte de nuestra experiencia puede apoyarse sobre otra parte para hacer de ella lo que es en alguno de los diferentes aspectos en que puede ser considerada, la experiencia como un todo se contiene a sí misma [*is self-containing*] y no descansa sobre nada<sup>4</sup>.

En el terreno moral, la consecuencia inmediata de esta actitud naturalista será negar que los sujetos morales humanos sean, como Kant y Leibniz quisieran, “habitantes de dos mundos” antitéticos entre sí (el reino de la naturaleza frente al de la gracia; el mundo nouménico frente al fenoménico). Su único lugar es el lugar natural de los fenómenos naturales. Y si hay otros mundos, como dijera Paul Éluard, definitivamente están en este y deben ser inspeccionados con las herramientas que empleamos cuando queremos clarificarnos en cualquier otro terreno de la vida mundana: es decir, por medio de la experiencia y el método científico. Si existen cosas tales como “hechos morales” (y los pragmatistas no tendrían reservas a la hora de admitir esta posibilidad), tales hechos han de tener un estatuto ontológico del todo similar a los hechos naturales y no pueden suponerse pertenecientes a un orden cualitativamente distinto.

2. El segundo gran compromiso del pragmatismo que me gustaría rescatar pertenece al terreno de la ontología y pasa por invitarnos a sustituir el modelo clásico de la metafísica de la sustancia por una ontología relacional. De acuerdo con este desplazamiento, el ente no habrá de ser visto ya como algo dotado de una naturaleza intrínseca y permanente, de una “esencia” última cuya verdad fuera posible atrapar de una vez y para siempre. Más bien, la ontología que asume el pragmatismo (en particular en su versión deweyana) resulta de una curiosa mezcla entre el evolucionismo darwiniano y el dinamicismo que caracteriza a la filosofía hegeliana.

2.1. De acuerdo con la primera de estas deudas, el pragmatismo retoma del darwinismo dos ideas centrales que tendrán importantes consecuencias en el terreno moral.

La primera, obliga a romper con el “fijismo” que caracterizó a la ontología tradicional. Los géneros y las especies (ya sea en su versión platónica bajo la noción de *forma* o *idea* ya bajo el modelo aristotélico de la *sustancia segunda*) constituían el terreno de lo inmutable y, por tanto, aquel dominio sobre el que habría de versar la ciencia y el conocimiento para lograr hacer de él un saber universal y necesario. El pragmatismo asumirá las consecuencias de la teoría de la evolución de Darwin y negará que quepa otorgar una estabilidad última a los diferentes dominios de lo real. Nada estable hay en la realidad. La naturaleza está en perpetuo movimiento y, por tanto, no cabe establecer fines relacionados intrínsecamente con la “verdadera naturaleza de las cosas”. Rescatar un dominio inmutable, un orden de esencias o de valores sustraídos al

---

<sup>4</sup> “The essence of humanism”, James, 1986 [1912], 193. El naturalismo del empirismo radical de James queda sucintamente expuesto en una declaración como la siguiente: “Para ser radical el empirismo no debe admitir en sus construcciones ningún elemento que no se dé directamente a la experiencia, ni excluir de ellas ningún elemento que se dé a la experiencia directamente. Para tal filosofía, *las relaciones que conectan las experiencias deben ser ellas mismas relaciones dadas a la experiencia y cualquier tipo de relación que sea objeto de experiencia debe tenerse por “real” como cualquier otra cosa en el sistema*” (“World of pure experience”, James, 1986 [1912], 43).

cambio que caracteriza todo lo natural, resulta una aspiración tan quimérica como peligrosa, tan ingenua como indeseable.

En segundo lugar, el darwinismo insiste en contemplar a los individuos en su condición de “variable ligada” a un mundo-entorno o hábitat dentro del cual se desarrolla la existencia y que incluye tanto a la naturaleza física como el entorno social. El binomio individuo-mundo o —si queremos decirlo con Ortega— el par yo-circunstancia obliga a ver la conducta de los organismos orientada al logro de alguna suerte de ajuste o identidad sinalógica con el mundo circundante. Los hábitos generados por los organismos constituyen el elemento central de ese ajuste<sup>5</sup>. Y la moral, en tanto que disciplina básica de una teoría general de la conducta<sup>6</sup>, no puede dejar de ser vista sino como aquello que propicia que tal *ajuste inteligente* se dé y lo haga en la dirección que señalan nuestros deseos y necesidades<sup>7</sup>. Ese ajuste requiere por lo general una transformación del mundo-entorno y, por tanto, la orientación de nuestra acción de acuerdo con patrones que garanticen el éxito de nuestra conducta.

2.2. En relación con esto se halla igualmente otro rasgo que los pragmatistas comparten, en este caso, con Hegel. Se trata del empeño de ver los objetos como el resultado final y no el dato previo de una correlación dinámica entre los procesos de cambio en los que ese objeto se ve implicado. *El objeto no es algo anterior a la experiencia, sino que algo deviene objeto como resultado de la experiencia* y, por tanto, como resultado de la interacción con otros individuos y con los demás objetos. De acuerdo con la máxima pragmatista propuesta por Peirce, son propiedades del objeto todos aquellos efectos prácticos que el objeto tenga, haya tenido o pueda tener en el futuro<sup>8</sup>. Pero ese futuro está abierto a una consideración *in the long run* y abierta estará también, por tanto, la determinación última de las propiedades del objeto. Esos efectos prácticos no pueden disociarse de la situación concreta en que los objetos están insertos, ni de las relaciones que mantienen con las demás cosas y, por tanto, la consideración que ha de hacerse de ellos no es de carácter endógeno y exento sino extrínseco y relacional. El realista metafísico protestará diciendo que las propiedades del objeto son las que son —de nuevo: son intrínsecas— y que, al interaccionar con él, lo único que hacemos es *descubrirlas*, esto es, ampliar progresivamente nuestro conocimiento. Pero es este punto precisamente el que el pragmatista quiere denunciar. Ante nuevas y desconocidas situaciones, los objetos pueden presentar perfiles radicalmente inesperados y, por lo tanto, *nuevas propiedades* en un sentido enfático de la expresión; no propiedades desconocidas sino propiedades *hasta ahora inexistentes*, porque dependen justamente del nuevo contexto en el que el objeto se ve inserto. Pongamos un ejemplo. Pensemos por un momento en un objeto del mundo, por ejemplo, el retrato del papa Inocencio X de Velázquez. Cualesquiera que sean las propiedades que podamos atribuirle a tal objeto, hay algunas que en el momento en que se pintó el cuadro no tenía y que han ido incorporándose al mismo con el decurso del tiempo. Una de esas nuevas propiedades del cuadro es que ha supuesto una poderosa influencia para artistas posteriores, como por ejemplo para Francis Bacon, quien, como se sabe, llegó a realizar una muy personal versión del mismo. Pues bien, decir que, pese a todo, esa propiedad (digamos, la propiedad de influir en Bacon) ha sido desde siempre una propiedad de

---

<sup>5</sup> “Los hábitos adoptan la forma de la habituación o de un equilibrio general y persistente de las actividades orgánicas con un ambiente” (*Democracia y educación*, Dewey, 1995 [1916], 55).

<sup>6</sup> “Ethics”, Dewey, MW 2.20.

<sup>7</sup> *Naturaleza humana y conducta*, Dewey, 1982 [1922], 21.

<sup>8</sup> “Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra confección de sus efectos es el todo de nuestra concepción del objeto” (“Como esclarecer nuestras ideas”, Peirce, 1988 [1878], 210).

nuestro objeto, antes incluso de que Bacon viniera al mundo, sería rehabilitar un platonismo exacerbado muy semejante, por cierto, al recurso leibniziano de dotar de cierta realidad a los *possibilia* situados en la región del entendimiento divino. Sería, en definitiva, tan absurdo como afirmar que el retrato de Inocencio X ha existido desde siempre, incluso desde antes que el propio Velázquez lo pintara. La propiedad “capacidad de influir en Bacon” es manifiestamente una *propiedad relacional* que, por tanto, exige de la existencia de los dos términos de la relación y no se da en ausencia de alguno de ellos. Pero obsérvese que ello no empece un ápice el realismo de dicha propiedad: es manifiestamente real que el Inocencio X de Velázquez ha influido en Bacon.

