

## LA ÉTICA DE LA DEMOCRACIA

Juliana Espinal\*

### RESUMEN

Desde que Peirce lo introdujo en la escena de la filosofía en los años 1877 y 1878, el término “pragmatismo” ha adquirido varios matices. El uso que de éste han hecho autores como James y Dewey lo vinculó de una manera más comprometida con el problema de la acción e impulsó su desarrollo dentro de una perspectiva ética y democrática que, en los últimos años, tuvo eco en el pensamiento de Richard Rorty. El presente artículo busca rastrear, de un modo muy general, el papel que desempeñan la ética y la democracia dentro del denominado pragmatismo clásico, así como la relación entre conocimiento y moral a partir del pensamiento de Nietzsche. Se pretende mostrar cómo, en el pragmatismo clásico, hay un giro desde lo epistemológico hacia lo ético, sustituyendo así el conocimiento por la esperanza: la esperanza de poder construir un futuro mejor.

*Palabras clave:* Pragmatismo, Acción, Democracia, Conocimiento, Esperanza.

---

\* Pontificia Universidad Javeriana. RECIBIDO:27.10.06 ACEPTADO:04.12.06

## THE ETHICS OF DEMOCRACY

**Juliana Espinal\***

### ABSTRACT

Since Peirce introduced the term “pragmatism” to the scene of philosophy in 1877 and 1878, this notion has received several nuances. James and Dewey strongly compromised it with the problem of action, and impelled its development into an ethic and democratic perspective that, in the last years, had echo in Richard Rorty’s thought. This article aims to explore the role of ethics and democracy in the so called classic pragmatism and the relationship between knowledge and morality, taking this last one from Nietzsche’s thought. It is intended to show how classic pragmatism turns from epistemology to ethics and replaces knowledge with hope; a hope in the possibility of creating a better future.

*Key words:* Pragmatism, Action, Democracy, Knowledge, Hope.

---

\* Pontificia Universidad Javeriana.

*Las cosas que James y Dewey dijeron acerca de la verdad fueron una manera de reemplazar la tarea de justificar la costumbre y la tradición pasadas apelando a una estructura inalterable por la tarea de reemplazar un presente insatisfactorio por un futuro más satisfactorio, sustituyendo así la certidumbre por la esperanza.*

Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?*

EL TÍTULO DEL PRESENTE texto ha sido tomado de un artículo de John Dewey llamado *The Ethics of Democracy*<sup>1</sup>. He decidido utilizar dicho título, debido a que considero que en él se hace patente uno de los problemas más relevantes de los que se ocupa el pragmatismo, a saber, el problema de la ética y de la posibilidad de construir una nueva moralidad a partir de una posición pragmatista sobre el conocimiento<sup>2</sup>. Es decir, el problema de cómo elaborar una moralidad propia de la democracia<sup>3</sup>.

En este orden de ideas, en el presente texto se busca establecer en qué medida hay una preocupación ética en el pragmatismo, qué entiende el pragmatismo por «ética» y en qué consiste su propuesta al respecto, para luego examinar la viabilidad de esta formulación. Para esto, se mostrará

---

<sup>1</sup> Agradezco al profesor Diego Antonio Pineda, Profesor Asociado de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, su autorización para utilizar la traducción inédita al español que él ha hecho de los dos textos de Dewey que utilizo en el presente escrito.

<sup>2</sup> Pese a que el término griego ἦθος (*ethos*) y el término latino *mores* (moral) significan etimológicamente lo mismo: costumbre, tradicionalmente son considerados conceptos diferentes. Se ha asumido que la ética es la reflexión sobre la vida moral, mientras que la moral se refiere a una clase de juicios normativos a partir de los cuales regimos nuestros modos de conducta. Empero, en el presente texto no se hará énfasis en esta distinción y se utilizarán ambos términos indistintamente, dado que no está presente explícitamente ni en Rorty ni en Dewey ni en Nietzsche, filósofos de los que me ocupo principalmente aquí.

<sup>3</sup> No se sigue necesariamente que todo el que asuma una posición pragmatista sobre el conocimiento ha de preferir la democracia como forma de gobierno; ni al contrario, que la democracia implique por sí misma una posición pragmatista sobre el conocimiento. Es decir, democracia y pragmatismo no son necesariamente lo mismo. Sin embargo, autores como Dewey, James y el propio Rorty consideran que, de todas las formas de gobierno existentes, la democracia es la más compatible con los principios del pragmatismo. Por ello, la pregunta por una moralidad propia del pragmatismo implica, como lo sugiere el título del texto de Dewey, la pregunta por la moralidad de la democracia.

cuál es la relación entre «ética», «democracia» y «pragmatismo» y, con ella, la relación entre «ética» y «conocimiento»; para, posteriormente, ahondar en la propuesta ética pragmatista, plantear algunas preguntas sobre su naturaleza y la solución que da a las mismas

### 1. ÉTICA, DEMOCRACIA Y PRAGMATISMO

EN SU TEXTO *Pragmatismo*, William James afirma:

El pragmatista vuelve su espalda de una vez para siempre a una gran cantidad de hábitos muy estimados por los filósofos profesionales. Se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales, de malas razones *a priori*, de principios inmutables, de sistemas cerrados y pretendidos “absolutos” y “orígenes”. Se vuelve hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder (James, 1954: 55).

