

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## La ética del pragmatismo [The ethics of pragmatism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Montoya, José
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-07 10:51:13
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/223244">http://hdl.handle.net/20.500.12424/223244</a>

## LA ETICA DEL PRAGMATISMO

Por JOSÉ MONTOYA SÁENZ

Es un hecho sorprendente que el pragmatismo no haya, al parecer, desarrollado una teoría ética específica digna de mención. Que no lo ha hecho, parece deducirse de la práctica general de las mejores enciclopedias e historias de la filosofía de no incluir, bajo la entrada «pragmatismo», ningún tratamiento especial de su ética. Ello no quiere decir, por supuesto, que autores que suelen clasificarse como pragmatistas no hayan escrito, e incluso extensamente, sobre temas éticos (J. DEWEY es el ejemplo más conocido). Parece por tanto suponerse que su inspiración en el tratamiento de estos temas procede en gran parte de fuentes diferentes de las del pragmatismo. Tal suposición —como veremos— es en cierto sentido defendible, pero necesita indudablemente ser matizada.

Por otro lado, el hecho (si es tal) es ciertamente sorprendente. Y ello no sólo por el carácter volcado a la *praxis* (y por tanto hacia la filosofía práctica) que parece connotar la misma denominación de *pragmatismo*, sino también por comparación con algunos casos semejantes.

El método fenomenológico, por ejemplo, a pesar de ser —como el pragmatismo— un método que se ocupa fundamentalmente del conocimiento, ha engendrado desde sus mismos presupuestos unos postulados normativos (como los de realidad, diferencia y jerarquía de los valores) que han permitido desarrollar una ética unitaria, a pesar de las diferencias con respecto a tesis particulares. Ahora bien, el pragmatismo se encontraba inicialmente en una posición parecida. El también se

concibe antes como un método que como una doctrina; y como un método por cierto que tiene aplicación no sólo en el terreno teórico, sino también en el práctico:

«(El método pragmatista) no supone resultados particulares, sino solamente una actitud de orientación...: la actitud de apartarse de las primeras cosas, principios, "categorías", supuestas necesidades, y de mirar hacia las cosas, últimas, frutos, consecuencias, hechos» (1).

La alusión a «frutos, consecuencias» parece apuntar hacia una teoría ética teleológica y consecuencialista. Era razonable por tanto suponer que de la aplicación de un método así esbozado podría surgir una teoría pragmatista del valor y, en general, una ética pragmatista. Sin embargo, como antes indicábamos, no parece haber sido ése el caso. Es menester, por tanto, que reflexionemos brevemente sobre las razones de este hecho.

Apliquemos aún otra vez la comparación con el método fenomenológico. Una ética fenomenológica unitaria ha sido posible porque la aplicación del método al dominio de las valoraciones humanas ha engendrado dos tesis fundamentales, una de carácter metaético y otra de carácter ético-normativo, que han sido compartidas, con mayor o menor fuerza, por todos los autores de la escuela. La primera es la tesis de la idealidad de los valores: los valores no son cualidades naturales de las cosas o de las acciones, aunque puedan *fundarse en* cualidades naturales. Se trata, pues, de una tesis antinaturalista, entendiendo por «naturalismo» —como es usual en la terminología ética contemporánea— la doctrina de que los términos valorativos pueden *definirse* por medio de términos no valorativos («descriptivos»). La segunda es la tesis de la jerarquía de los valores: los valores exigen ser realizados según su orden jerárquico (exigencia sometida desde luego a muchas precisiones acerca de la urgencia, fundamentalidad, etc., de cada tipo de valores), y en el cumplimiento de esa exigencia consiste precisamente la realización moral. Se trata por tanto de una tesis que, al presuponer tipos de valores cualitativamente distintos y subordinados, se opone al utilitarismo, a pesar de ser ambas éticas materiales.

Veamos ahora el caso del pragmatismo. De la formulación del principio metódico del pragmatismo, tal como era presentada por W.

---

(1) W. JAMES: *Pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1967, págs. 59-60.

JAMES, podía esperarse que una ética pragmatista se orientara en dos direcciones cabalmente opuestas a las de una ética fenomenológica: hacia una postura *naturalista* en el terreno metaético, y hacia una postura *utilitarista* (o a lo sumo hedonista-individualista) en el terreno de la ética normativa. Tales eran, en efecto, las traducciones naturales al campo de la práctica de las exigencias de realismo, empirismo, etc., formuladas por W. JAMES.

