



## John Dewey's Ethics

DEMOCRACY AS EXPERIENCE



GREGORY FERNANDO PAPPAS

GREGORY FERNANDO PAPPAS, *John Dewey's Ethics. Democracy as Experience*, Indiana UP, Bloomington & Indianapolis, 2008, 341 pp. ISBN 978-0-253-21979-4.

EN su libro *John Dewey's Ethics. Democracy as Experience* (La ética de John Dewey. Democracia como experiencia) brillantemente dispuesto y redactado, Gregory Fernando Pappas (profesor en la Universidad A&M de Texas) confía en que sus “comentarios sobre ciertos debates contemporáneos sean lo suficientemente provocativos como para exhortar a quienes están familiarizados con las principales corrientes éticas a que se fijen en Dewey y tomen en serio su ética” (p. 3). Puesto que me consta que me tomo en serio la ética de Dewey, me gustaría compartir ciertas reflexiones que ha inspirado este interesante libro. Haré referencia a este asunto sólo como una pequeña parte del problema; se trata de un libro sustancial en cuanto a contextos éticos y abundancia de significados en la línea de la idea de Dewey, según la cual para un comentario íntegro de este libro haría falta una *revisión* mayor y más sistemática que el comentario presente. Me llama especialmente la atención la declaración de Pappas de que él mismo desee echar un vistazo al “ideal democrático de Dewey con la perspectiva de su ética, antes que desde el contexto de la historia del liberalismo o de la teoría socio-política americana”, y reivindicar que “si uno tiene en cuenta los puntos de vista de Dewey sobre la democracia en la totalidad de su pensamiento ético, entonces ha de atribuir a

Dewey una visión más radical y sustancial de la democracia de lo que a menudo se hace” (p. 218). Es algo estimulante debido a que, a mi juicio, Pappas no quiere contextualizar la ética de Dewey, al menos no demasiado, considerada como un todo, a pesar de que ponga continuamente de manifiesto, de la manera correcta, que la contextualización es un factor importante para el pragmatismo y a pesar de que, tal y como escribe, el pensamiento de Dewey se dirige “a personas en un tiempo y un lugar particular de la historia en la que la democracia es ya una opción viva” (p. 262). Concretamente, parece ver en Dewey a un articulador de *la verdad* acerca de numerosas cuestiones éticas y *el mejor guía* (quiero decir, mucho mejor que otros) para resolver controversias éticas y construir una sociedad democrática a partir de individuos morales. Desde luego, no está equivocado y no quiero criticarle por eso, sino que me parece oportuno considerar la opinión de Hilary Putnam y James Kloppenberg, que sostienen la desestimación del carácter irreconciliable del bien, los ideales y las tradiciones éticas por parte de Dewey (p. 279). En cualquier caso, valoro el esfuerzo de Pappas en la medida en que su habilidad y su experimentación con este tópico me han causado una gran impresión, por lo que recomiendo su libro a todos los que estén interesados tanto en la ética y el pragmatismo como en Dewey. Asimismo, comparto con Pappas (y con Dewey) muchos puntos de vista so-

bre problemas éticos y soy más afín al pragmatismo americano en lo concerniente a la dimensión práctica de su filosofía que a la especulativa, considerándome un demócrata liberal occidental en el sentido más amplio del término, al mismo tiempo que valoro el hecho de que Pappas destaque los aspectos no políticos de la idea de democracia en Dewey, diciendo que

la democracia, concebida estrictamente como un sistema político, es compatible con un modo de vida antiestético y nada inteligente en el que no existen fuertes vínculos comunitarios y la gente realmente no es libre para llevar sus propias vidas. El malestar general de una sociedad que se considera a sí misma democrática en su forma, aunque a falta de un espíritu democrático todavía, dice más del significado más profundo de la democracia (p. 219).

Sin embargo, me hace pensar que, en lo que se refiere al pragmatismo de Dewey, que acentúa el papel de los contextos y las contextualizaciones, estaría bien atender a una posible interpretación de su ética y su radicalismo a la luz de un contexto multicultural o multiético. Digo “radicalismo” porque Pappas parece sugerir —aun cuando no lo diga abiertamente (y, en el caso de que lo dijera, yo estaría conforme con él)— que la ética democrática de Dewey se propone sacar todo el partido posible de la textura social de la vida y de la mentalidad de los miembros de lo público, así como tratar cuestiones y respuestas que habían sido tratadas no sólo por otras filosofías morales, sino también por otras religiones. (Presentaré algunas de mis ideas con la esperanza de que puedan contribuir al debate en torno a Dewey.)