3. Mi impresión es que esas dos ideas básicas (naturalismo y ontología relacional) son la clave para entender la aproximación pragmatista a la moral y, por tanto, para entender las consideraciones que los pragmatistas puedan hacernos en torno a la noción de prudencia.

La actitud naturalista en el terreno moral impedirá, por ejemplo, ver las obligaciones morales como exigencias pertenecientes a un orden diferente que el que suponen el resto de nuestras obligaciones naturales. Distinciones tan tajantes como las que la filosofía ha desarrollado entre el *ser* y *deber ser*, entre un mundo de leyes naturales y un mundo de leyes morales o entre hechos y valores, deben flexibilizarse y dejar de ser considerados conceptos antitéticos opuestos. Al contrario: es necesario establecer la transición entre ellos y mostrar las mediaciones que nos permiten alcanzar los unos *a través y por mediación* de los otros: se trata de descubrir las relaciones que vinculan las leyes naturales a las morales, los hechos a los valores, el reino del ser al horizonte del deber.

Los pragmatistas encaran el análisis de la moral del mismo modo que encaran la solución de cualquier otro conflicto que amenaza a los humanos: como un *problema* que es menester solucionar *de forma inteligente*. Los conflictos morales no involucran una especificidad filosófica que los hagan cualitativamente diferentes del resto de problemas que atosigan a los hombres en su convivencia cotidiana y en su lucha por la supervivencia. Los seres humanos tenemos la obligación de procurarnos alimento y cobijo si queremos sobrevivir y llevar adelante nuestra vida y la de las personas más próximas a nosotros de la mejor manera posible. Esta supervivencia y bienestar a largo plazo es la *ultima ratio* que también está detrás de los deberes morales que sentimos hacia los demás. El conocimiento de tales normas no resulta de una especial intuición de carácter intelectual o de una oscura facultad exclusivamente concedida a los humanos sino que tiene más que ver con la contrastación que esas normas han recibido a lo largo de un considerable número de casos en los que su aplicación ha resultado beneficiosa para los propósitos que se perseguían.

Y como ocurre en la resolución de cualquier problema de la vida cotidiana o de la práctica científica, está mejor preparado para dar con una solución razonablemente inteligente aquel que se enfrenta a los problemas pertrechado con una dilatada experiencia y una amplia capacidad de análisis de la complejidad de las conexiones que vinculan los hechos entre sí. Esos dos elementos, la experiencia y el conocimiento de la trama de lo real, constituyen aspectos claves para una consideración de la moral pragmatista.

La experiencia es, a este respecto, la idea central que preside *también* la filosofía práctica de Dewey. En cualquier dominio humano (ya sea el conocimiento científico, la construcción de una sociedad justa o la educación de las generaciones más jóvenes) la experiencia es básicamente un tipo de acción. Bajo el término de “experiencia” Dewey

no incluye meramente las sensaciones que la filosofía empirista asumía como punto de partida del conocimiento. Reducir la experiencia a la capacidad de recibir sensaciones es forjarse un concepto erróneo, por pasivo, de la experiencia. Esa experiencia consiste básicamente en la *capacidad de acción inteligente*. A ese respecto, Dewey nos ofrece una sucinta explicación de lo que entiende por experiencia:

El organismo actúa sobre las cosas que lo rodean, valiéndose de su propia estructura, simple o compleja. En consecuencia, los cambios que produce en ese medio circundante reaccionan a su vez sobre el organismo y sus actividades. El ser viviente padece, sufre, las consecuencias de su propio obrar. Esta íntima conexión entre el obrar y el sufrir o padecer es lo que llamamos experiencia<sup>9</sup>.

No es experiencia, pues, el mero *input* sensorial; tampoco es experiencia lo que simplemente (nos) acontece si lo ocurrido no puede ser conectado con una actividad anterior o posterior del organismo:

Aprender de la experiencia es establecer una conexión hacia atrás y hacia adelante entre lo que nosotros hacemos a las cosas y lo que gozamos o sufrimos de las cosas como consecuencia. En tales condiciones, el hacer se convierte en un ensayar, un experimento con el mundo para averiguar cómo es; y el sufrir se convierte en instrucción, en el descubrimiento de las conexiones de las cosas<sup>10</sup>.

De acuerdo con esta aproximación al concepto de experiencia, podemos ver ahora la moral sólo como un caso particular de la aplicación del método científico a la resolución de problemas prácticos. Dewey resume ese método general del proceder científico en varias de sus obras. Según Dewey nos encontramos con un proceder que involucra en todos los casos seis pasos diferentes: 1) La constatación de una situación indeterminada en la experiencia que rompe la inercia con que discurre la vida del organismo y plantea una duda; 2) el reconocimiento de un problema al que la investigación podría dar solución; 3) la invención de hipótesis que pudieran resultar soluciones viables al problema previamente detectado; 4) una detenida y cuidadosa deliberación razonada con respecto al significado que esas eventuales soluciones pudieran tener en relación con el problema planteado y con el resto de nuestras convicciones; 5) la aplicación de los resultados de esa deliberación a los hechos de la situación analizada y, finalmente, 6) la aceptación de la explicación científica o de sentido común que sea capaz de reducir provisionalmente la indeterminación que planteó en un principio la situación de la que partimos<sup>11</sup>.

La aplicación de esas ideas al terreno moral permitirá mostrar cómo la opción de elegir entre valores diferentes no ha de fiarse a la decisión gratuita y en último término irracional de los sujetos, sino a la deliberación basada en la experiencia compartida. Esta es una idea común al tratamiento pragmatista de las cuestiones morales desde su origen. Es la misma idea que James planteaba ya en su temprano trabajo “The Moral Philosopher and the Moral Life”: “La cuestión referida a cuál de dos ideales en conflicto puede producir en la actualidad un universo mejor, no puede ser resuelta sino por la experiencia de los demás hombres”<sup>12</sup>. En la moral, como en la ciencia, se trata básicamente de adquirir control práctico, es decir, de *controlar las consecuencias de las*

---

<sup>9</sup> *La reconstrucción de la filosofía*, Dewey, 1970 [1920], 152.

<sup>10</sup> *Democracia y educación*, Dewey, 1995 [1916], 125.

<sup>11</sup> *How we think*, Dewey, 1933, 72 ss. Cf. también *Logic: The Theory of Inquiry*, Dewey, 1995.

<sup>12</sup> “Los moralistas y la vida moral”, James, 1922 [1897], 198.

*acciones humanas*<sup>13</sup>. En ese contexto reaparece en Dewey la idea de *deliberación moral* como un momento decisivo de la conducta moral:

Una situación moral es aquella en que se exige el juicio y la elección como antecedentes para la acción. El sentido práctico de la situación —es decir, la acción que se precisa para satisfacerlo— no es evidente por sí mismo. Es preciso buscarlo. Existen deseos en pugna y bienes aparentes que constituyen un dilema. Lo que necesitamos es descubrir el curso verdadero de la acción, el bien verdadero. Es preciso, por consiguiente, llevar a cabo una investigación: observar la conformación detallada de la situación; el análisis de sus distintos factores; la aclaración de lo que es oscuro; la separación de los rasgos más vivaces e insistentes; el rastreo de las consecuencias de los distintos modos de acción que se nos sugieren; considerar la decisión a que hemos llegado como hipotética y de tanteo hasta tanto hayamos tenido en cuenta las consecuencias previstas o supuestas que nos llevaron a su adopción para ver el saldo que presentan con las consecuencias reales. Esa investigación es inteligencia<sup>14</sup>.

Es importante detenerse a aclarar la noción de deliberación manejada por Dewey, porque además de ser uno de los conceptos centrales de su teoría moral, en ella encontraremos valiosas guías para comprender lo que comparte y lo que separa a esa *racionalidad deliberativa* del concepto de *phrónesis* de raigambre aristotélica.