De hecho, en su artículo «The Moral Philosopher and the Moral Life» (2), uno de los pocos lugares en que W. JAMES ha abordado con cierta amplitud temas éticos, encontramos ambas tesis (la naturalista y la utilitarista) netamente formuladas.

Veamos en primer lugar la tesis del naturalismo del valor. Para W. JAMES es totalmente evidente que el valor no puede existir en un mundo en el que no haya seres conscientes, es decir, dotados como mínimo de sensación. Ahora bien, desde el momento en que existe un solo ser consciente, desde ese mismo momento surge el valor en el mundo, pues dicho valor no es sino el correlato del sentimiento (*feeling*) del ser consciente:

«Ahora bien, desde el momento en que un ser que siente entra a formar parte del universo, hay la oportunidad para que existan realmente bienes y males... En cuanto él (el ser que siente) experimenta (“feels”) que algo es bueno, *lo hace bueno*» (pág. 190).

El fundamento de la tesis utilitarista, por otra parte, ha sido formulado concisamente por W. JAMES en una sentencia célebre:

«Tomemos cualquier demanda, por ligera que sea, que cualquier criatura, por débil que sea, pueda hacer. ¿No debería acaso ser satisfecha por ella misma? Si no, probad por qué no» (pág. 195).

Esta orientación hacia el naturalismo y el utilitarismo, que parece congenial al método pragmatista, ha sido recogida por la corriente central del pragmatismo, representada por J. DEWEY y G. H. MEAD, pero ha sufrido a la vez una profunda elaboración. Dos influjos han sido fundamentales en esta remodelación del primitivo impulso ético

---

(2) W. JAMES: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Nueva York, Dover, 1956, págs. 184-215.

pragmatista: por un lado, las ideas elaboradas principalmente por G. H. MEAD acerca de la formación social de la personalidad, designadas a veces por la expresión «conductismo social»; por otro lado, la reflexión (debida especialmente a J. DEWEY) acerca de la naturaleza individual de la acción, reflexión que tiene su origen sin duda en las mismas preocupaciones que hicieron nacer el método pragmatista, pero que desbordan ampliamente sus presupuestos teóricos. Como consecuencia de ello, el pragmatismo posterior ha subrayado mucho más fuertemente que lo hizo W. JAMES el *carácter social* del valor (influjo del conductismo social) y, por otro lado, ha substituido el hedonismo latente en el utilitarismo clásico por una cierta teoría *perfeccionista* de la acción moral que recuerda en muchos aspectos a la teoría aristotélica de la *praxis*. Veamos estas modificaciones en orden inverso.

Como es conocido, el utilitarismo clásico concibe el *bonum in genere* como placer, y —a pesar de las vacilaciones de J. STUART MILL al respecto— como placer homogéneo, sin diferencias cualitativas que harían imposible cualquier «cálculo felícico». La utilidad, hacia la que debe apuntar la acción moral, es concebida en consecuencia como aumento del placer en circulación, por así decir: la producción de cualquier placer (no importa cuál sea su objeto) es en principio buena, y sólo se hace mala cuando lleva aparejada la producción de un dolor mayor. El utilitarismo se presenta a sí mismo (por ejemplo, en H. SIDGWICK) como «hedonismo universal» en el problema del *criterio* moral, y generalmente como hedonismo simple o individual en el problema de la *motivación*.

Ahora bien, para J. DEWEY, como mucho antes para ARISTÓTELES, esa caracterización del *bonum in genere* por el placer es una simplificación intolerable de la motivación humana y, en consecuencia, de la teoría ética. Puede suceder, de hecho, que algunas de nuestras acciones sean hechas «por placer», es decir, que nos propongamos en ellas, o por medio de ellas, la obtención de un placer determinado; pero esto no es válido como teoría general de la acción y de la motivación. Por el contrario, sería correcto, aunque tautológico, decir que obramos siempre *por interés*, porque estamos interesados en realizar la acción: sería tautológico, porque «interés» no designa sino la cara interna de la acción, por así decir. Ahora bien, los intereses (y las acciones) constituyen un dominio más amplio que el de los deseos: obramos siempre porque estamos interesados en la acción, y nuestro interés toma a veces la forma de *deseo*, esto es, de búsqueda de placer. El deseo es, por tanto, un concepto fundamentalmente hedonista, pues su correlato es

el placer. Por todo ello, es inaceptable la tesis (expresada, como vimos, por W. JAMES) de que cualquier contenido de un deseo, de un sentimiento de agrado, etc., constituya *ipso facto* un valor.