En consecuencia, Pappas dice que “tomar la experiencia como punto de partida es simplemente como comenzar desde donde estamos, no con una teoría, sino con lo que nos es dado pre-teóricamente en medio de nuestras vidas” (p. 11)” Después añade: “Para ser empíricos debemos comenzar no con la teoría, sino con lo que nos es dado pre-teóricamente en medio de nuestras vidas. No nos encontramos a nosotros mismos en nuestras mentes, lenguajes, creencias, esquemas conceptuales, culturas o teorías. Éstas, por el contrario, son cosas que se encuentran *dentro de* la cruda experiencia, situacional y no cognitiva, tal y como es vivida” (p. 263). Me atrevería a declarar que esos postulados han salido de un grupo de afirmaciones metafísicas, o “del carácter general del mundo en que vivimos” (p. 176), que podrían ser transformadas fácilmente en teoría; en otras palabras, no estoy seguro de si somos capaces de distinguir lo *teorético* de lo *pre-teorético* con tanta claridad, de si esta distinción (y el requerimiento a hacer esta distinción) no es ella misma parte de *una teoría*, si bien reconozco que Pappas podría acusarme de utilizar la falacia intelectualista de asumir “que el conocimiento (en forma de reglas o criterios) es anterior a la experiencia” (p. 289). Por teoría entiendo exclusivamente un sistema filosóficamente articulado en un determinado libro y representado por un determinado estudioso, aunque, en un sentido general, también por un grupo de afirmaciones tomadas con frecuencia inconscientemente por esos estudiosos y por legos (por ejemplo, gente sin vinculación con la ética) que llevan a la práctica este o aquel tipo de moralidad y esta o aquella actitud hacia el mundo, convencidos de que lo que hacen es esencialmente bueno y lo que se opone a ellos malo.

Normalmente llevan a la práctica este tipo de moralidad —que forma parte de esta o aquella teoría ética— porque les ha sido transmitida durante su proceso educativo y de acuerdo con su acervo cultural, del mismo modo en que la mayoría de la gente que vive en la civilización occidental, sin resultar astrónomos, asumen o creen en la teoría heliocéntrica copernicana como una verdad evidente, una teoría distinta, una locura cabal. Llegado el caso, uno podría preguntarse: ¿no señala la teoría de Dewey que





deberíamos comenzar desde donde estamos para afirmar luego que en medio de nuestras vidas no existe una teoría mediante la cual percibir y experimentar la vida? ¿Acaso no estamos equipados a lo largo de nuestro proceso educativo —del que Dewey escribió tanto y al que dio una connotación excesivamente social—, así como respecto a nuestra participación en una cultura determinada, con una teoría o grupo de teorías (totalmente articuladas por algunos pensadores) que nos dicen cómo deberíamos tener experiencia del mundo y de sus partes? De ahí que afirmar, como hace Pappas, que “las descripciones de Dewey de la experiencia moral no tienen ningún sentido para individuos desprovistos de sensibilidad” (p. 32)” tal vez quiere decir lo siguiente: *de acuerdo con la teoría de Dewey, los individuos que no respetan las acciones morales —definiendo “moral” de acuerdo con la propia teoría de Dewey— están desprovistos de sensibilidad moral.* Sin embargo, así como los platónicos son libres de afirmar lo mismo de acuerdo con la teoría de Dewey, digamos que Dewey, y los pragmatistas en general, están desprovistos de sensibilidad moral debido a que no hacen referencia, con su experiencia, a los valores absolutos y eternos del Bien, la Belleza y la Verdad. Así, el Mito de la Caverna serviría a los platónicos, supongo, como una magnífica ilustración de la ceguera de los pragmatistas respecto del mundo *real* y, a la vez, de su atracción (la de los pragmatistas) innecesaria y desinformada por asuntos sin ningún sentido social dentro de la comunidad de la caverna. Por lo demás, para citar otro caso, quienes están interesados en encontrar las cosas hermosas del mundo y, quizás, en practicar las bellas artes cuentan, a menudo inconscientemente, con una *teoría* —proporcionada por sus educadores y por la tradición artística de que están saturados— sobre qué es lo bello y cuál es el alcance de dichas artes. De manera que cuando él o ella son educados con el espíritu de los conceptos pitagóricos y platónicos de la belleza, él o ella los entenderán en términos de simetría, proporción y regularidad; si él o ella están saturados de la tradición religiosa, lo más probable es que la referencia a la trascendencia sea necesaria para transformar en un despropósito la obra de arte; y si él o ella es un artista contemporáneo que observa su legado “espiritual” en la vanguardia, podría preferir observar lo bello en la referencia a la originalidad de su propia expresión. Desde mi punto de vista, lo quiera o no, Pappas reconoce la perspectiva de la recalcitrante teoría del pragmatismo deweyano en diversos puntos de su libro al afirmar que “si el mundo está completo, entonces todas nuestras creencias respecto a lo que queremos que sea el mundo parecen inútiles o gustan de una especie de anhelo. La fe en la democracia se parecería a creer en algo que es falso. Pero si la realidad está en transformación —en pleno desarrollo—, entonces la fe es un agente activo” (p. 295). A uno le bastaría con poder añadir que la fe de la que está hablando Pappas refiere la *teoría* democrática que asegura que el mundo no está completo y que necesita una mejora, lo que es diferente de una fe estética contemplativa en la *teoría* según la cual el mundo se ha visto hermosamente completado y no hace falta ningún cambio, sea cual sea.