Más que explicar la anterior cita que es suficientemente clara sobre la actitud del filósofo pragmatista es relevante resaltar cómo en ella se descubre la preocupación más genuina del pragmatismo, a saber, la acción. No quiere decir esto que toda la propuesta pragmatista se pueda reducir al problema de la acción, pues no necesariamente es así, pero sí significa que la pregunta por la acción desempeña un papel central en el pragmatismo y que responderla es uno de los propósitos de sus representantes, sobre todo, en lo que concierne a Richard Rorty, William James, John Dewey y, de un modo particular, a Donald Davidson<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Según Richard Rorty, se acostumbra a dividir a los pragmatistas en dos grupos: los “clásicos”: Peirce, James y Dewey; y los “neopragmatistas”: Quine, Goodman, Putnam y Davidson. Además, hay otros reconocidos pensadores que, si bien no podría definírselos como pragmatistas, suelen aparecer en escena en los debates rortyanos, entre ellos, Sellars y Brandom. Según Rorty, la diferencia entre los pragmatistas “clásicos” y los “neo” está en el “giro lingüístico” que dieron los segundos cuando dejaron a un lado el tema de la experiencia y adoptaron el del lenguaje. En los Estados Unidos, cuando se habla de “pragmatistas” en referencia al problema de la acción, se suele pensar en los “clásicos” exceptuando a Peirce que no se sentía atraído por el tema pues los “neo” no están demasiado preocupados por la filosofía moral y la filosofía social. (Rorty, 1997: 10). Paradójicamente, Rorty, que podría ser catalogado un pragmatista clásico, ha encontrado en algunos neopragmatistas herramientas útiles a su propia propuesta, como con Davidson. De este modo se hace patente cómo, si bien no podría decirse que Davidson se interesa por lo político, sí se puede afirmar que, a los ojos de Rorty, la propuesta de Davidson es más política o, al menos, tiene más repercusiones políticas de las que él se imagina. El objetivo de esta aclaración es resaltar que

Pero, ¿en qué consiste este *problema de la acción*? En el texto *La condición humana*, Hannah Arendt se sumerge en esta cuestión y nos ofrece una lectura que resulta apropiada para los propósitos del presente texto. Tratando de comprender cuál es la condición humana, Arendt introduce la expresión *vita activa* para designar tres actividades: labor, trabajo y acción, de las cuales sólo nos interesa la última debido a que establece una relación directa con la multiplicidad propia de una sociedad. La acción (*praxis*), dice, es “la única actividad que se da entre hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo” (Arendt, 1993: 21-22). En este sentido, “mientras que todos los aspectos de la condición humana están relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente *la* condición no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* de toda vida política” (Ibid.: 22).

Para Arendt, en la medida en que actuar es un *actuar con otros*, éste también implica una pluralidad que es condición de posibilidad de la política. Más aún, una pluralidad que sólo puede desarrollarse plenamente en la política. Esta tesis, sin embargo, tiene su origen en Aristóteles, quien, en la *Ética a Nicómaco*, sostiene que toda actividad humana tiende a un fin, que este fin es el bien supremo y que, por lo tanto, sólo la ciencia soberana en el campo de lo práctico -esto es, la política- puede ocuparse de él. Este fin, dice Aristóteles, es la felicidad, entendida como una cierta actividad del alma conforme a la virtud perfecta (Aristóteles, 1094a1095a). De ahí la relación entre política y ética: “el fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles” (Aristóteles, 1099b 29-33).

Así pues, si bien toda acción es producto de un sujeto que actúa, Arendt nos muestra cómo ésta sobrepasa los límites de la propia individualidad y despliega su ser en el escenario de la multiplicidad social. Después de todo, las acciones de un sujeto se llevan a cabo en un espacio que vincula otros

---

cuando hablamos de “pragmatismo” es preciso decir a qué pragmatistas nos estamos refiriendo. En el presente texto, se está pensando sobre todo en los denominados “clásicos”, incluyendo a Rorty; pero, también, debido a que uno de los supuestos de este artículo es que existe una estrecha relación entre conocimiento y acción, se sostendrá que, a pesar del giro lingüístico y del desinterés de los neopragmatistas por estos aspectos, sus propuestas teóricas tienen, a pesar suyo, repercusiones sociales que nos interesa resaltar.

sujetos actuantes y, en este sentido, repercute en los otros. Con Aristóteles, por su parte, se hace evidente, no sólo que la acción no es ciega, que tiende a un fin específico: la felicidad, sino además, que la ética entendida como la construcción de sí mismo en busca de dicha felicidad es una labor propia del individuo, pero que éste es un individuo político, es decir, existe en sociedad; de modo que lo ético en el individuo deviene política en la sociedad<sup>5</sup>.