Ciertamente, de las dos grandes tradiciones que dominan la filosofía moral occidental, la que arranca de Aristóteles y la que proviene de Kant, el espíritu de los pragmatistas siempre se sintió más próximo al Estagirita que al de Königsberg. Sin perjuicio de las influencias que Kant pudiera haber dejado en Peirce<sup>15</sup>, el empirismo de Aristóteles siempre fue visto con ojos más amables que los que los pragmatistas tuvieron para la tradición racionalista e idealista que arranca en Platón y lleva hasta Descartes y Kant<sup>16</sup>. Pero es quizá en el terreno de la filosofía moral donde esas afinidades se perciben con mayor claridad. La teoría moral que Dewey desarrolla, por ejemplo, en *Naturaleza humana y conducta* abunda en ideas que recuerdan las expuestas en la *Ética Nicomaquea*<sup>17</sup>. Quizá pueda servir de ayuda establecer una comparación crítica entre el planteamiento de Aristóteles y el de Dewey en orden a subrayar tanto lo que ambos autores comparten como aquello que los separa.

Un primer elemento común a la moral aristotélica y al experimentalismo de Dewey es su condición de ser una ética centrada en los intereses, anhelos y necesidades específicamente humanos y, por tanto, de ser una ética *antropocentrada*. El pragmatismo recupera las raíces paganas del Estagirita frente a una moral dominante de raíz judeo-cristiana (“teocentrada”), pero también frente al intento kantiano de secularizar la moral ilustrada. A juicio de los pragmatistas, y a pesar de su propuesta de una ética autónoma, Kant no logró llevar adelante de un modo satisfactorio la

---

<sup>13</sup> Dewey en el terreno moral caracteriza ese control práctico como “el conocimiento de los medios por los que el individuo y la conducta colectiva podrían modificarse en las direcciones adecuadas” (“The evolutionary method as applied to morality”, Dewey, 1902, MW 2.20).

<sup>14</sup> *La reconstrucción de la filosofía*, Dewey, 1970 [1920], 227-8 (Traducción modificada).

<sup>15</sup> He tratado señalar algunos rasgos de esa influencia en mi trabajo “El mundo como voluntad de representación. (Apuntes sobre la herencia kantiana en el pragmatismo)”, en Arenas *et al.* 2001, 19-38.

<sup>16</sup> Hasta el punto que según propia confesión, Peirce llegaría a considerar su filosofía como una variante del aristotelismo (cf. Peirce, CP 5.77).

<sup>17</sup> Entre ellas, por ejemplo, la importancia del concepto de *hábito* en la configuración del carácter, la insistencia en la noción de virtud como catalizador de la vida moral de los individuos, el peso del bienestar humano en sentido amplio (y no solo el placer) a la hora de determinar las obligaciones morales, la importancia de la comunidad moral como soporte y aliento del desarrollo moral del individuo, la continuidad de la ética y la política, etcétera.

secularización de la razón práctica. En el mismo origen supranatural de la ley moral se deja ver el último hálito de su huella divina. La tradición intelectualista de Platón a Kant sería una ética “raciocentrada”, preocupada más por servir a las exigencias de la razón, esa misteriosa y venerable facultad que nos emparenta con lo sobrenatural, que por satisfacer las condiciones que nos permiten llevar una vida mejor.

Frente a ello, no se trata de que Dewey o Aristóteles nieguen legitimidad a la razón en el terreno moral, al modo como harán otras posiciones como el irracionalismo, el emotivismo o el voluntarismo moral. Muy al contrario, en el caso de Dewey, como se ha sugerido ya, toda su teoría moral radica en aplicar la racionalidad típica que caracteriza el proceder de la investigación científica al servicio de la investigación de lo correcto o lo valioso. La diferencia del racionalismo pragmatista o aristotélico con respecto al racionalismo moral kantiano reside en la interpretación que se hace de esa racionalidad. En la filosofía de Dewey o de Aristóteles, la razón es una capacidad que ha de ponerse al servicio de una vida mejor para los hombres. En la filosofía de Kant, sin embargo, la racionalidad pura a la que apelan los deberes garantizados por el imperativo categórico constituye un fin en sí mismo. La pregunta: “Y bien, ¿por qué habríamos de ser racionales?” carecería de respuesta para la ética kantiana. Esa misma pregunta tendría una muy precisa respuesta en boca de Dewey o Aristóteles: “Necesitamos ser racionales para poder llevar una vida mejor”. La razón, como la salud, la justicia o la verdad “pertenecen al adverbio [...] son modificadoras del obrar en los casos especiales”<sup>18</sup>. Kant, sin embargo, hace de la razón un sustantivo abstracto.

En la idea de deliberación racional en torno a esa “vida mejor” resuenan ideas centrales de la aproximación aristotélica a la prudencia. También para Aristóteles, recuérdese, la deliberación (*boúleusis*) “es una especie de investigación”<sup>19</sup> y la prudencia (*phrónesis*) “un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”<sup>20</sup>. Asimismo, la noción de “bienestar” que Dewey maneja comparte elementos muy próximos con el concepto aristotélico de *eudaimonía*. Mucho se ha discutido sobre lo inadecuado de traducir la palabra *eudaimonía* por el vocablo “felicidad”. Y es cierto que con esa traducción la ética aristotélica se emparenta más de lo justo con la tradición utilitarista. En Aristóteles la felicidad incorpora, ciertamente, el disfrute de los placeres, en tanto que los placeres constituyen un cierto tipo de bienes, pero una vida verdaderamente feliz ha de incluir además una cierta prosperidad, salud y bienes exteriores, así como el cultivo de las virtudes morales e intelectuales y una cierta interacción social compleja bajo la forma de la amistad y de la participación en los asuntos de la ciudad. Mientras que la noción de felicidad que maneja el utilitarista pareciera algo *hacia lo que tiende* la conducta y, por tanto, aquello de lo que actualmente se carece, la *eudaimonía* no es algo *exterior* a la conducta (su fin o meta), sino un tipo especial *de* conducta. Como es sabido, la noción de *eudaimonía* en Aristóteles alude a una suerte de plenitud vital, compleja y rica, muy alejada de la a veces grosera identificación con los placeres sensibles que algunos de los primeros utilitaristas sugirieron bajo su idea de felicidad. El concepto de *eudaimonía* en Aristóteles no remite a un *estado* del individuo sino a la satisfacción que acompaña el desarrollo de cierta actividad humana. “La felicidad —dice Aristóteles— es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud”<sup>21</sup>.

Del mismo modo, el concepto deweyano de *human growth* o de *self-realization* es quizá la idea que en la filosofía moral contemporánea mejor viene a recoger el

---

<sup>18</sup> *La reconstrucción de la filosofía*, Dewey, 1970 [1920], 230.

<sup>19</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1142 b 1.

<sup>20</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1140 b 3-5.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1199 b 27.



espíritu que hay detrás de la noción aristotélica de *eudaimonía*. Bajo esa idea de crecimiento humano, Dewey trata de incorporar de un modo no reductivo el desarrollo de todas las potencialidades y capacidades humanas, el fomento de las condiciones que dan a los hombres y mujeres el dominio de sus propias facultades. La vida se define por ser ante todo actividad y el objetivo final del crecimiento humano, el bienestar, no es algo distinto de esa actividad sino una *cualidad especial* asociada a la misma, a saber, la capacidad de llevar adelante una experiencia más variada, rica y compleja al tiempo que más sintética e integradora.

Eso es, precisamente, lo que Dewey entiende por “educación”: una reorganización constante y cada vez más integradora la experiencia. Una educación entendida como un proceso que, obvio es decirlo, carece de límites temporales en la vida de los individuos y no puede quedar reducido a su forma institucionalizada en la escuela o la universidad. La educación es definida como “la reconstrucción o reorganización de la experiencia que da sentido a la experiencia y que aumenta la capacidad para dirigir el curso de la experiencia subsiguiente”<sup>22</sup>. Eso supone ver el crecimiento humano como un proceso de descubrimiento progresivo e incesante de las conexiones que vinculan entre sí a los diferentes objetos y personas y de la interrelación y continuidad existente entre las actividades a las que estamos dedicados. La consecuencia de ese interminable proceso de formación es la ganancia de autodominio que ese conocimiento depara al individuo. Aristóteles cifraba en la “contemplación” la actividad más adecuada para alcanzar ese equilibrio integrador y pleno que llamamos *eudaimonía*. Mi impresión es que la noción de crecimiento humano en Dewey —la capacidad de hacer más amplia, variada y compleja la experiencia del ser humano y que pese a todo esa complejidad no haga perder la armonía entre las partes que la integran— es un modo de traducir en términos no metafísicos la inclinación de Aristóteles por la actividad contemplativa, esa actividad que para Aristóteles —como para Dewey la educación<sup>23</sup>— constituía un fin en sí mismo.