Por contraposición con la conocida declaración de Pappas (en el terreno de los pragmatistas y demás) que reconoce que “no existe un punto de vista teórico privilegiado u objetivo —el punto de vista de Dios— que podamos adoptar” (p. 24), tengo la impresión de que la metafísica pragmática o la *teoría* pragmática, al menos la de William James y John Dewey (y no necesariamente la de Charles S. Peirce) acepta, al menos implícitamente, ciertos puntos de vista privilegiados y bases objetivas. Así, en primer lugar, el pragmatismo (con James y con Dewey) *asume el antropocentrismo* por el que el propio pragmatismo observa en los poderes humanos (no en los poderes divinos, ni el poder de los valores,

ni en poderes naturales no humanos) la fuente más efectiva a fin de dar forma a un mundo mejor, conformando además familias humanas (y no necesariamente familias animales) más felices. En segundo lugar, el pragmatismo necesariamente *asume la democracia*, lo que quiere decir que nosotros —miembros de lo público— deberíamos mirar en nuestra propia experiencia (o experiencias) antes que consultar a quienes saben más —sabios, sacerdotes, nobles, filósofos y ancianos—, los cuales, por el mero hecho de saber más, deberían enseñarnos a nosotros, miembros de las masas ignorantes, lo que hacer con nuestras vidas. En tercer lugar, el pragmatismo necesariamente *asume la actividad práctica* como una actitud privilegiada, algo que ha sido descrito brevemente por Josiah Royce con motivo de uno de los axiomas de la metafísica de William James:

Porque el pragmatismo del profesor James, a pesar de sus entretenidas expresiones de horror hacia lo eterno, establece en realidad uno de los aspectos de la verdad eterna. A saber, es eternamente verdadero que toda búsqueda de la verdad es una actividad práctica con un propósito ético y que una verdad puramente teórica, como la que no debería conducir a ningún proceso activo relevante, es un absurdo improductivo.<sup>1</sup>

En cuarto lugar, el pragmatismo (y no sólo el pragmatismo) *asume la racionalidad* de (toda o casi toda la salud mental y adulta de) los hombres; sin embargo, teniendo en cuenta la complejidad de los conflictos sociales y culturales en los que el individuo se ve envuelto desde que él o ella nace y de los que tanto Dewey como George Herbert Mead escribieron con gran profundidad, podríamos contar con una justificación si dijéramos que los humanos —dependiendo de su educación, del alcance de su imaginación y de sus intereses— son igualmente racionales e irracionales. En quinto lugar, Dewey *asume la unidad estructural* del mundo y, en consecuencia, la continuidad de la experiencia del mundo por nosotros, lo que en el contexto de la ética significa que la mejora del mundo, al igual que la acción de embellecerlo más, tiene sentido. Ahora bien, esta forma de pensar pertenece a una teoría recalcitrante debido a que depende de la afirmación de que el mundo posee una unidad estructural. ¿Qué sucedería si, como sostienen algunos artistas filosóficos de la vanguardia (y algunos posmodernistas que les acompañan), construyéramos el mundo y una parte del bien que hacemos se convirtiera con casi toda seguridad en un mal para otros en algún otro lugar? ¿Y si, como afirman algunos relativistas culturales, cierta experiencia elemental del bien —digamos, la democracia y la igualdad de derechos para la mujer— fuera buena en una determinada cultura (digamos, en Occidente) y, sin embargo, considerada inmoral y mala de un modo evidente de acuerdo con la experiencia de los miembros de lo público en algún otro lugar, en alguna otra cultura (digamos, la musulmana)?