Para J. DEWEY, por el contrario, el valor no es el correlato de *cualquier* sentimiento, sino sólo de la acción; o, por mejor decir, de la *fase consumatoria* de la acción, cuando ésta no es algo instantáneo, sino algo serial, desgranado. Y en la medida en que en la fase consumatoria de la acción se requieren determinados objetos (el alimento para comer, la obra artística para contemplar), podemos decir que los valores son cualidades (naturales, por supuesto) de los objetos en su capacidad de satisfacer intereses. Una teoría correcta de la motivación debe constatar con firmeza que el interés y la acción no se dirigen primeramente a la satisfacción/placer, sino que se orientan hacia el objeto mismo en su capacidad de consumir el acto: esto es, en su valiosidad.

Así, frente a los innegables méritos del utilitarismo con respecto a otras éticas extramundanas, está su defecto principal:

«(El utilitarismo) venía a tratar a las actividades concretas y a los intereses específicos no como valiosos por sí mismos, o como elementos constituyentes de felicidad, sino como simples medios extremos para conseguir satisfacciones... Desde el momento en que el placer era un logro, un resultado que tenía valor por sí mismo con independencia de los procesos activos de su consecución, la felicidad pasaba a ser una posesión, una cosa en la que había que instalarse. Exagerábanse los instintos adquisitivos del hombre a costa de los instintos creadores. La importancia de la producción estribaba en que sus resultados externos alimentaban el placer, y no en el valor intrínseco de la invención y del rehacimiento del mundo» (3).

Notemos de pasada cómo esta crítica pragmatista al utilitarismo recuerda la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*. En ambos casos lo que cuenta de una acción enjuiciada desde el punto de vista moral es su carácter *expresivo* y no su carácter *productivo*. Por lo demás, este tono aristotélico aparece aún más claramente en lo que DEWEY tiene que decir acerca de la integración del valor.

---

(3) J. DEWEY: *La reconstrucción de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar, 1959, página 247.

En efecto, hemos visto hasta ahora cómo el concepto de valor está estrechamente unido con el de acción. Ahora bien, la acción humana no puede ser comprendida aisladamente. Es cierto que, a veces, puede resultar espasmódica, incontrolada, inconsecuente; pero no es menos cierto que tales formas de acción son patológicas. De por sí, las acciones humanas tienden a ser coherentes, integradas; y, desde un punto de vista ético, es evidente que nuestras potencias de actuar deben integrarse armoniosamente con nuestro entorno, natural y social. Sólo entonces nuestras acciones son felicitarias, y nuestra personalidad moralmente buena. El desarrollo moral del individuo debe consistir en una integración y unificación armoniosa de sus acciones, que refleje el orden y jerarquía de sus intereses.

Pero ese proceso de integración y unificación no puede entenderse como un proceso autónomo del individuo aislado. La integración de intereses que se da en el criminal perfecto, en quien todas las potencialidades están puestas al servicio del delito, no es de ninguna manera un proceso moral. En la medida en que esa integración se pone al servicio del egoísmo (y no quizá, como puede ser el caso del criminal político, al servicio de *otro* grupo social) implica no sólo una corrupción moral, sino una corrupción de la misma personalidad. Actuar *como un yo* no significa en modo alguno actuar *en beneficio del propio yo*, pues el yo no es algo que exista aparte de las interrelaciones personales (aquí es patente el influjo de la teoría de MEAD acerca de la formación social del yo). Actuar moralmente es actuar como un yo integrado íntimamente en el grupo social.

Si el egoísmo es una perversión de la conducta moral, tampoco el altruismo constituye un ideal *general* de vida moral. Proponer el altruismo como ideal moral supone aún (como la defensa del egoísmo) una visión demasiado aislada de la persona. Tanto el egoísmo como el altruismo no son sino fases secundarias y parasitarias de un interés más *completo* y *normal*: el cuidado del bienestar y de la integridad de los grupos sociales en que formamos parte. Es éste el interés más global e integrador, al cual debe conducir el proceso normal de socialización y que constituye, por así decir, el horizonte de la acción moral.

