



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica  
Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster  
Pragmatismo: una crítica

Autor: Santiago Lobón Gavira  
Tutor: D. Alejandro Escudero Pérez

Madrid, fecha

## Resumen

El pragmatismo es una propuesta filosófica sobre el hombre, que vive todos los días con sus verdades y sus dudas, enfrentándose a su vida cotidiana, en cuerpo y espíritu, con sus circunstancias y sus decisiones, que son los elementos fundamentales del pragmatismo. Una perspectiva filosófica denostada desde sus inicios, soportando el peso del egoísmo, individualismo y demás impropiedades, pero defendida desde Epicuro hasta nuestros días, por aquellos que encuentran a la filosofía como un servicio al ser humano, para ayudarlo a tomar decisiones porque ella también las toma. Entre sus partidarios hay mucho desconcierto y miedo a ser considerados como prácticos, conservadores, alejados del servilismo abstraccionista, otros, creen en el fin de la filosofía. Es fácil no ser pragmatista, pero todo lo que digo y hago es pragmatismo. Nos dice Aristóteles, en su *Metafísica*:

*En realidad, la ciencia y el arte llegan al hombre por medio de la experiencia, ya que la experiencia ha creado el arte— dice Polus, con razón, y la inexperiencia la suerte.*

## ÍNDICE

Introducción.....	4
Pragmatismo.....	7
Retorno del pragmatismo.....	14
Utilitarismo.....	21
Pragmatismo y política.....	32
Después de los clásicos.....	48
Ortega y el pragmatismo.....	59
La política pragmática de Ortega.....	66
Conclusiones.....	74
Bibliografía.....	75

## INTRODUCCIÓN.

Es muy cierto como afirman los pragmatistas la necesidad de eludir de los planteamientos abstractos que nos proponen los sistemas absolutos idealistas que no llevan a ninguna parte. Así, Dewey en la introducción a su obra *La reconstrucción de la filosofía*<sup>1</sup>, afirma que para abordar la misma es preciso una rigurosa discusión a que se someten los sistemas del pasado, un incremento de los estudios sobre los mismos que no contribuyen a resolver los problemas que inquietan a la humanidad; tal ataque no es a los sistemas propiamente dicho, sino que son ineficaces para dilucidar problemas intelectuales y morales de situaciones humanas distintas. Tenemos que considerar que ese escrito es de principios del siglo XX y, a mi entender, de total actualidad en nuestro tiempo en consideración en la aportación de la filosofía a las cuestiones mundanas, particulares de los ciudadanos, lo que supone soportar un trato por dirigentes y ciudadanos de total desinterés y descrédito. En este sentido:

Por lo que se refiere a la filosofía, su pretensión declarada de que actúa sobre la base de lo eterno e inmutable, la obliga a una función y a una materia que son la fuente principal del menosprecio y de la desconfianza popular, cada vez mayores, hacia ella; porque actúa escudada en algo que hoy repudia la ciencia, y sin otro apoyo real que el de añejas instituciones cuyo prestigio, influencia y disfrute de poder dependen de la conservación del orden antiguo; y esto ocurre en el preciso momento en que las condiciones en que vive la humanidad se encuentran tan perturbadas e inseguras [...] la anulación de lo que es “simplemente humano”, constituye para los intereses adquiridos un requisito previo indispensable a fin de retener una autoridad..... (Dewey, 1970: 36).

¡Que vivas están estas ideas!

El problema filosófico permanente es la restitución del ser humano a su lugar, sea como sujeto particular o colectivo, como humanidad, palabra muy denostada por todos aquellos que sólo la ven como algo abstracto, imposible de conformar en algo concreto merecedor de ser sujeto. Aun menos prestigio tiene la palabra derivada humanismo que da entrada a un sentimiento de pertenencia y sensibilidad ante los otros, lo que supone la aceptación de un sinfín de creencias, ideas, deseos, voluntades, etc, una pluralidad de posicionamientos y posibilidades de acción, todo ello alejado de absolutismos y sistemas autosuficientes, originando enfrentamientos o dudas ante nuevos modos o concepciones

---

<sup>1</sup> Dewey, J: *La reconstrucción de la filosofía*. Aguilar. 1970. Buenos Aires.

no uniformes, o mejor dicho discrecionales, como es el caso actual del posmodernismo, que es analizado como pura abstracción, un suceso que se nos presenta, que está ahí, como un ente etéreo, y no nos acordamos que es realizado por personas con unas inquietudes y deseos muy alejados de lo concreto y determinado.