Hasta este momento, hemos afirmado que el pragmatismo es una postura filosófica con un fuerte interés por la vida práctica y por la posibilidad de que un ejercicio adecuado de dicha vida nos lleve a vivir de la mejor manera posible. Para ello, vimos con H. Arendt y Aristóteles cómo tradicionalmente se ha establecido una relación entre acción (*praxis*), política y ética. Ahora hay que examinar por qué la apuesta política del pragmatismo es por la democracia. En otras palabras, nos interesa responder cómo se da el salto de una incumbencia por la práctica a una adhesión por parte del pragmatismo a la democracia.

La respuesta a esta pregunta la encontramos en *The Ethics of Democracy* (EW 1: 227-249), un texto del año 1888 en el que John Dewey desarrolla una *teoría orgánica de la sociedad*. Según dicha teoría, sociedad es orgánica y el ciudadano es un miembro de ese organismo. Mas, ¿qué significa esto? Lo principal es entender la noción de organismo. Con dicho término no nos estamos refiriendo al cuerpo de un animal que suele ser la imagen paradigmática de organismo, pues, en el animal, los miembros, los órganos, tienen vida únicamente como partes condicionadas por las relaciones espaciales externas que tienen entre sí. Ellas en realidad participan de la vida del todo mientras el todo vive en ellas dándoles su actividad. Pero están absorbidas en ese todo, de tal forma que no pueden tomar la forma de vidas independientes aisladas en el espacio. En la sociedad humana, sin embargo, el todo vive verdaderamente en cada miembro y no hay nada más allá que tenga la apariencia de una agregación física o de una continuidad. El organismo se manifiesta, entonces, como una vida ideal o espiritual, una unidad de voluntad (EW 1: 235-238).

---

<sup>5</sup> Si bien las concepciones éticas de H. Arendt y Aristóteles no son la únicas que existen en el panorama filosófico, tanto la noción de «pluralidad» de Arendt como el papel que desempeña la felicidad en la postura aristotélica son más cercanos a los pragmatistas que otras posturas éticas, como, por ejemplo, la kantiana, donde se le otorga más énfasis a la rectitud de la acción por sí misma que a la relación con los otros y la felicidad. De ahí nuestro interés por dichos autores.

Si la sociedad y el individuo son realmente orgánicos el uno con respecto al otro, entonces el individuo es la sociedad concentrada. Él no es solamente su imagen o reflejo, es la manifestación localizada de su vida. Y si, como actualmente ocurre, la sociedad ya no está poseída de una sola voluntad, sino que parcialmente es una y parcialmente hay un cierto número de voluntades fragmentadas y en conflicto, lo que se sigue de allí es que *en tanto* sociedad tiene un propósito y espíritu común, *de tal manera que* cada individuo no es el representante de una cierta parte proporcionada de la suma total de la voluntad, sino que es su encarnación vital (EW 1: 237).

La *teoría orgánica de la sociedad* supone, pues, que la sociedad y sus miembros forman una unidad espiritual tal que cada individuo es la encarnación de la sociedad y, en este sentido, dice Dewey, la democracia, en la medida en que realmente sea democracia, es la mejor forma de gobierno.

En efecto, Dewey siguiendo a James Russell Lowell afirma que cuando habla de democracia está hablando de un sentimiento, de un espíritu, y no meramente de una forma de gobierno, pues ésta es el resultado y no la causa de lo anterior. La democracia “es algo social, es decir, es una concepción ética, y sobre su significado ético se apoya su significado como forma de gobierno. La democracia es una forma de gobierno únicamente porque es una forma de asociación moral y espiritual” (EW 1: 240) y esto es posible sólo si entendemos la sociedad como un organismo, en el sentido ya expuesto. De ahí que el individualismo de la democracia sea ético, es decir, supone que la personalidad es el objetivo primero y final, y supone además que “el significado completo de la personalidad puede ser aprendido por el individuo únicamente bajo la forma objetiva en que le es presentada en la sociedad” (EW 1: 244).