De acuerdo con lo dicho hasta ahora, es fácil comprender lo erróneo que puede ser desde la perspectiva de Aristóteles o Dewey ver la deliberación en el terreno moral como un simple proceso de cálculo maximizador del interés personal. La deliberación, como la *phronesis* aristotélica, está al servicio de ese enriquecimiento de la experiencia que es en el fondo la vida buena. Un enriquecimiento que, sin embargo, no admite recetas universales. Reducir la deliberación a mero cálculo es lo que a juicio de Dewey hace del utilitarismo una filosofía moral demasiado estrecha y parcial. La ética utilitarista, tanto en la versión del utilitarismo del acto como en la del utilitarismo de la regla, justifica las obligaciones morales en el hecho de estar fundadas en un cálculo moral que debe maximizar el placer o la felicidad de todos los seres vivos implicados en la decisión. La intuición básica que vincula nuestras obligaciones morales con el bienestar de los individuos es básicamente acertada y los pragmatistas así se encargarán de subrayarlo con frecuencia. Sin embargo, el utilitarista manifiesta una visión unilateral cuando toma la maximización de la felicidad como único fin, fijo e indiscutido, y asume como dado de una vez para siempre el origen y la naturaleza de esa idea de felicidad. Para el utilitarista, la deliberación moral deviene puro cálculo, pues el fin final de la deliberación —la obtención de la mayor cantidad de placer del mayor número— está ya dado de antemano y no puede ser él mismo objeto de elección racional. Con respecto a tal fin no

---

<sup>22</sup> *Democracia y educación*, Dewey, 1995 [1916], 74.

<sup>23</sup> “Puesto que el crecimiento es la característica de la vida, la educación constituye una misma cosa con el crecimiento; no tiene un fin más allá de ella misma” (*Democracia y educación*, Dewey, 1995 [1916], 55).

cabe sino plegarse a él y descubrir los itinerarios que nos permiten alcanzarlo del modo más directo o menos costoso.

Frente a ello, Aristóteles y los pragmatistas estarían de acuerdo en que la deliberación debe extenderse también a la elección de los fines últimos. “La buena deliberación —decía Aristóteles— es rectitud de la deliberación que alcanza un bien”<sup>24</sup>. Si la prudencia en Aristóteles no es mero cálculo de intereses es, entre otras razones, porque no cualquier fin que el ser humano pueda plantearse se ha de admitir como un bien. Reducir la deliberación moral a un balance de ganancias y pérdidas sería comprender la racionalidad de la deliberación según un modelo parecido a lo que en otras tradiciones filosóficas se ha denominado un “uso instrumental de la razón”. Dewey no duda en reconocer como útil y necesario ese proceso *meramente técnico* de gestión racional de recursos y energías en el logro y la adquisición de una meta. Sin embargo, considerará que agotar ahí el potencial de la razón es hacer un uso parcial y empobrecedor de la razón humana<sup>25</sup>. En una distinción que recuerda la oposición de Horkheimer entre *racionalidad subjetiva* (orientada a la consecución de los medios más eficaces en orden a alcanzar un fin) y *racionalidad objetiva* (orientada a determinar qué fines habrían de ser perseguidos)<sup>26</sup> o a la distinción weberiana entre una *racionalidad formal* (expresable en relaciones sujetas a número y cálculo) y *racionalidad material* (la que plantea “exigencias éticas, políticas, utilitarias, hedonistas, estamentales, igualitarias o de cualquiera otra clase”<sup>27</sup>), Dewey distingue entre lo que denomina un “uso amplio” frente a un “uso estrecho” de la razón.

La razón en su uso estrecho “tiene a la vista un fin fijo y sólo delibera acerca de los medios para alcanzarlo; el [uso amplio de la razón] considera el fin objeto de la deliberación como tentativo, y no sólo permite sino que favorece la visualización de las consecuencias que podían transformarlo y crear un nuevo propósito o plan”<sup>28</sup>. Para Dewey, la decisión que orienta los fines de la acción humana no ha de estar sostenida en una decisión final de carácter ella misma irracional, al modo como lo está para Weber la opción que nos hace inclinarnos por ciertos valores últimos. Es posible y necesario abrir un proceso deliberativo *racional* no ya en torno a los medios más eficaces para alcanzar un fin, sino incluso en torno a los propios fines. En esa discusión en torno a los fines es donde la racionalidad moral muestra su verdadero alcance e importancia.

La racionalidad estrecha o instrumental sería la única posible en el caso de que los fines últimos de la conducta estuvieran dados de una vez y para siempre. Pero Dewey insistirá en que abrazar lo que denomina “la unicidad del fin moral” —a saber, la existencia de un fin último como guía de nuestra conducta moral ya sea el placer, el deber o la satisfacción de la “verdadera naturaleza o función” del ser humano— supone un residuo de la concepción teleológica de la naturaleza que la visión científica del mundo ha venido a desterrar como mito o superstición<sup>29</sup>. “Los fines —dice Dewey—

---

<sup>24</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1142 b 23.

<sup>25</sup> Y supone, al mismo tiempo, faltar al compromiso empirista del pragmatismo al falsear la experiencia moral. Dewey, en efecto, se encarga de mostrar hasta qué punto es parcial la explicación (primero utilitarista, hoy extendida a la teoría de la acción racional) de tratar de explicar la conducta humana por medio de una pura y simple maximización del interés egoísta: “El intento de asemejar otras actividades al modelo de la económica (definida como una búsqueda calculada de ganancias) invierte la situación de los hechos. El ‘hombre económico’, definido como una persona dedicada a la búsqueda inteligente o calculada de ganancias, es moralmente objetable, porque el concepto de tal ser falsifica empíricamente hechos empíricos” (*Naturaleza humana y conducta*, Dewey, 1982 [1922], 204).

<sup>26</sup> Cf. *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer, 2002 [1947].

<sup>27</sup> *Economía y sociedad*, Weber, 1983 [1922], 64.

<sup>28</sup> *Naturaleza humana y conducta*, Dewey, 1982 [1922], 199-200.

<sup>29</sup> Cf. *Naturaleza humana y conducta*, Dewey, 1982 [1922], 207.

son literalmente infinitos, surgen sin cesar a medida que nuevas actividades ocasionan nuevas consecuencias. Decir ‘fines infinitos’ es una forma de expresar que no hay fines, esto es, finalidades fijas y encerradas en sí”<sup>30</sup>.

La actividad humana siempre puede promover nuevas metas para nuestra conducta, fines que sean cada vez más inclusivos y compatibles con los proyectos personales del mayor número de personas. En eso cifraba James la superioridad moral de unos ideales morales frente a otros<sup>31</sup>. Rorty reactualizará este ideal moral pragmatista entendiendo el concepto de justicia como una forma de “lealtad ampliada” a una comunidad moral cada vez más inclusiva<sup>32</sup>. En uno y otro caso, se trata, por decirlo ahora con Dewey, de anticipar cursos de acción alternativos que permitan reintegrar y armonizar las diferentes tendencias que pugnan por imponerse en el interior del individuo, así como las que enfrentan a los diferentes individuos que forman el todo social. La deliberación moral inicia una investigación que obligará a los sujetos deliberantes a proponer, a modo de hipótesis empíricas, cursos de acción capaces de atender de un modo amplio e imparcial las demandas de un número cada vez mayor de individuos implicados en la acción. En ese sentido, la deliberación persigue lo que Dewey acostumbra a denominar una “satisfacción inclusiva”<sup>33</sup>.