A su vez, tenemos que considerar que es muy habitual que filósofos que se enfrentan a las inquietudes terrenales, como es el caso de Dewey, ofrecen magníficas descripciones y soluciones abstractas o simples narrativas genéricas de lo que hay que corregir. Como dice Rorty, en Dewey está presente una ambigüedad entre los planos descriptivos y normativos, pero nunca cómo solucionar el problema filosófico, no el económico, físico, psicológico, etc. Es habitual encontrar en sus obras párrafos como el siguiente:

La reconstrucción no puede ser menos que la tarea de desarrollar, de formar, de producir los instrumentos intelectuales que habrán de llevar de una manera progresiva la investigación hacia las realidades profunda y totalmente humanas de la situación y del panorama de nuestro tiempo<sup>2</sup>.

¿cómo se lleva a cabo todo eso?

Se supone que lo abstracto es lo filosófico como dice A.M. Faerna<sup>3</sup>: «Sobre la verdad caben dos preguntas muy diferentes: “qué es la verdad” y “cuál es la verdad”. La segunda no tiene en principio ninguna relación peculiar con la filosofía...» y a continuación: «la pregunta “cuál es la verdad” carece de sentido fuera de contexto y no se puede responder en general y abstracto». El filósofo tiene que sumergirse en el contexto y dar soluciones a los problemas aplicando métodos multidisciplinares. No es entendible equiparar filosofía sólo con abstracción; no se puede aceptar que una filosofía consista sólo en proposiciones universales carentes de contexto. Incluso en el idealismo de Platón, en *La República*, está repleta de creencias y búsqueda de resultados. Veamos el párrafo 376 a, b y siguientes: el guardián ha de ser filósofo, fogoso, veloz y fuerte; para ello se requiere de una educación que abarcará una narrativa que no sugiera ideas opuestas a las que creemos necesario y teniendo que convencer a madres y ayas para que cuenten a los niños los mitos autorizados. Hay que censurar, especialmente, la mentira indecorosa, la que da una falsa imagen de la naturaleza de dioses y héroes, cuando la reproducción no

---

<sup>2</sup> Ibidem, p 51

<sup>3</sup> Arenas. Muñoz y Perona: “El retorno del pragmatismo. Trotta. 2001. Madrid, p 173

sea similar al modelo. Medios y resultados para un puro adoctrinamiento. ¿Por qué negar las prescripciones del filósofo para la determinación del qué, cuál, cómo y para quién?<sup>4</sup>.

Por lo que se puede vislumbrar, mi objetivo en este trabajo es reafirmar la visión pragmatista de la filosofía, la búsqueda de aquellos medios que nos presenten unos resultados utilitaristas, de encuentro con la felicidad a través de una mejora de las situaciones humanas generales. No queramos empezar con la crítica de que unos mejoran en perjuicio de otros, sería muy fácil, de conquista difícil y utópica; es muy sencillo criticar la utopía ajena cuando el crítico está repleto de utopías incumplidas en siglos. En ese sentido, para Rorty los filósofos no están en mejor situación para cambiar la realidad que ingenieros, abogados o los poetas. Su misión es la de tratar de resolver problemas particulares que surgen en situaciones particulares, y no el de realizar una crítica radical de la sociedad, abandonando la idea de una crítica de las ideologías.

Esta filosofía tendría que incluir como objetivo la razón vital y mundana orteguiana alejándose de los absolutos ontológicos y de la variopinta postmodernidad ante la cual la filosofía queda desbordada por una diferencia que tanto encumbró. En este último aspecto Cornel West lo retrata del modo siguiente:

El interés distintivo en el pragmatismo americano de nuestra época postmoderna es su énfasis sin tapujos en lo moral y su impulso inequívoco de mejora. En este periodo de mundo hastiado, de cinismos generalizados, nihilismos, terrorismos y probable exterminación, hay un anhelo por normas y valores que pueden tener relevancia; una añoranza por una resistencia y una lucha efectiva, que pueda cambiar nuestra situación<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Para una crítica al comportamiento filosófico véase Marín-Casanova, J.A (2004): *Rumbo al mito*. Sevilla, GNE

<sup>5</sup> Cornel, W (1989): *The American evasion of Philosophy. A genealogy of pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press, p 4