No es de temer que ello conduzca a la aniquilación de la personalidad en el interior del grupo:

«El interés en el conjunto social de que somos miembros necesariamente trae consigo el interés en nuestro propio yo. Todo miembro de un grupo tiene su propio puesto y función;

es absurdo suponer que este hecho es significativo en el caso de otras personas, pero de poca importancia en el nuestro. El suponer que el interés social es incompatible con la preocupación por la propia salud, formación intelectual, progreso, capacidad de juicio, etc., es literalmente absurdo. Puesto que cada uno de nosotros es un miembro de grupos sociales, y puesto que estos últimos no tienen existencia aparte de las personas que los componen, no puede haber un interés social efectivo a menos que haya al mismo tiempo una preocupación inteligente por nuestro propio bienestar y desarrollo. Más aún, hay una cierta responsabilidad *primaria* pendiente sobre cada individuo con respecto a su propia capacidad y desarrollo... Cuando la personalidad («selfhood») se toma por lo que realmente es, algo que existe en relación con otras personas, y no en un aislamiento irreal, entonces la independencia de juicio, la comprensión personal, la integridad y la iniciativa resultan virtudes indispensables desde el punto de vista social» (4).

Esta insistencia simultánea en el carácter social de la personalidad y en la autonomía de la personalidad individual permite a los pragmatistas intentar un acercamiento entre el utilitarismo y el kantismo. La exigencia de universalidad en nuestros juicios morales, debida a la incorporación en nuestra misma personalidad del punto de vista del «otro generalizado» (MEAD), puede expresarse, tanto en la forma utilitarista de la búsqueda del bien general como en la forma kantiana de respeto a la ley:

«Tanto Kant como los utilitaristas quieren generalizar aquello en que reposa la moral. El utilitarista afirma que debe ser la mayor felicidad del mayor número; Kant dice que la actitud frente a la acción debe poder recibir la forma de una ley general. Quisiera subrayar esta coincidencia de ambas escuelas... si se delimita la moral por el resultado de la acción, se delimitan los resultados por toda la comunidad; por el contrario, si se delimita por la actitud frente a la acción, entonces interviene el respeto a la ley, y la actitud debe

---

(4) J. GOUINLOCK (ed.): *The Moral Writings of John Dewey*, Nueva York, Hafner Press, 1976, pág. 117.

poder asumir la forma de una ley general, de una norma general» (5).

Si desde el punto de vista del *criterio*, tanto el utilitarismo como el kantismo rectamente interpretados (y desprovistos, en un caso, de sus connotaciones hedonistas y, en el otro, de su formalismo abstracto) pueden resultar teorías éticas válidas, desde el punto de vista de la *sanción* o motivación, es preciso recurrir a algo más fuerte que la simpatía humana o el respeto a la ley kantiana. J. DEWEY encuentra esta sanción moral en la «experiencia compartida» (*shared experience*), que constituye el valor más precioso y satisfactorio. A la exaltación de esta «experiencia compartida» reserva J. DEWEY las metáforas religiosas, pues la única función aún posible de la religión consiste en subrayar ese sentimiento de continuidad, de pertenencia al todo social, que constituye la fuente de toda moralidad (6).

Como hemos visto, el desarrollo de una ética pragmatista, especialmente en J. DEWEY, se ha realizado bajo el influjo de dos mundos de ideas: por un lado, la doctrina de la formación social de la personalidad, que permitía con toda facilidad proporcionar una base no individualista a la ética; por otro, la doctrina (de remota ascendencia aristotélica) de la acción como *praxis*, como algo valioso por sí misma (en la medida en que resulte integrada en el complejo de la personalidad y de la sociedad). Ninguna de estas doctrinas es específicamente pragmatista. Sin embargo, ambas han contribuido a hacer concreta la noción pragmatista original, y a construir así una teoría ética que no carece de atractivo y de posibilidad de desarrollo.

---

(5) G. H. MEAD: *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, página 432.

(6) J. DEWEY: *Naturaleza humana y conducta*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, págs. 298-299.