Que esa idea de satisfacción no apunta en la dirección del egoísmo moral lo muestra mejor que cualquier otra cosa el hecho de que, entre las soluciones posibles a un problema moral, la mejor pueda consistir en *la modificación de los deseos propios*. A ese respecto, Dewey criticará una idea característica de ciertas teorías morales que interpretan al yo bajo la idea de un esquema fijo, cerrado y ya completamente constituido, de modo tal que la idea de la realización de ese yo consiste básicamente en satisfacer las exigencias que plantea tal esquema previo<sup>34</sup>. Frente a ello Dewey entiende bajo la idea del yo “siempre una actividad *específica* concreta”; y, por tanto, enfatiza “la noción de yo práctico o en obra [*working or practical self*] frente a la idea de un yo fijo o presupuesto”<sup>35</sup>. Según esto, en el ámbito de los deseos Dewey distinguirá entre preferencias y elecciones: las primeras son espontáneas; las segundas son el resultado de una deliberación consciente. Las preferencias constituyen lo que con Dennett y Frankfurt<sup>36</sup> podríamos denominar *voliciones de primer orden*: deseos que se le imponen de modo inmediato al sujeto. Las elecciones son, más bien, *voliciones de segundo orden*, a saber, deseos que en cierto instante el individuo no tiene pero *que desearía tener en el futuro*. En ese sentido, al final de la deliberación moral puede resultar que la solución a la situación compleja que ha generado cierto conflicto moral concreto consista en una suerte de *trabajo sobre el sí mismo* en la dirección de un cambio de las preferencias que previamente habían sido asumidas como datos de partida del problema. La relación del yo

---

<sup>30</sup> *Naturaleza humana y conducta*, Dewey, 1982 [1922], 214.

<sup>31</sup> “En la escala de los bienes habrá que atribuir el grado más elevado a los ideales que *triumfen al precio del menor sacrificio* o cuya destrucción entrañe la destrucción del más pequeño número posible de otros ideales. [...] El curso de la historia no es otra que el desarrollo de luchas entre sucesivas generaciones por hallar un orden cada vez más comprensivo. El modo de llegar a una armonía sería encontrar un medio de realizar los propios ideales satisfaciendo, además las aspiraciones del prójimo” (“Los moralistas y la vida moral”, James, 1922 [1897], 195).

<sup>32</sup> La tarea moral, dice Rorty, consiste en “una cuestión de ampliación de nuestra comunidad moral, de ir incorporando más y más gente de distinto tipo en el uso que hacemos del término ‘nosotros’. Desde este punto de vista el progreso moral no es tanto una cuestión de desarrollar una mayor obediencia a la ley, cuanto una cuestión de desarrollar una simpatía cada vez más amplia” (*Pragmatismo, una versión*, Rorty, 2000, 17-18. Cf. también “La justicia como una lealtad más amplia”, *ibid.* pp. 225 ss.

<sup>33</sup> *Ethics*, Dewey y Tufts, 1932, LW 7.285.

<sup>34</sup> Cf. “Self-realization as the moral ideal”, Dewey, 1893, EW 4.43.

<sup>35</sup> “Self-realization as the moral ideal”, Dewey, 1893, Dewey, EW 4.44.

<sup>36</sup> Cf. “Condiciones de la cualidad de la persona”, Dennett, 1989, 33 ss.

con sus preferencias no ha de verse, pues, como una relación fija y dada de una vez para siempre. El yo *siempre* es algo determinado pero esa determinación *nunca* es completa. El individuo se halla en un interminable proceso de configuración y reconfiguración de sus hábitos, preferencias y valores. Y en cada acción el individuo *elige* al tiempo que *se elige*; se decide por un curso de acción pero también se decide a ser un cierto tipo de persona: “Lo que verdaderamente está en juego en cualquier deliberación seria no es una diferencia en cantidad, sino en la clase de persona en que se va uno a convertir, qué especie de ser está en formación y qué clase de mundo se está haciendo”<sup>37</sup>.

En ese proceso creativo de deliberar y elegir se trata de entender la autorrealización del yo de un modo tal que el yo configurado por las diferentes elecciones sea capaz de hacer descansar sus intereses en bienes que puedan ser compartidos colectiva y no privadamente. Dicen Dewey y Tufts:

El tipo de yo que se forma por medio de una acción atenta a las relaciones con los demás será un yo más completo y más amplio que uno que se cultiva en total aislamiento o en oposición a los propósitos y las necesidades de los demás. Frente a él, sólo el tipo de yo que resulta de una generosa amplitud de intereses puede decirse que constituye un desarrollo y realización del yo, mientras que la otra forma de vida impide y detiene al yo [*selfhood*] aislándolo de las conexiones necesarias para su crecimiento. Pero hacer de la autorrealización un propósito consciente podría impedir y probablemente impediría una atención completa a aquellas mismas relaciones que producen un desarrollo más amplio del yo. [...] La felicidad final de un individuo reside en la supremacía de ciertos intereses en el desarrollo del carácter, a saber, intereses sinceros, duraderos y alerta a favor de aquellos objetos en los que todos pueden participar<sup>38</sup>.

Y es en esa investigación sobre los intereses que contribuirían a generar “satisfacciones de carácter inclusivo” donde la imaginación se revela —como dirá Dewey tomando prestada la expresión de Shelley— como “el principal instrumento del bien”<sup>39</sup>. En efecto, la imaginación y no la ley o el deber moral juega un papel central en la teoría moral de Dewey. Los enunciados morales del tipo “Deberías...” no pueden entenderse ya en clave de un ajuste reduplicativo de nuestra conducta con una realidad de un orden diferente al mundo natural (a saber, el orden moral, los deberes absolutos, el reino de lo ideal, ciertos valores universales, etc.). Los enunciados morales tienen el valor de ser una invitación a *ajustar nuestra experiencia mutua* de un modo acorde con la satisfacción y el bienestar más amplio posible, a buscar por medio de la deliberación cursos de acción posibles ante el atolladero de una situación problemática. No siempre esos cursos de acción han de limitarse a elegir entre los bienes ya disponibles. La “conciencia moral” (*conscientiousness*) tiene que ver no tanto con el conocimiento y la orientación de la conducta por medio de las normas que rigen en el seno de la comunidad social (lo que en términos de Kohlberg llamaríamos una moral propia del nivel convencional), sino más bien con ese proceso deliberativo que se ha hecho un hábito en el individuo y por el que el sujeto ya no limita el horizonte de su acción a la elección entre bienes conocidos o leyes dadas sino que es capaz de ampliarlo a la propuesta de nuevos bienes, valores y

---

<sup>37</sup> *Naturaleza humana y conducta*, Dewey, 1982 [1922], 201. La misma idea la encontramos de nuevo en la ética de 1932: “La elección mantiene una doble relación con el yo. Revela un yo que ya existe y conforma el yo futuro. [...] Al elegir este objeto mejor que aquel otro uno está eligiendo realmente qué tipo de persona o de yo va a ser. Superficialmente la deliberación que termina en una elección está interesada en sopesar valores o fines particulares. Pero por debajo de la superficie, es un proceso de descubrimiento de en qué tipo de ser quiere llegar a convertirse una persona” (*Ethics*, Dewey y Tufts, 1932, LW 7.287).

<sup>38</sup> *Ethics*, Dewey y Tufts, 1932, LW 7.302.

<sup>39</sup> *Art as experience*, Dewey, 1934, LW 10.350.

normas. En lo que constituye una descripción típica del desarrollo de una moral post-convencional, Dewey y Tufts escriben:

La persona con una verdadera conciencia moral no sólo usa una norma para realizar el juicio, sino que se siente comprometido con revisar y mejorar su norma. Se da cuenta de que el valor que reside en sus actos va más allá de lo ya aprendido y que, por tanto, debe haber algo inadecuado en cualquier norma que ha sido formulada de un modo definitivo. [La persona con una verdadera conciencia moral] está a la *expectativa* de un bien que aún no hemos alcanzado<sup>40</sup>.