Una de las consecuencias de la relación de los pragmatistas con esas cinco afirmaciones, y tal vez con algunas otras más, es que todas constituyen el marco que ha de tenerse en cuenta cuando pensemos en acciones morales, a fin de saber interpretarlas y juzgarlas como buenas o malas. Lo que se podría denominar “relación objetivista” en Dewey, y que Pappas llama “relativismo objetivo” (p. 115), es, a grandes rasgos, una forma de valorar las cosas y el estado de las cosas que tiene presente la relación entre el agente y las cosas o el estado de las cosas. Un pragmatista (deweyano) es un tipo consecuencialista porque ha de tener en cuenta si él o ella es o no democrático en sus acciones (pensamientos y juicios), si él o ella hace referencia a métodos y/o instrumentos (en lugar de a lo irracional) y si él o ella es o no es

<sup>1</sup> J. ROYCE, *The Philosophy of Loyalty*, Nashville, Vanderbilt UP, 1908/1995, p. 151.





activo o pasivo en lo concerniente a la mejora del mundo. Así, el carácter de sus valoraciones (de él o ella) respecto de los actos llevados a cabo en determinadas circunstancias está relacionado con el marco objetivo que hace referencia al valor de los actos que él o ella “mide” o “calcula”. Digo esto porque tengo la impresión de que Pappas destaca la diferencia entre el pragmatismo y la clase de utilitarismo que se vio afectada por “el dinero y la cultura de los negocios” (p. 100) como si se refiriera a aquellos críticos que casi no advirtieron ninguna diferencia fundamental entre ambos. Al no dar crédito al utilitarismo en general, Pappas reivindica (en mi opinión, incorrectamente) que “el punto de vista instrumental y utilitarista de razonamiento no permite la valoración de los fines, lo que supone una parte importante de la moralidad” (101). Creo que los utilitaristas sí hacían referencia a los fines, los cuales representaban la mayor felicidad, satisfacción y bienestar en la mayoría de los seres humanos de una sociedad determinada, si no en el mundo, de ahí que me parezca que este objetivo general es algo común en los pragmatistas. En ambos casos, el antropocentrismo, o la colocación del ser humano en el centro del mundo de los valores, establece la base a partir de la cual el valor de los fines es “medido” o “calculado”, aún cuando mi intención no sea afirmar que ambos (el utilitarismo y el pragmatismo) refieren, en esencia, la misma forma de pensar. Es verdad que los utilitaristas no compartieron con los pragmatistas (sobre todo, James, Dewey y Mead) su visión profunda de lo psicológico y de los aspectos antropológicos de la vida moral (y Pappas ha escrito también sobre ello) y es verdad, como admite Pappas, que Dewey (y otros pragmatistas) no quisieron continuar la estela del utilitarismo de los capitalistas del siglo XIX que (o algunos de los cuales) reducían todos los valores al poder del dinero.