De este modo, se hace evidente cuál es la relación entre democracia y ética: la democracia, ante todo, es una postura ética. Ello lo reafirma Dewey en un texto escrito muchos años después con ocasión de la celebración de sus ochenta años, el 20 de octubre de 1939-, en el que afirma que la democracia “es un modo de vida personal que no está guiado solamente por la fe en la naturaleza humana en general, sino por la fe en las capacidades de los seres humanos (...) para generar los fines y los métodos por medio de los cuales promover una experiencia que habrá de crecer en orden a su propio enriquecimiento” (LW 14: 227, 229).

## 2. ÉTICA, CONOCIMIENTO Y PRAGMATISMO

*El conocimiento por el conocimiento - ésa es la última trampa que la moral tiende: de ese modo volvemos a enredarnos completamente en ella.*

Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §64.

ES POSIBLE AFIRMAR QUE, para los pragmatistas, existe una relación entre conocimiento y moral que, en gran medida, es herencia de Nietzsche. En efecto, la *voluntad de verdad* no es más que el deseo de hacer pensable todo lo que existe, la necesidad humana de aprehender lo inaprensible de la vida y la existencia. En otras palabras, el conocimiento es el intento de llevar el sinsentido de la existencia humana a la esfera del sentido. Conocer es el deseo de dar sentido a las cosas, esquematizarlas, delimitarlas, controlarlas, poseerlas. Esto es posible a través de valoraciones acerca de lo verdadero y lo falso, y con ellas, de lo bueno y lo malo. Hay una relación entre verdad y bondad y falsedad y maldad que manifiesta el estrecho vínculo que existe entre conocimiento y moral. Pero no sólo esto, sino que la verdad en la medida en que se olvida su origen y se desconoce la razón de su aparecer en la escena de la existencia humana es un fingimiento que nos ayuda a “soportar” nuestra existencia y, en este sentido, también tiene repercusiones morales: habla de nuestra decadencia, de nuestra debilidad para asumir la existencia por sí misma<sup>6</sup>. En este orden de ideas, lo que critica Nietzsche al cristianismo no es su carácter moral, sino que éste sea decadente: que nos impida asumir el sinsentido de la existencia, desprecie el cuerpo, reniegue de esta vida en busca de un más allá, etc. La moral cristiana evidencia, por ser moral, y reproduce, por ser decadente, la incapacidad y torpeza humana para lidiar con la vida.

---

<sup>6</sup>Esta afirmación necesita algunas aclaraciones. Primero, para Nietzsche, la vida carece de un único sentido, es decir, no tiene una razón de ser más allá de ella misma. Pero que esto sea así, que las cosas no sucedan por algún motivo, que no haya una razón de ser que justifique los hechos, etc., genera en los hombres un sentimiento de angustia que los incita a buscar desesperadamente un sentido a su existencia, esa búsqueda de sentido que en términos nietzscheanos no es una búsqueda, sino una invención, de la cual hemos olvidado que lo es trae como consecuencia la noción de “verdad”, gracias a la cual creemos que hay *un modo de ser* de las cosas al que podemos acceder. En segundo lugar, esta búsqueda de sentido, en la medida en que implica creer en una autoridad suprahumana es decir, algo estático que no cambia, que siempre permanece, que es “verdadero” es, en términos nietzscheanos, una huida como el cobarde que huye de una situación porque es incapaz de asumirla y afrontarla

Así, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche afirma que el conocimiento es producto de la invención humana, que la *cosa en sí*, es decir, la verdad pura, es totalmente inalcanzable (Nietzsche, 1998: 22). Según él, la naturaleza le dio a los hombres, a falta de garras y colmillos, el intelecto, para que pudieran conservarse *un minuto en la existencia*. Pero, ya sea por necesidad o por hastío, los hombres desean existir en sociedad y para ello necesitan un *tratado de paz*. Este tratado de paz fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdadero”. Esta designación se vuelve normativa porque exige un compromiso con la búsqueda de la verdad por parte de los participantes del tratado, de modo que, cuando algún miembro de la sociedad falta a la verdad, éste es rechazado, juzgado moralmente como mentiroso y como una persona poco confiable (Ibid.: 20-21). De este modo se hace evidente el imperceptible tránsito desde el conocimiento a la moral y cómo “verdad” y “mentira”, son herramientas para la supervivencia; cómo “los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño (...). El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad” (Ibid.: 21). En este sentido, Nietzsche define la verdad al menos en dicho texto como una hueste en movimiento de metáforas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso y gracias al olvido, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes (Ibid.: 25).

Ahora bien, esta “voluntad de verdad”, la voluntad de hacer pensable todo lo que existe, una voluntad que pretende aprehender la esencia de las cosas, es la misma voluntad que busca desesperadamente llevar a cabo lo que Richard Rorty definió en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, como toda la problemática de la filosofía moderna, a saber, el intento imposible de salvar el vacío que existe entre nuestro lenguaje y la realidad tal y como es *en sí misma*.