En el plano moral, el énfasis pragmatista en el papel de la imaginación va de la mano, como se ha sugerido ya, de una crítica a la unicidad y trascendencia del bien, muy similar, por cierto, a las objeciones que Aristóteles plantea a la noción platónica de Bien en el primer libro de la *Ética nicomaquea*<sup>41</sup>. Sin embargo, las críticas de Dewey a la idea de un fin fijo y último de la conducta humana pronto alcanzarán también a Aristóteles. El pragmatismo no puede aceptar la idea de una naturaleza humana como la que Aristóteles sostiene: cerrada sobre sí misma y ahistórica; caracterizada por funciones y fines naturales dados de una vez y para siempre y que, por tanto, dibujan un plexo de virtudes sustraídas al cambio y al discurrir de la historia. Desde los presupuestos de la teoría de la evolución asumidos por el pragmatismo, la teleología incorporada en la antropología y en la moral aristotélica no tiene ya cabida. Los juicios fácticos sobre la naturaleza humana actual no pueden elevarse a juicios normativos. De entre las actividades humanas no hay una que pueda presentarse como la mejor, como la que cumple de un modo más excelso las funciones naturales que están incorporadas a nuestra naturaleza de hombres y mujeres.

Frente a una concepción de la naturaleza humana que encauza y limita los modos de vida posibles a los “verdaderos y buenos”, Dewey es un decidido defensor del pluralismo moral. Como Stuart Mill, se opone a aquellos que “creen que a la pregunta de cómo debe uno de vivir (como para cualquier otra pregunta) no puede haber más que una sola y verdadera respuesta”<sup>42</sup>. Desde ese pluralismo no sólo se deben aceptar sino que se han de promover nuevas formas de vida, re descripciones inclusivas de las relaciones humanas existentes; en definitiva, valores y fines diferentes de los hasta ahora conocidos. El antiesencialismo en epistemología va aquí de la mano de su correlato moral y político: un rechazo frontal del conservadurismo moral. Cada cambio, cada novedad es, antes que un peligro o una amenaza, una promesa de futura perfección humana.

La defensa irrenunciable a la libertad individual es la consecuencia inmediata de esa moral de aliento inequívocamente progresista. Una libertad no puramente formal sino objetiva y a la que, por tanto, es necesario allegar condiciones materiales para su efectivo cumplimiento<sup>43</sup>. Para Dewey es evidente que el bienestar de los seres humanos se dice, como el ser aristotélico, de muchas maneras. Por eso la tarea política de abrir

<sup>40</sup> *Ethics*, Dewey y Tufts, 1932, LW 7.273.

<sup>41</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1096 a 13 ss.

<sup>42</sup> “John Stuart Mill y los fines de la vida”, Berlin, 1984 [1959] 24.

<sup>43</sup> Algo que aleja considerablemente el liberalismo de Dewey del “credo oficial del liberalismo histórico” basado en el principio de no intervención social (estatal) en los asuntos de la economía, por ejemplo: “Gran parte de lo que se llama el “individualismo” de principios del siglo XIX tiene, en verdad, poco que ver con la naturaleza de los individuos. Se remonta hasta una metafísica que sostiene que la armonía entre el hombre y la naturaleza puede darse de hecho una vez que se hayan eliminado ciertas restricciones artificiales impuestas al ser humano; con lo que pasa por alto la necesidad de estudiar y reglamentar las condiciones industriales para que la libertad nominal pueda convertirse en realidad” (*Naturaleza humana y conducta*, Dewey, 1982 [1922], 277).

espacios para la materialización de ese bienestar no puede consistir tanto en señalar modos *concretos* de orientar la conducta (bajo la forma de instituciones, leyes o valores universalizables) cuanto en demoler las barreras que cierran el paso a formas de vida alternativas:

Fomentar las condiciones que ensanchan el horizonte de los demás y les den dominio de sus facultades para que puedan lograr su propia felicidad a su manera, es el verdadero camino de la acción “social”. De otra manera, el hombre libre elevará una plegaria para que se le deje en paz y se le libere, sobre todo, de los “reformadores” y de la gente “bondadosa”<sup>44</sup>.

El antiautoritarismo moral y político de Dewey comparte los presupuestos de una sociedad postmetafísica en la que ninguna institución o realidad ajena a los individuos (ni la iglesia, ni el partido, ni el estado, ni la naturaleza) puede erigirse ya en instancia de decisión última de la organización social. La promesa del logro de la “verdadera humanidad” nunca puede pasar por encima de la voluntad concreta de los hombres y mujeres actualmente existentes. El reformismo político de Dewey está, pues, muy lejos de esa visión groseramente errónea que ve el pragmatismo como una filosofía que sacraliza el *statu quo* existente y se pliega a las exigencias de la *Realpolitik*. Muy al contrario, como señala gráficamente Dewey, “el conocimiento de los hechos no entraña conformidad y aceptación, sino todo lo contrario; la percepción de las cosas tales como son no es más que una etapa en el proceso de hacerlas diferentes”<sup>45</sup>.

Las consecuencias de ese punto de vista *experimentalista* y *deliberativo* son, como se va viendo por lo dicho hasta ahora, muchas y muy importantes. De entrada, la distinción entre hechos y valores queda difuminada. Los valores dejan de ser un extraño reino de acabada pureza, accesible sólo por la intuición, al modo scheleriano. Pero también dejan de ser una simple expresión subjetiva de los intereses o emociones del sujeto, al modo del temprano emotivismo humeano. Frente a ello, los juicios de valor se convierten en *hipótesis empíricas* que aspiran tan sólo a anticipar las consecuencias derivadas de ciertos cursos de acción. Cualquier juicio de valor se convierte así en una exposición abreviada de las consecuencias deseables o indeseables que a medio y largo plazo supone la generalización de una determinada conducta. Dice Dewey:

Un cambio significativo que resultaría de llevar el método experimental desde la física al hombre se refiere al importe de las normas, principios, reglas. Al hacer esa transferencia, éstos, junto con todas las doctrinas y credos en torno a lo bueno y los bienes, se reconocerían como hipótesis. En vez de estar rígidamente fijados, se los trataría como instrumentos intelectuales que hay que poner a prueba y confirmar —y alterar— a través de las consecuencias producidas al actuar según ellos<sup>46</sup>.

Ese carácter hipotético de los juicios de valor ya puede dar idea de otra de las consecuencias inevitables derivadas de este punto de vista: “Todo juicio moral es experimental y está sujeto a revisión”<sup>47</sup>. El *falibilismo* será el precio a pagar por ese carácter hipotético, siempre tentativo y provisional, de nuestros juicios y principios morales. Una actitud pragmatista en la moral nos obliga a una continua revisión crítica que confirme o desmienta la verdad de las hipótesis establecidas por nuestros juicios de valor. El proceso de investigación no puede darse jamás por definitivamente concluido. Eso

---

<sup>44</sup> *Naturaleza humana y conducta*, Dewey, 1982 [1922], 268.

<sup>45</sup> *Naturaleza humana y conducta*, Dewey, 1982 [1922], 271.

<sup>46</sup> *The Quest for Certainty*, Dewey, 1929, LW, 4.221.

<sup>47</sup> *Naturaleza humana y conducta*, Dewey, 1982 [1922], 255.

significa que no hay espacio para la incondicionalidad en el terreno de la ética. Si Peirce había acabado con la certeza cartesiana como clave de la teoría del conocimiento (al fin y al cabo, una clase especial de incondicionalidad epistémica), Dewey y James, recogiendo ese legado, tampoco dejarán lugar para la certeza en el terreno de lo moral. La ética deberá acostumbrarse a vivir sin el cobijo de la certidumbre. Y del mismo modo que en el dominio del conocimiento empírico no puede darse por absolutamente verdadera ninguna representación de lo real, tampoco ningún valor, ningún dogma, ningún principio moral puede quedar sustraído de manera absoluta a una eventual revisión a la que la experiencia nos obligara en el futuro. En 1897 James era ya agudamente consciente de este hecho cuando escribía:

La ciencia ética es semejante a la física [...] lejos de poder reducirse a principios abstractos, debe sencillamente esperar el momento adecuado y hallarse dispuesta a revisar sus conclusiones de tiempo en tiempo<sup>48</sup>.