La *exclusión* —o, si este término resulta demasiado fuerte, la disminución de importancia relativa a la formación de la vida social— es uno de los resultados de dicho cálculo y valoración. Ahora ya podemos advertir que la democracia alcanza su límite con Dewey. Como es obvio, no acuso a los pragmatistas (y a Dewey) de una voluntad enfermiza, ni de malas intenciones, sino que no soy capaz de imaginarme a un pragmatista que, ya fuera en la teoría o en la práctica, valore y promueva democráticamente todas esas formas no democráticas de vida que fueron estimadas por varios grupos, entre los ya mencionados: nativos americanos, gitanos, católicos, musulmanes, hippies, por no citar a los cínicos o el cínico que obra como pensador y que ve la moral como una convención artificial. Si echáramos un vistazo a los cinco pilares metafísicos del pragmatismo mencionados más arriba desde el punto de vista de la práctica social, veríamos que, en primer lugar, el pragmatismo, tan antropocéntrico en sí mismo, está en contra de toda clase de filosofía teocéntrica, cosmocéntrica, axiocéntrica y naturalista. En segundo lugar, el pragmatismo, tan democrático como es, está en contra de toda clase de sociedad platónica, aristocrática, jerárquica (con una elite al mando), patrimonialista y aislacionista —y con “estar en contra” no quiero decir que el pragmatismo insiste en asesinar a los miembros de estas sociedades, sino que más bien trata de que les despojemos de cualquier connotación social y les excluyamos de las tendencias de la vida social, a menos que se acostumbren a la situación transformándose en un enclave social aislado y/o rehusando luchar para alzarse con una voz propia en la formación práctica de la vida social en general. En tercer lugar, el pragmatismo está en contra de todas estas consideraciones de la vida que determinan que la tarea del ser humano consiste en apreciar de manera contemplativa la belleza del mundo y evitar cambiarlo. En otras palabras, el pragmatismo no da crédito a las consideraciones pasivas de la vida, de lo cual podría resultar un ejemplo la idea de



“unas vacaciones morales” de William James; otro ejemplo sería la declaración de Pappas de que “no habría ninguna aspiración o valor en la democracia como ideal en un mundo en el que a menudo nos enfrentamos a situaciones sin necesidad de mejorar cualitativamente” (p. 287). En cuarto lugar, puesto que afirma lo contrario, el pragmatismo es incompatible con los filósofos que defienden que el hombre no es capaz de ejercer una influencia visible en la realidad social, esto es, su conducta (la de él o ella) está controlada y determinada por factores internos (como quería Freud) o externos (como quería el estructuralismo y el post-estructuralismo). En quinto lugar, el pragmatismo está en contra de los filósofos que son inmorales o amorales en sus afirmaciones y que se muestran indiferentes ante el esfuerzo por conseguir que la vida sea mejor de acuerdo con algún principio universal. Serían inmorales no por obrar en contra de algunas personas, sino más bien porque no creen que el cosmos y el mundo social tengan una estructura universal, o una matriz común, de acuerdo con la cual todas las personas buenas y amables llegaran a comprender el término “bien” y otros términos relacionados con éste, más o menos, del mismo modo. Creo, además, que el pragmatismo está en contra de las culturas sin tradición democrática en las que a lo largo de su proceso de democratización (cuando menos de americanización) se puede apreciar un trato más frecuente con su identidad cultural. De ahí que cuando Pappas escribe que “investigar cómo vivir tiene que ver con el contexto de un descontento notable por las formas actuales de vida” (p. 166), a duras penas sea capaz de imaginar que Dewey comprende, en un sentido genuino, que esas personas poseen un trasfondo tradicional del que se lamentarían ante él a raíz de que gran parte de ese terrible descontento sea para ellos la vida democrática, demasiado distinta y peor que sus culturas originales no democráticas. En cambio, puedo imaginarme a Dewey intentando explicar a los simpatizantes de las culturas no democráticas que, como Pappas escribiría en otra ocasión, “eso no es lo que realmente quieren” (p. 177), lo que no se debe a que la vida democrática como tal les cause, o les causará, dolor, sino a la falta de habilidad para introducirla sin ningún problema en su cultura y llevarla con efectividad a la práctica, de ahí que no tengamos un resultado visible de su incorporación y su realización hasta ahora y muchas de las posibilidades, o potencialidades, de su cultura queden inexploradas. Para decirlo de otro modo, me cuesta entender cómo un pragmatista puede respetar con sinceridad una cultura no democrática y desear que crezca y progrese de acuerdo con su propia tradición. Un pragmatista, por el contrario, puede tolerar dicha tradición no democrática y esperar el momento adecuado para enseñar *mejor* a sus miembros, y me refiero a las oportunidades *democráticas* que Pappas ha expresado con precisión al mantener que “aunque no podemos exportar o imponer la democracia, podemos proporcionar o preparar el suelo para que la flor de la democracia pueda surgir poco a poco” (p. 273). Ahora bien, antes de que se lleve a cabo, “en nuestras deliberaciones y juicios sobre los demás debemos ser tan sensibles como podamos con sus circunstancias únicas. Ésta es la clave de la generosidad democrática” (p. 225).