Para Rorty, Nietzsche entendió dos cosas fundamentales. Primero, que no existe el Mundo Verdadero, y segundo, que la “verdad” es una suma de relaciones humanas, es un constructo social que tiene como fin último la

---

con entereza. Para Nietzsche, esta actitud es reprochable moralmente. Afirmando esto porque considero que Nietzsche no niega la moral, sólo niega toda moral que es perjudicial para la vida; de ahí sus repercusiones éticas.

“pacífica” convivencia de los individuos. De este modo, de una u otra forma, con Nietzsche se hace patente cómo el énfasis no está en que nuestras creencias sean verdaderas, es decir, que correspondan a una realidad *en sí*, sino que la “verdad” es una herramienta destinada a ajustar unos medios para unos fines (Rorty, 2000:11). Sin embargo, Rorty cree que Nietzsche se queda a mitad del camino cuando, al despreciar las nociones cristianas de “bueno” y “malo”, “verdadero” y “falso”, traza la línea divisoria entre la moral del esclavo y del noble y menosprecia la idea de la democracia.

Para los pragmatistas como Rorty, no hay una manera en que las cosas realmente son y, al igual que Nietzsche, buscan reemplazar la distinción apariencia-realidad por una distinción entre las descripciones menos útiles y más útiles del mundo y de nosotros mismos (Rorty, 1997: 21). Útiles para crear un futuro mejor que, para los pragmatistas, es igual a un futuro fundado en la democracia.

Ahora bien, ¿cuál es la relación que hay entre eliminar la noción de “verdad” y alcanzar una sociedad democrática? Ante todo, hay que especificar algo que hasta el momento se ha enunciado, es decir, hay que aclarar cuál es esta noción de “verdad” que desaparece en el pragmatismo.

Recogiendo la discusión con Nietzsche, los pragmatistas entienden la noción de “verdad” en los demás filósofos como la creencia en la posibilidad de establecer una correspondencia unívoca entre estados de cosas y enunciados que hablan de dichos estados de cosas. Esto supone que hay una *cosa en sí* algo así como el *noúmeno* kantiano o las *ideas* en Platón, y que, cuando hacemos un enunciado sobre algo que no coincide con lo que eso *es en realidad*, aparecen la falsedad y el error.

Según Donald Davidson, esta noción de “verdad” es producto de una confusión, pues supone que la “verdad” es un objeto y no un concepto. En efecto, “es un error pensar que si alguien busca entender *el concepto de verdad*, esa persona, necesariamente, intenta descubrir *verdades* generales importantes acerca de la justicia o sobre los fundamentos de la física” (Davidson, 2000: 65). La “verdad”, entendida de este modo, es decir, como la voz de la *cosa en sí*, se instaure como una autoridad última *suprahumana* que exige ser buscada. En cambio, los pragmatistas entienden que la cuestión es saber en qué medida esta concepción de la “verdad” es útil para nuestra vida y nuestro futuro.

Al respecto, Davidson afirma que la “verdad” como correspondencia con la realidad podría ser una idea sin la cual estaríamos mejor. La noción de correspondencia podría ser de ayuda si fuera posible decir, de algún modo *instructivo*, qué hecho o pedazo de la realidad es lo que hace verdadera a una oración particular. Sin embargo, nadie ha tenido éxito con esto. Más aún, no hay disponibles entidades apropiadas e interesantes que, siendo aquello que se relaciona con las oraciones, permitan explicar porqué algunas son verdaderas y otras no (Ibid.: 66).

Esta imposibilidad, lleva a Rorty y a Davidson a afirmar siguiendo a Dewey que la teoría de la correspondencia no añade nada a las maneras falibles, ordinarias, laboriosas de discriminar lo verdadero de lo falso. Por lo que no hay ninguna razón para creer que la “verdad” es una meta. Dewey aporta un elemento más a esta tesis, y con esto se busca dar respuesta a la pregunta arriba formulada. Para él, lo más significativo de la democracia es que revela cómo lo importante de la vida humana es la libre cooperación entre los seres humanos con el fin de mejorar las condiciones actuales y futuras de su existencia. Pero para llevar a cabo esto se requiere que abandonemos cualquier autoridad que no provenga de un consenso con nuestros congéneres. En este sentido, una cultura democrática es aquella que centra sus esfuerzos en buscar un acuerdo no coercitivo con otros seres humanos respecto a qué creencias serán útiles para la cooperación social.

Una fe en la paz genuinamente democrática implica que confiamos en la posibilidad de manejar las disputas, controversias y conflictos como empresas cooperativas en las cuales cada una de las partes aprende de la otra al darle la posibilidad de que se exprese por sí misma (...). Todas las otras formas de fe moral y social reposan sobre la idea de que la experiencia debe estar sujeta, hasta un cierto punto, a alguna forma de control externo, a alguna “autoridad” que pretende existir por fuera de los procesos de la experiencia. La democracia es la fe en que el proceso de la experiencia es más importante que cualquier resultado particular obtenido (LW 14: 228, 229).