Ciertamente, al modo como sugería Quine que ocurre con ciertos juicios reputados de “analíticos”, los principios básicos que constituyen la base misma de nuestra vida moral (la denuncia del asesinato, la invitación a evitar el dolor innecesario, la especial obligación que nos vincula a los más próximos, el rechazo del engaño y la mentira, etc.) no serán modificados con facilidad: arrastran un crédito conseguido a través de una larga experiencia de generaciones y, por tanto, pertenecen al núcleo central de creencias y valores que un aparente desajuste momentáneo no será suficiente para poner en duda<sup>49</sup>. Pero es importante entender que detrás de los principios morales sólo hay una anticipación “encapsulada y abreviada” de las consecuencias de la acción y, por tanto, de la conexión existente entre la experiencia pasada, la conducta actual y la experiencia futura junto con el sufrimiento o el gozo que esa conducta nos anticipa. Las consecuencias deseadas generan mandatos morales; las no deseadas, prohibiciones. En ese sentido los principios son a la inteligencia lo que los hábitos a la conducta directa: no tanto una necesidad inexcusable, cuanto un *criterio general* para la dirección de la conducta. Pero siempre los mandatos y leyes morales tienen su explicación en relaciones que mantienen los organismos entre sí y no por referencia a ideales o fines independientes de esas realidades concretas existentes.

El origen del rechazo pragmatista de la incondicionalidad de los principios y valores morales tiene que ver precisamente con el “carácter relacional” de cualquier elemento de la realidad<sup>50</sup>. Frente al temor kantiano a que consideraciones de carácter empírico (el interés) pudieran contaminar la voluntad en su obrar racional puro práctico, los pragmatistas subrayan la continuidad indisoluble entre *razón práctica* y *experiencia*. Dado que la experiencia puede mostrarnos (y de hecho nos muestra continuamente)

---

<sup>48</sup> “Los moralistas y la vida moral”, James, 1922 [1897], 197.

<sup>49</sup> Por poner un ejemplo, antes de revisar la repulsa que nos provoca el asesinato desde un punto de vista moral, estaremos dispuestos a modificar muchas otras cosas: la descripción de los hechos, el equilibrio mental del agresor, la tipificación de la conducta, en el límite estaremos dispuestos incluso a revisar la condición de humana de la víctima. En ese sentido es un hecho notable de la vida moral de los seres humanos que ante el asesinato sea más fácil hallar quien esté dispuesto a deshumanizar a su víctima retirándole su condición humana que quien esté dispuesto a deshumanizarse a sí mismo reconociendo la legitimidad moral del asesinato. Eso sugiere Rafael Sánchez Ferlosio en su *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*: “Lo llaman *perro* o *rata* para anticiparle encima la figura con la que un día podrán matarlo a palos”.

<sup>50</sup> A este respecto dice Rorty: “Tradicionalmente se traza esta distinción [entre moralidad y prudencia] oponiendo obligaciones categóricas e incondicionales a obligaciones hipotéticas y condicionales. Obviamente, los pragmatistas pondrán en duda que haya nada incondicional, pues dudan que exista o pueda existir nada no relacional” (*Pragmatismo, una versión*, Rorty, 2000, 201).

*nuevas relaciones* entre los objetos, será un error reificar y absolutizar la validez de ciertos imperativos morales y comprometerse con su carácter incondicional cuando la experiencia de la que esos mandatos han obtenido su sentido y justificación puede cambiar como resultado de nuevas experiencias.

Lo mismo ocurre con el empeño de Kant de librarse de la naturaleza para abrazar la moral. Para los pragmatistas ese empeño resultará tan ridículo como peligroso. La oposición justicia y mundo en el viejo *adaggio* “Fiat iustitia, pereat mundus” si algo resulta ser, es un ejemplo palmario de imprudencia e irracionalidad. La oposición entre lo ideal y lo real es sólo un caso de ofuscación, derivada de creer que una negativa a aceptar la incondicionalidad del deber acarreará inevitablemente caos y relativismo moral. Pero no es así. En el terreno práctico el problema no estriba en separar razón del mundo sino incardinarla en él. Como dice Dewey, en el terreno moral:

Los hombres no se entregaban realmente al absurdo de luchar por liberarse de la conexión con la naturaleza y con los demás hombres. Luchaban por una mayor libertad en la sociedad. Querían mayor poder para iniciar cambios en el mundo de las cosas y de sus semejantes; mayor amplitud de movimientos y consiguientemente mayor libertad en las observaciones e ideas implicadas en el movimiento. No querían el aislamiento del mundo, sino una conexión más íntima con él<sup>51</sup>.

La ética pragmatista se construye, pues, sobre las mismas bases antidogmáticas sobre las que se edifica su teoría del conocimiento. Ya Peirce había descartado el método de la autoridad, el método *a priori* y el método de la tenacidad por ser formas deficientes y autoritarias de fijación de las creencias<sup>52</sup> frente al método científico. Lo mismo ocurrirá con las versiones más recientes del neopragmatismo. A ese respecto, resulta de sumo interés que cuando Rorty decida dar una versión global del pragmatismo, no dude en calificarlo como un “antiautoritarismo en epistemología y ética”. La reactualización que propone Rorty de la teoría moral de Dewey pasa ante todo por alejar a la ética de ese otro gran concepto que desde Platón y Kant ha estado vinculado a ella: la idea de un deber universal e incondicional. La del pragmatismo es “una ética sin obligaciones universales”. En el plano político esas ideas se transforman en una cerrada defensa de la democracia como forma de organizar la vida pública:

La democracia tiene muchos significados, pero sí tiene un significado moral, lo encontramos en que establece que la prueba suprema todas las instituciones políticas y de todos los dispositivos de la industria está en la contribución de cada una de ellas al desarrollo acabado de cada uno de los miembros de la sociedad<sup>53</sup>.

Y bien, ¿qué rendimientos podemos obtener de esta sucinta aproximación a la filosofía moral pragmatista? Podríamos reformular esa pregunta en otros términos más explícitos: ¿vale la pena hacerse pragmatista en ética? Especialmente para una reflexión que acepte los retos de un pensamiento postmetafísico son muchos los elementos que hacen de la teoría moral de Dewey un programa metaético digno de ser tomado en consideración. Frente a una tradición preocupada por centrar la reflexión ética en el hallazgo de las fuentes del deber moral y que asume que sólo conociendo los deberes que nos obligan podemos tener una guía segura de la integridad de nuestras acciones, Dewey nos propone una ética centrada más en promover el bienestar futuro que en hallar a los

---

<sup>51</sup> *Democracia y educación*, Dewey, 1995 [1916], 248.

<sup>52</sup> “La fijación de la creencia”, Peirce, 1988 [1877], 185 ss.

<sup>53</sup> *La reconstrucción de la filosofía*, Dewey, 1970 [1920], 250.



culpables de las insatisfacciones del presente, más interesada en ser fiel a las exigencias particulares de la situación concreta que en satisfacer la buena conciencia de haber respondido a ella de acuerdo con patrones universalizables. Una moral que es flexible sin ser relativista; que acepta el reto de gestionar la incertidumbre, pero lo hace con la convicción de que la renuncia a la certeza moral no supone abdicar del control racional de nuestro destino individual y colectivo; que descarta la detección de la culpa y la autoinspección de la conciencia como los ejes de la vida virtuosa; que vive la contingencia no como una pérdida del fundamento sino como una gozosa oportunidad de mejorar lo que hay.

Los fracasos en la moral humana —inevitables dada la fragilidad y limitación de nuestras capacidades— no provendrán de la elusión de la ley y del deber sino que se remontarán “a alguna debilidad de carácter, a alguna falta de simpatía, a algún prejuicio unilateral que nos lleva a realizar con descuido o con mala intención el juicio del caso concreto”. “Los rasgos distintivos morales —dice Dewey—, las virtudes o las excelencias éticas son una amplia simpatía, una aguda sensibilidad, la terquedad de enfrentarse con lo desagradable, un equilibrio de intereses que nos permite entender de una manera inteligente la tarea de analizar y decidir”<sup>54</sup>. Si cada situación moral es única, no serán los principios universales los que pueden proporcionarnos una guía adecuada y racional para la práctica, sino la prudencia y la deliberación, la imaginación y la cuidadosa y conspicua consideración de las consecuencias. Si la realidad (natural, individual y social) no está clausurada, el recurso a la tradición en el terreno moral ya no es garantía de sabiduría. En el dominio de la ciencia hace mucho que la autoridad y sus interesados valedores perdieron sus privilegios. Es hora de que también los pierdan en el dominio de la ética.