¿Entonces puede Dewey reconocer que esas personas viven en sistemas de pensamiento sobre democracia, tradicionales, no occidentales, no americanos y no democráticos un poco mejores (moral, cultural, social y políticamente hablando)? En su libro da la impresión de que Pappas ofrece una respuesta positiva a esta cuestión y que lo hace con categorías éticas. Mi opinión, tanto provisional y subjetiva como parcial y personal, acerca de por qué el pragmatismo debería ser mejor tiene un sentido *pragmático* o *praxeológico* (por ejemplo, en referencia a la efectividad en



la práctica), y no ético. En este punto me separo de Pappas. Es decir, a mi modo de ver, resulta casi imposible juzgar si el pragmatismo es o no es ética o moralmente mejor, debido a que para hacer una valoración nos haría falta también un criterio independiente, que no tenemos, para comprobar la medida en que debería ser objetivamente “moral” e “inmoral”. Hay muchas tradiciones con sus propios patrones éticos, en ocasiones con siglos a sus espaldas, y criterios en los que los miembros de esas tradiciones creen firmemente, por lo que sería difícil juzgar *objetivamente, justamente y verdaderamente* cuál es el correcto. Al respecto, estoy de acuerdo con Dewey y Pappas, no podemos depender de la opción del punto de vista de Dios. De modo que mi respuesta personal al interrogante de si el pragmatismo puede considerarse *mejor* que otras éticas es la siguiente: no puede ser considerado mejor por resultar más efectivo u ofrecer instrumentos más efectivos para tratar la diversidad de los problemas sociales, sino que será más efectivo porque precisamente haga referencia a los *poderes* de todas las personas (especialmente a la energía interior de los hombres que sugería William James, a los poderes sociales de las comunidades humanas y a los poderes de las instituciones sociales, tal y como sugería Dewey), y no a unas cuantas. El pragmatismo sitúa el énfasis en el papel de los poderes, en lugar de referirse con impotencia a las meras ideas o, vagamente, al poder divino, los cuales representan el factor por medio del cual *nosotros*, miembros de *nuestras* comunidades, podemos cambiar la realidad social de acuerdo con los criterios que presuponen cómo vivir mejor. Obviamente, mi respuesta no da a entender que un Poder sea la opción Correcta, ya que el pragmatismo no hace referencia ni a la fuerza bruta, ni al Poder absoluto. Es algo que el carácter pro-social, pro-democrático y pro-moralista del pragmatismo excluye desde el principio. En cambio, el pragmatismo sí hace referencia a poderes afines a ciertos valores que aumentan y transforman los poderes en centros de convergencia. El otro problema es si mi declaración no tiene un carácter circular, esto es, si justifica el pragmatismo usando categorías pragmáticas. Pero no lo hace porque el pragmatismo contiene un trasfondo mucho más universal: occidental, cristiano, humanista y postilustrado.

Un asunto que me lleva al siguiente problema, y que deseo mencionar ahora, a saber: en qué medida el pragmatismo, especialmente el pragmatismo deweyano (y jamesiano), está relacionado con el trasfondo moral, axiológico y cultural de América. No aludiré a las conocidas acusaciones contra el pragmatismo de ser una articulación del capitalismo americano o el imperialismo americano. Permitidme que piense durante un instante en todos los opositoristas del pasado anticomunista tras el Telón de Acero que fueron aislados del mundo exterior y cuya creencia en los valores objetivos y en una distinción clara entre el bien y el mal constituía su única fuerza moral, una distinción que concibieron del pensamiento clásico o de la vida americana y occidental y que sólo pudieron conocer indirectamente. Entonces quisimos poner en práctica cierta ética situacional, que incluía lo pragmático, al hilo de su forma de pensar (la de los opositoristas, quiero decir), pudiendo parecer que no había ninguna razón para luchar contra el comunismo, y un ejemplo mucho mejor o más *pragmático* hubiera sido intentar que el comunismo fuese mejor de lo que en realidad fue. Desde este punto de vista, la afirmación de Pappas de que “no hay ningún criterio o medida del bien de ninguna clase en la ética de Dewey (p. 58)” podría convertir (o haber convertido) la imagen del pragmatismo (deweyano) en algo incluso peor, por citar un caso, para la gente que había *experimentado* un sistema totalitario. Digo “podría” porque me atrevo a declarar una vez más que el pragmatismo (deweyano, jamesiano) cuenta con criterios o medidas del bien que remiten a las afirmaciones

metafísicas antes mencionadas (antropocentrismo, democracia, actividad práctica, racionalidad, unidad estructural del mundo, y quizás algunas más). En otras palabras, los criterios o medidas son aproximadamente las que podemos encontrar en *La reconstrucción de la filosofía* de Dewey:

El gobierno, los negocios, el arte, la religión, todas las instituciones sociales tienen un significado, un propósito. Ese propósito es liberar y desarrollar las capacidades de los individuos humanos sin tener en cuenta la raza, el sexo, la clase o el status económico. Basta decir que la prueba de su valor es el grado respecto al cual educan a cada individuo en la medida total de sus posibilidades.<sup>2</sup>

De un modo extraño, es algo muy similar, si no idéntico, a lo que podemos leer en la *Declaración de la Independencia*:

Sostenemos como evidentes por sí mismas estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad. Que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados.

Volviendo a pensar entonces en la medida en que los valores americanos han abastecido al pragmatismo, tengo la impresión de que podría ser propenso a escuchar, con una atención creciente, a algunos pragmatistas y no pragmatistas que reivindican que el pragmatismo articula el espíritu de la democracia americana, la fuente de inspiración más poderosa de los pragmatistas americanos. Por ejemplo, en su ensayo ‘Americanism and Pragmatism’ (‘Americanismo y pragmatismo’) Richard Rorty señala que algunos representantes del pragmatismo americano como James, Dewey y (sospecho) el propio Rorty trataron a América con seriedad y fueron conscientes de su relevancia cultural, histórica y global, sobre todo en cuanto al significado de la democracia; para ellos, al igual que para Walt Withman, los términos “América” y “democracia” resultaban casi sinónimos.<sup>3</sup> No sólo Rorty sostuvo esta visión. Para citar otro caso, Josiah Royce, un siglo antes que Rorty, escribió sobre William James (en ‘William James and the Philosophy of Life’, IV; ‘William James y la filosofía de la vida’, IV) en los siguientes términos:

Incluso, repito, la filosofía de la vida de James resultó verdaderamente, en sus aspectos éticos, una expresión del mejor espíritu de nuestro pueblo. Comprendió, compartió y también trascendió el espíritu americano. Éste es el principal motivo de que le señalen como nuestro filósofo nacional.<sup>4</sup>

George Santayana dijo aproximadamente lo mismo, a saber: en su opinión, la filosofía de Dewey “ha sido planeada para justificar todas las afirmaciones de la sociedad americana”,<sup>5</sup> así que Dewey es quien representa genuinamente la mentalidad de la gran masa de nativos, optimistas y emprendedores americanos”.<sup>6</sup> Conservaba un espíritu afín a “la participación deliberada y feliz en la actitud del pueblo americano, con sus intereses humanos y omnívoros y su simplicidad de miras”.<sup>7</sup> Desconozco si tan cons-

2 J. DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, H. Holt and Company, New York, 1920, p. 186. (*La reconstrucción de la filosofía*, trad. A. Lázaro Ros, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1986.)

3 Véase *Filozofia amerykańska dziś (American Philosophy Today)*, ed. Tomasz Komendziński and Andrzej Szahaj, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Torún, 1999, p. 120.

4 *The Basic Writings of Josiah Royce*, vol. 1, ed. John McDermott, Fordham UP, New York, 2005, p. 219.

5 GEORGE SANTAYANA, *Obiter Scripta. Lectures, Essays and Reviews*, Scribner’s Sons, New York, 1936, p. 216.

6 SANTAYANA, *The Birth of Reason and Other Essays*, ed. Daniel Cory, Columbia UP, New York, 1968, p. 130.

7 SANTAYANA, *Obiter Scripta*, p. 218.



cientemente o no, pero en realidad Pappas lo corrobora, aunque él mismo puede ser incluido en esta lista al lado de Santayana, y punto por punto, al afirmar en el ecuador de su libro que Dewey

compartía con James la idea de que una existencia sin lucha carece de significado. Primero, los conceptos de éxito, crecimiento y realización resultarían ininteligibles en un mundo totalmente exento de lucha y frustración. O, más importante, una existencia sin lucha carece de significado, sería una suerte de existencia inútil e insoportable. Porque, como dijo James, ‘la necesidad y la lucha es lo que nos mueve e inspira; nuestro minuto de gloria es lo que nos conduce a la vacuidad’.<sup>8</sup> Dewey y James no comprendían cómo una existencia impoluta puede ser una fuente de motivación o aspiración moral (p. 150).