Así pues, si, como dice Dewey, el pragmatismo es la filosofía de la democracia y ésta consiste en la cooperación de todos los individuos pertenecientes a una sociedad, y si esta cooperación, a su vez, implica una construcción entre iguales que exige eliminar aquellas entidades suprahumanas a las que se pueda apelar para acabar con el consenso e

implantar regímenes autoritarios; y si, además, la noción de “verdad” como correspondencia, a partir de la cual hemos establecido modelos de conducta y formas unívocas de *ser* de las cosas, no aporta a la construcción de la democracia, entonces, ¿qué sentido tiene que sigamos conservando dicha noción? Ninguno. Por el contrario, es preciso pensar modos en que se pueda estimular conductas sociales que promuevan los ideales democráticos. De ahí la relevancia del giro que el pragmatismo hace desde la noción de “verdad” como correspondencia a la de “justificación” de argumentos en audiencias posibles.

En el texto *Universalidad y Verdad*, Rorty argumenta que el deseo universal de verdad que se manifiesta en los hombres lo que Nietzsche llama “voluntad de verdad” no es otra cosa que un deseo universal de justificación. La premisa fundamental de su argumento es que “no se puede tener por objeto, ni trabajar para conseguir algo a menos que pueda ser reconocido una vez se consigue” y continúa: “una de las diferencias que hay entre verdad y justificación es la diferencia que existe entre lo que no se puede reconocer y lo que puede ser reconocido” (Rorty, 2000: 81). En efecto, si, como hemos afirmado, no hay una realidad última de las cosas o, mejor aún, no podemos saber si existe o no una realidad última de las cosas, porque no hay forma de salvar el vacío que se alza entre lo que decimos de las cosas y lo que sería la *cosa en sí*, entonces el deseo de “verdad” es el deseo de lo imposible, de lo irreconocible, mientras que la búsqueda de la justificación es la búsqueda de lo reconocible, de lo posible.

Hilary Putnam se refiere a esta idea de “justificación” de la siguiente manera: “una justificación para Rorty es justamente aquello que cuenta como justificación para algún grupo de personas” (Putnam, 2000: 84). Por ello, la noción de “justificación” es inseparable de la de “audiencia”. Según Rorty, “se supone que la verdad es lo que distingue el conocimiento de la opinión bien fundada de la creencia justificada” y continúa: “(p)ero si lo verdadero es, como dijo James, *el nombre de lo que prueba por sí mismo ser bueno en cuanto a la creencia y bueno, también, por razones definidas asignables*, no es claro en qué aspecto se supone que una creencia verdadera difiere de la que está meramente justificada” (Rorty, 1997: 22). De esto no se sigue que haya una conexión entre “justificación” y “verdad”, pues eso implicaría conservar la idea de que existe una Verdad, que ella es la meta de nuestra indagación, y que algo esté “bien justificado” se juzga a

partir de dicha Verdad. Tampoco supone que la “justificación” reemplaza a la noción de “verdad”, como si sustituyéramos una cosa de cierta naturaleza por otra de naturaleza afín pues sólo de este modo la sustitución es compatible. Aquello supone que no podemos establecer que la verdad existe, lo cual es para efectos de la acción como si nunca hubiera existido algo así como la realidad última y que como afirma Nietzsche el conocimiento es interpretación y no explicación (Nietzsche, 1992: 91).

Para los pragmatistas, en especial Rorty, la palabra “verdadero” tiene muchos usos y todos ellos deben ser abandonados excepto quizá el uso de advertencia (*cautionary use*) que hacemos de ella. Este uso “cautelar” de la palabra “verdad” es utilizado para contrastar audiencias poco informadas con audiencias mejor informadas y, más generalmente, para contrastar audiencias pasadas con audiencias futuras.

Nosotros los pragmatistas, que pensamos que las creencias son hábitos de acción, creemos que el uso de advertencia de la palabra “verdadero”, en vez de intentos de corresponder a la realidad, lo que simboliza es un tipo especial de peligro. La utilizamos para recordarnos a nosotros mismos de que otra gente, en circunstancias distintas gente enfrentándose a audiencias futuras, podría ser incapaz de justificar la creencia que hasta ahora hemos justificado con éxito ante todas las audiencias con las que nos hemos encontrado (Rorty, 2000: 88-89).