**Pragmatismo.**

Afirma Peirce, que «el pragmatismo no es en sí mismo una doctrina de metafísica, ni tampoco un intento de determinar la verdad de las cosas, sino sólo un método para averiguar los significados de las palabras brutas y de los conceptos abstractos»<sup>6</sup>. Este significado vendría dado por el método experimental utilizado en las ciencias naturales, sospechando de toda distinción tajante entre filosofía y las ciencias. Los conceptos que averiguar serían los “intelectuales”, no teniendo que ver con cualidades de la sensación, sino que una cualidad es justo lo que parece, no teniendo significaciones intrínsecas más allá de ellas mismas, tienen una implicación relativas al comportamiento general, los actos posibles del comportamiento habitual. Su proposición del núcleo central del pragmatismo, sería que el significado «consiste en afirmar que, bajo todas las circunstancias concebibles de una clase dada, el sujeto de la predicación se comportaría (o no) de una cierta manera, es decir, que sería o no verdadero que bajo circunstancias experienciales dadas ciertos hechos existirían»<sup>7</sup>, circunscribiéndose a una concepción pluralista de creencias de la realidad sobre la verdad, estética, política, religión, etc. Toda pretensión de conocimiento está abierta a un criticismo potencial, pero eran contrarios, los pragmatistas, a todo reduccionismo científico. De otro modo, en palabras de Richard Bernstein, «contra lo que les parecía un subjetivismo excesivo en la filosofía moderna, los pragmatistas subrayan la prioridad de las dimensiones intersubjetivas, sociales y comunales de la experiencia, el lenguaje y la investigación»<sup>8</sup>, donde existe contingencia, azar y novedad irreductible, es decir, no son sujetos pasivos controlados por fuerzas externas y fuera de su control. «Todos los pragmatistas han sido siempre profundamente críticos a todos y cada uno de los llamamientos a absolutos. Han insistido en una pluralidad robusta de experiencias, creencia e informaciones»<sup>9</sup>.

Pero este no es el punto de vista que quiero reflejar en este trabajo, esto es, el técnico y logístico de Peirce, sino el humanista y para ello que mejor que seguir, en un principio, la estela de F.C.S. Schiller, lo que no supone olvidarse tanto de Dewey como de James, pero entiendo que aquél es el mejor representante en esta ocasión. No importa que haya sido soslayado en el pasado, sus escritos presentan con máxima claridad lo que es el

---

<sup>6</sup> Peirce, C.S: *Pragmatismo*. Traducción de Sara Barrena  
[http://www.revistafactotum.com/revista/f\\_12/articulos/Factotum\\_12\\_1\\_Sara\\_Barrena.pdf](http://www.revistafactotum.com/revista/f_12/articulos/Factotum_12_1_Sara_Barrena.pdf).

<sup>7</sup> Ibidem, p 3

<sup>8</sup> Bernstein, R (1993): El resurgir del pragmatismo. *Philosophica Malacitana* supl. nº 1, pp 11-30

<sup>9</sup> Ibidem, p 9

pragmatismo, su atracción de hedonismo y utilitarismo, conceptos principales de este trabajo, y objeto de repudio no sólo por los filósofos sino también por la hipocresía social. Se le critica el no hacer escuela de su doctrina humanista<sup>10</sup>, seguidora del ideario de Protágoras de que «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de los que no son en tanto que no son». Frases como “vivir de la mejor manera” “búsqueda del máximo beneficio” o de la “máxima felicidad”, están siendo promovidas y revestidas de un halo egoísta, de perjuicio, falta de igualdad, de explotación y de todos aquellos apelativos que cada cual considere oportuno para socavar una creencia que sólo metafóricamente somos capaces de aceptar.

Aunque su libro de mayor éxito fue *Los enigmas de la Esfinge: un estudio de la filosofía de la evolución*, aquí vamos a hacer referencia a diversos escritos compendiados bajo el título *El desafío humanista del pragmatismo*<sup>11</sup>. Su trabajo tiene dos puntos cardinales: eliminar todo fundamento alejado de la realidad cotidiana y vivir de la mejor manera posible. Toda actividad humana está cargada de intereses que son variables, por lo que todos nuestros conceptos lógicos sólo son aplicados para casos determinados dado que la base de todo conocer no puede ser objetiva ni formal. Para ello, todos los postulados han de ser continuamente corroborados mediante la prueba para ser considerados válidos<sup>12</sup>. Para él, por medio del humanismo «el conocimiento se desarrolla desde las necesidades humanas, por ello es intencional y selectivo, se verifica mediante su aplicación y es relativo a la personalidad humana»<sup>13</sup>. Como decíamos en la Introducción, emitir un juicio supone asumir el contexto y los intereses, no con declaraciones abstractas y universales, que no llevan a ninguna parte, si bien oponiéndose a Peirce que consideraba que cuanto mayor es la extensión de los conceptos, cuanto menos estuviesen sujetos a restricciones particulares, máxima sería la aplicación general de su significado. La amplitud de la aplicación a casos concretos se debe a James, tal como refiere Dewey, dado que deseaba aplicarlo para determinar el significado de las preguntas y respuestas filosóficas con importancia real para la humanidad, pues las creencias que ponen en juego conducen a formas de conducta muy diferente<sup>14</sup>. Dice James, que el método pragmático es la actitud de apartarse de las realidades primeras y