El hecho de que todas estas perspectivas estuvieran justificadas no significaría un límite a la fuerza y el atractivo del pragmatismo y su mensaje moral. Más bien lograrían que la discusión sobre la contextualización de la ética (y la pragmática) de Dewey sea más fogosa e interesante. El libro de Gregory Pappas constituye una importante y provechosa contribución a esta discusión.

Debería añadirse una reflexión más al final de esta breve “reseña” en referencia a las artes. Con demasiada frecuencia, sobre todo al final del libro, Pappas intenta interpretar las categorías éticas (en especial, una “vida moral equilibrada”) por medio de las estéticas (en especial, “cualidad estética” y “armonía”) y, sin embargo, no menciona nunca la clase de arte de que él (y Dewey) habla, ni la clase de estética a que se refiere. Lo cual para un lector sin demasiado conocimiento de la estética implica que uno puede encontrar en las artes en general un denominador común o ciertos rasgos comunes (por ejemplo, la cualidad y la armonía estéticas) que, en mi opinión, son imposibles de descubrir, sobre todo cuando advertimos que el arte contemporáneo tiene sus raíces en la vanguardia (véase, cubismo, dadaísmo, expresionismo, fauvismo, futurismo, formalismo, abstraccionismo, surrealismo, etc.). Para un buen conocedor de este tópico creo que las sugerencias acerca del equilibrio, la armonía, la simetría y la proporción en Dewey pueden dar lugar a una asociación con la tradición pitagórica dentro del arte clásico. Por el contrario, si echamos un vistazo a las obras, digamos, de Vassily Kandinsky, Vladimir Malewicz, Paul Klee, Marcel Duchamp y otros, observaremos que su comprensión del término “armonía”, y de otros términos relacionados con éste, es muy distinta de la comprensión clásica. En resumen, resultó ser (por oposición con la estética de Dewey) desgarradora, facciosa, anarquista, aislacionista, provocativa y en ocasiones antiartística y antiestética. Pero lo más importante (contrariamente también a la ética de Dewey) es que se dio con independencia del mundo exterior, me refiero al mundo ajeno a la obra de arte, debido a que una obra de arte había de configurar su propio microcosmos, con su propia armonía, su propio equilibrio y su propia belleza y todo de acuerdo con su propia definición de esos mismos términos, sin apenas referencia alguna a la tradición y el contexto social. En *The Art of Spiritual Harmony* (*El arte de la armonía espiritual*) Kandinsky lo expresaría así:

Puede que escuchemos la música de Mozart con envidia y con un interés descompuesto. Obra en nosotros como una pausa bienvenida en medio del tumulto de nuestra vida interior, como consolación y esperanza, aún cuando la oigamos como el eco de una época remota, especialmente extraña. La contienda de colores, el sentido del equilibrio que perdimos, los principios que se tambaleaban, los asaltos inesperados, las grandes cuestiones, las disputas en apariencia inútiles, la tormenta y la tempestad, las cadenas rotas, la antítesis y las contradicciones, todos ellos componen nuestra armonía. *La composición que surge así de esta armonía es una fusión de forma y color, con su existencia separada en cada una*

8 WILLIAM JAMES, *The Will to Believe and Other Popular Essays*, Harvard UP, Cambridge, Mass., 1979, p. 47. (*La voluntad de creer*, trad. R. Vilà Verbis, Marbot, Barcelona, 2009.)



*de ellas, pero combinadas en una vida común que es llamada un cuadro a fuerza de una necesidad interior. Sólo estas partes individuales son vitales. Todo lo demás (como las condiciones que las rodean) es subsidiario”.*<sup>9</sup>

***K. P. Skowroński***

***Traducción de Antonio Fernández Díez***



<sup>9</sup> WASSILY KANDINSKY, *The Art of Spiritual Harmony*, Stokowski Press, 2008, p. 86.