En términos generales, se puede afirmar que, al eliminar la noción de “verdad como correspondencia” y aceptar la de “justificación ante audiencias”, los pragmatistas se deshacen de la forma tradicional en que se ha concebido el conocimiento. Conocer ya no es establecer una relación unívoca entre estados de cosas y juicios “descriptivos” sobre dichos estados de cosas; conocer no es más que la construcción social a partir de la justificación de creencias más útiles y menos útiles para lograr edificar un futuro mejor. Rorty se refiere a este cambio como el paso del conocimiento a la esperanza (Rorty, 1997: 9).

Los pragmatistas entienden que la indagación científica, o cualquier otra indagación, no tiene por objeto la verdad sino la esperanza de obtener una mejor capacidad justificatoria, una mejor capacidad para hacer frente a las dudas sobre lo que decimos, reforzando lo que hemos dicho anteriormente o tomando la decisión de decir algo ligeramente distinto (Rorty, 2000: 203).

Este cambio no es otro que aquel que da primacía a lo ético-político sobre lo epistemológico o, mejor aún, el que trata “la teoría como una ayuda para la práctica, en lugar de ver la práctica como una degradación de la teoría” (Rorty, 1997: 18). La relevancia de esto está en que nos introduce a una nueva moralidad. Como se trató de mostrar anteriormente, el fundamento de nuestras acciones y creencias suele ser nuestra concepción acerca de la verdad como correspondencia, la idea de que hay *una forma de ser de las cosas*. Una vez que hemos aceptado con el pragmatismo que esta idea no resulta tan útil como la de justificación, inevitablemente nos preguntamos ¿sobre qué base debemos ahora llevar a cabo nuestras valoraciones morales? ¿Seguimos teniendo valoraciones morales? ¿De qué tipo? ¿A partir de qué justificamos nuestras exigencias morales? ¿Sigue habiendo exigencias morales de carácter universal, como son: no matar, no robar, no engañar, etc.? Las preguntas resultan aún más pertinentes cuando nos encontramos con un artículo de Rorty titulado: *Ética sin obligaciones universales*. ¿Qué significa esto? ¿Acaso un relativismo moral?<sup>7</sup>

A la pregunta de si seguimos teniendo valoraciones morales, la respuesta es afirmativa. Como se ha sostenido a lo largo de este texto, el pragmatismo tiene un marcado interés por lo ético; y esto implica, de una u otra forma, hacer juicios morales, sólo que estos ya no tienen como base un *deber ser absoluto*. La moralidad pragmatista no se construye a partir de obligaciones categóricas e incondicionales, pues los pragmatistas ponen en duda que

---

<sup>7</sup> El objetivo de estas preguntas es presentar los inconvenientes propios de una postura que, como la pragmatista, renuncia a obligaciones universales. Una de las cuestiones a resolver, quizá la más evidente, es la del relativismo moral. Si bien no es cierto que se necesite una entidad última, única, a partir de la cual se juzga moralmente una acción, las posturas morales tradicionales y la mayoría que rigen nuestro modo de actuar en la sociedad parten de este supuesto. A partir de la idea de que existen cosas buenas de suyo y malas de suyo, juzgamos moralmente nuestras acciones y las de los demás, pero también juzgamos jurídicamente una acción a partir de normas que determinan que es bueno y malo. En este último caso, si bien no apelamos a una realidad ontológica del mal, sí se asume que se pueden determinar ciertas conductas como malas o buenas independiente del contexto. Por ello, cuando proponemos una ética sin obligaciones universales, es decir, sin obligaciones que todos deben seguir independientemente de las circunstancias, absolutas, etc., ¿en qué estamos pensando? ¿No estamos aceptando que todos los juicios morales son válidos y, al mismo tiempo, que ninguno es certero? ¿Bajo qué criterio imputamos acciones y le decimos a los nazis como pretende Rorty que *no vamos a tolerar su intolerancia*?

haya algo incondicional que sea no relacional, sino que se funda a partir del criterio de utilidad. Es a partir de ésta y en función de ella que justificamos nuestras exigencias morales y que hacemos nuestras valoraciones. Pero, ¿qué debemos entender aquí por utilidad? No se trata de la concepción utilitarista tradicional de Bentham según la cual “útil” es lo que produce placer o evita el dolor, pues los pragmatistas, en especial Dewey, consideran que la felicidad humana es irreductible a una mera acumulación de placeres (Rorty, 2000: 202). Se trata, más bien, de la concepción humeana de la utilidad, es decir, una utilidad que se mide en la experiencia y a partir un sentimiento (Ibid.: 222). Este sentimiento es, según parece, la lealtad.