En ese sentido, a pesar del descrédito al que un uso perverso parece haberla condenado, la tolerancia entendida en su sentido positivo como la confrontación de la propia forma de vida y organización social con modos de vida y valores alternativos, puede resultar el instrumento más adecuado para ampliar los límites de nuestra imaginación. Es posible, como alguien señalaba no hace mucho, que de ella no pueda hacerse norma y que la tolerancia “sea un caso de feliz incoherencia”<sup>55</sup>. Pero el pragmatismo debería habernos liberado de “la seriedad que conviene a un profesor de lógica”<sup>56</sup> en el análisis de los desafíos morales. Quizá, en efecto, “el valor de la tolerancia es el que tienen las rarezas, las irregularidades y las anomalías”<sup>57</sup>. Pero nadie ha insistido tanto como James o Dewey en la importancia que para la ampliación de los horizontes de nuestra vida moral tiene el respecto por *ciertas* diferencias. James mostraba su veneración y respeto por la singularidad al narrar la siguiente anécdota: “Un carpintero analfabeto amigo mío decía un día delante de mí: ‘Es muy escasa la diferencia que hay entre un ser humano y otro; mas, por escasa que sea, es *sumamente importante*’. Me parece —decía James— que esa distinción va al fondo de la cuestión”<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> *La reconstrucción de la filosofía*, Dewey, 1970 [1920], 228.

<sup>55</sup> Cf. “El laberinto de la tolerancia”, Valdecantos, 2002, 69.

<sup>56</sup> La referencia polémica de Dewey, como puede imaginarse el lector avezado, de nuevo está dirigida a Kant. Cf. *Naturaleza humana y conducta*, Dewey, 1982 [1922], 226.

<sup>57</sup> Cf. “El laberinto de la tolerancia”, Valdecantos, 2002, 71.

<sup>58</sup> Y más adelante continúa: “Las preferencias de los individuos son las que *crean* la importancia de un objeto, en cuya materia poseen entera y definitivamente fuerza de ley. Yo debo declarar que me es imposible no considerar sino como el más inmoral y pernicioso fatalismo la opinión psicológica contemporánea sobre los valores medios, sobre las leyes generales y las tendencias predeterminadas, así como el sistemático desdén de las diferencias individuales” (“Sobre la importancia del individuo”, James, 1922 [1897], pp. 242 y 247).

La de la tolerancia es el mejor ejemplo de lo irrelevante de distinguir entre virtudes éticas y dianoéticas: no hay virtud intelectual que no sea al mismo tiempo una virtud moral y viceversa. Peirce expresó esta misma idea cuando en una carta a Lady Welby consideraba la lógica “como la ética del intelecto”<sup>59</sup>. En términos de Dewey, cabría volver por pasiva la frase y afirmar que la ética es sólo una ampliación de la lógica de la investigación. Desde un punto de vista intelectual, la tolerancia es un instrumento por el que nuestra imaginación se ensancha con ayuda de los demás. Del mismo modo que el telescopio amplía nuestra capacidad de visión, así también la tolerancia moral —cuando no se interpreta en su sentido meramente negativo, esto es, como inhibición e indiferencia hacia los demás— crea condiciones que agrandan el horizonte para que otras formas de vida puedan prender y con ello las nuestras puedan enriquecerse. Rorty lo señalaba no hace mucho: “La tolerancia es la principal virtud social y la flexibilidad la principal virtud privada del ironista”<sup>60</sup>.

Los pragmatistas han asumido que la *ontología de la esencia* debe dejar su sitio a una *ontología del devenir*, y nos proponen sacar todas las consecuencias de ese desplazamiento. Entre otras, el cambio *modal* decisivo que con ello sufre nuestra lógica, que pasa de ser una lógica centrada en la idea de *necesidad* a una lógica centrada en la idea de lo *posible*. Si los pragmatistas están en lo cierto, en el terreno moral quizá ha llegado la hora de que la *metafísica de la certeza* que ha caracterizado a buena parte de la filosofía moral deje su sitio a una *metafísica del quizá*. Tal vez algo de ese espíritu esté presente en ese lema reciente lanzado al rostro del pensamiento único que nos invita a pensar que “Otro mundo es posible”. A la luz de lo dicho es fácil imaginar de qué lado de la pancarta se habría situado alguien que, como Dewey, consideraba la imaginación el principal instrumento del bien.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Arenas, L., J. Muñoz y Á. J. Perona (2001), *El retorno del pragmatismo*, Madrid: Trotta.
- Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Madrid: 1993.
- Berlin, I. (1984 [1959]), “John Stuart Mill y los fines de la vida”, en J. S. Mill, *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza.
- Dennett, D. (1989), “Condiciones de la cualidad de la persona”, México: UNAM.
- Dewey, J. (1929), *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, New York: Minton, Balch, and Co. (en LW 4).
- Dewey, J. (1933), *How we think*, Chicago: Henry Regnery (en LW 8).
- Dewey, J. (1938), *Logic: The Theory of Inquiry*, New York: Henry Holt and Company (en LW 12).
- Dewey, J. (1995 [1916]), *Democracia y educación*, Madrid: Morata (ed. ingl. MW 9).
- Dewey, J. y Tufts, J. H. (1932), *Ethics*, New York: Henry Holt and Company (en LW 7).
- Dewey, J., (1958 [1934]), *Art as experience*, New York: Capricorn Books (en LW 10).
- Dewey, J., (1970 [1920]), *La reconstrucción de la filosofía*, Buenos Aires: Aguilar (ed. ingl. MW 12).
- Dewey, J., (1982 [1922]), *Naturaleza humana y conducta*, México: FCE (ed. ingl. MW 14).

<sup>59</sup> Carta a Lady Welby, enero de 1909 (Peirce, 1966, 415).

<sup>60</sup> *Filosofía y futuro*, Rorty, 2002, 173.

- Dewey, J., 1882–1898, *The Early Works*, vols. 1–5. *The Collected Works of John Dewey*, 1882–1953, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967–1972. (Abreviado como EW seguido de número de volumen y página.)
- Dewey, J., 1899–1924, *The Middle Works*, vols. 1–15. *The Collected Works of John Dewey*, 1882–1953, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976–1980. (Abreviado como MW seguido de número de volumen y página.)
- Dewey, J., 1925–1953, *The Later Works*, vols. 1–17. *The Collected Works of John Dewey*, 1882–1953, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981–1990. (Abreviado como LW seguido de número de volumen y página.)
- Horkheimer, M. (2002 [1947]), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta.
- James, W., (1922 [1897]), *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, Madrid: Daniel Jorro, 1922 (ed. ing. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, en *The Works of William James*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1979).
- James, W., (1986 [1912]), *Essays in radical empiricism*, New York: Longmans, 1912 (reimpr. en Lincoln: University of Nebraska Press, 1986).
- Peirce, Ch. S. (1988 [1877]), “La fijación de la creencia”, en Ch. S. Peirce, *El hombre, un signo*, Barcelona: Crítica. (En CP 5.)
- Peirce, Ch. S. (1988 [1878]), “Como esclarecer nuestras ideas”, en Ch. S. Peirce, *El hombre, un signo*, Barcelona: Crítica. (En CP 5.)
- Peirce, Ch. S., (1966), *Selected Writings*, ed. P. P. Weiner, New York: Dover.
- Peirce, Ch. S., *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne y Paul Weiss (vols. 1-6), y Arthur Burks (vols. 7-8), Cambridge MA: Harvard University Press. (Abreviado como CP seguido de número de volumen y página.)
- Rorty, R. (2000), *Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona: Ariel.
- Rorty, R. (2002), *Filosofía y futuro*, Barcelona: Gedisa.
- Valdecantos, A. (2002), “El laberinto de la tolerancia”: *Claves de razón práctica* 128.
- Weber, M. (1983 [1922]), *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, México: FCE.