Suele creerse que la moral se configura sólo a partir de obligaciones incondicionales y universales y que la razón es la única que hace esto posible, quitándole cualquier valor a las relaciones afectivas. Empero, dice Rorty siguiendo a Baier la moral no es una obligación, sino una relación de confianza recíproca entre miembros de un grupo cerrado como, por ejemplo, la familia o el clan. Comportarse moralmente equivale a respetar la confianza que han depositado en nosotros nuestros familiares o los miembros del clan al que pertenecemos. En este sentido, la obligación, en tanto que opuesta a la confianza, sólo sale a escena cuando la lealtad de un pequeño grupo choca con la lealtad de un grupo más amplio. La propuesta, entonces, es ampliar la idea de grupo (Ibid.: 230). De este modo, el sentimiento de lealtad, sentimiento a partir del cual se funda, al parecer, la moral pragmatista, es aquel a partir del cual decidimos cooperativamente como miembros de un mismo grupo la especie humana que es lo más útil para nuestro futuro, que nos traerá mayores beneficios; y es a partir de la cual nos libramos de caer en un relativismo moral. No cualquier juicio moral es pertinente. El criterio para aceptar o rechazar una creencia o acción es la utilidad de la misma para alcanzar mejores resultados para todos. Qué beneficios estamos buscando, qué es lo que nos conviene como especie, es algo que decidimos en grupo, a partir de la experiencia y a través de la justificación de nuestras creencias ante audiencias cada vez más amplias.

Con todo, Rorty es consciente de que somos tan propensos a desarrollar afectos solidarios como a desarrollar afectos conflictivos. Es decir, entre los hombres existe o puede surgir un sentimiento de amistad y empatía que nos lleva a actuar solidariamente; pero, de igual forma, existe un sentimiento de apatía, de desinterés por el otro, de egoísmo, que no parece ser menos

originario que el de la amistad. Es por esto que introduce la idea de «educación». Para él, se trata, no tanto de pretender justificar su concepción ante cualquiera, cuanto de *crear* una audiencia ante la cual se dispone de la oportunidad de justificar dicha concepción con éxito. De este modo, Rorty introduce la distinción entre discutir con la gente y educar a la gente. Educar, a diferencia del mero discutir, supone preparar a la comunidad a que sea más receptiva frente al mensaje. No tanto frente a los contenidos del mensaje, como a la posibilidad misma de pensar en ellos en comunidad (Ibid.: 124-126).

En conclusión, la nueva moralidad que introduce el pragmatismo parte de la idea de que somos miembros de un grupo la especie humana que se debe lealtad y que tiene la capacidad de decidir, en tanto que grupo, y a partir de un ejercicio de justificación, qué creencias y qué prácticas son más o menos útiles para la construcción de un futuro que nos haga más felices. Por ello, para el pragmatismo, el progreso moral tiene que ver con una sensibilidad cada vez mayor para responder a las necesidades de una variedad cada vez más grande de gente y de situaciones. En este sentido, los pragmatistas, dice Rorty, conciben el progreso humano no como el levantamiento progresivo del velo de apariencias que nos esconde la naturaleza intrínseca de la realidad, sino como la habilidad creciente de responder a las preocupaciones de grupos de gente cada vez más inclusivos (Ibid.: 213). Para personajes como Dewey y James, la democracia es la forma de vida que hace más viable este proyecto. Sin embargo, si somos justos con la propia postura pragmatista, diremos, con Rorty, que el pragmatismo es tan compatible con el entusiasmo por la democracia como con el menosprecio por la misma (Ibid.: 54).

#### BIBLIOGRAFÍA

ARENDDT, H. 1993. *La condición humana*, Barcelona: Paidós.

ARISTÓTELES. 2001. *Ética a Nicómaco*, Madrid: Alianza.

DAVIDSON, D. 1992. *Mente, mundo y acción*, Barcelona: Paidós.

DEWEY, John. 1972. "The Ethics of Democracy", in *The Early Works of John Dewey*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, London and Amsterdam, Feffer & Simons Inc., Vol. 1: 227-249. Citado como EW.

\_\_\_\_\_. 1991. "Creative Democracy The Task Before Us", in *The Later Works of John Dewey*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, London and Amsterdam, Feffer & Simons Inc., Vol. 14: 224-230. Citado como LW.

JAMES, W. 1954. *Pragmatismo*, Tr. Luis Rodríguez Aranda, Buenos Aires: Aguilar.

NIETZSCHE, F. 2001. *Así habló Zaratustra*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_. 1992. *Fragmentos póstumos*, Bogotá: Norma.

\_\_\_\_\_. 1998. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tr. Luis M. L. Valdés y Teresa Orduña, Madrid: Tecnos.

PUTNAM, H. 2000. "Richard Rorty on Reality and Justification", en: Brandom (Ed), *Rorty and His Critics*, Oxford: Blackwell.

RORTY, R. 2000. *El pragmatismo, una versión*. Tr. Joan Vergés Gifra, Barcelona: Ariel.

\_\_\_\_\_. 1997. *¿Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires: FCE.