---

<sup>10</sup> Faerna, A: *Los papiros de Filonus*. Antonio Machado. Madrid, 2010.

<sup>11</sup> Schiller, F.C.S.: *El desafío humanista del pragmatismo*. Biblioteca nueva. Madrid 2011.

<sup>12</sup> Ibidem, p 20. Introducción de Julio Seoane Pinilla.

<sup>13</sup> Ibidem, p 22.

<sup>14</sup> Dewey, J: *La miseria de la epistemología*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2000, p 61-80.

dirigir nuestra mirada a lo que sucede más adelante, los frutos, las consecuencias, los hechos<sup>15</sup>. Los universalismos generan absolutos, las particularidades contingencias, pluralismos, completa libertad de acción, eludiendo el criterio de Peirce de que la filosofía debería proporcionar un significado fijo al universo mediante fórmulas que correspondan a nuestras actitudes o a nuestros hábitos más generales de respuesta a nuestro entorno. De otro modo, nuestras proposiciones son originadas en un contexto y su valor no puede discutirse sin contar con tales circunstancias, y por ello la verdad se presenta como algo cambiante y soportando una constante revisión, y siendo sujeto de una lógica voluntarista contraria a una lógica formal, tradicional, lo que le supuso no pocas críticas. La contestación de Schiller la plasmó en su *Logic or Psychology*: la lógica voluntarista «para ser verdadera debe aplicarse a los procedimientos de las mentes individuales que no pueden ser despreciados por estar permeados de “contingencia”, irrealidad e irracionalidad. Ningún pensador tiene derecho a desacreditar al instrumento de su propio pensamiento»<sup>16</sup>. Critica a la lógica antigua por haberse abstraído de las operaciones características del pensamiento real y las sustituye por un sistema completo de abstracciones. Como dice James, no cabe extirpar la contribución humana<sup>17</sup>. Nos introducimos en un mundo ya dado, con unas «creencias que constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre el que acontece»<sup>18</sup>, conforman el continente de nuestra vida y no tienen el carácter de contenidos particulares, determinando aquello en lo que nos fijamos para observar, y lo que observamos determina, a su vez, lo que experimentamos originando ideas. El mundo está ahí, sujeto a nuestra acción, creando hábitos, y toda idea de un objeto es realmente una idea de los posibles efectos de ese objeto (Peirce). «El mundo es maleable y espera recibir los últimos toques de nuestras manos»<sup>19</sup>, por medio de nuestras ideas, asumimos nuestra responsabilidad, creando realidad. James insiste en la diferencia entre los puntos de vista distributivo y el colectivo. El primero se identifica con el pluralismo y la multiplicidad, el segundo con la totalidad y universalidad. El pluralismo permite la existencia de cada elemento del conjunto y ello supone que las diversas partes de la realidad pueden mantener relaciones exteriores, lo que niega el marxismo que considera al individuo, lo singular, como un hecho empírico, un fenómeno, y lo real sería el individuo social, que es la esencia del conjunto de las relaciones

---

<sup>15</sup> James, W: *El pragmatismo*. Alianza. Madrid, 2016, p 103

<sup>16</sup> Schiller (2011), p 25.

<sup>17</sup> James, W (2016) p 244

<sup>18</sup> Ortega y Gasset, J: *Ideas y Creencias*. Espasa-Calpe. Madrid.1976. p 24.

<sup>19</sup> James (2016), p 245.

sociales<sup>20</sup>. Por el contrario, en caso de haber relaciones libres éstas no tienen fundamento y los sujetos o términos son independientes de las relaciones, ya que las relaciones pueden ser de diferente manera y discontinuas, y no hay una única relación que encierre a todas en una continuidad y cohesión de totalidad. Para James, en la teoría de las relaciones exteriores no hay esencia, detrás de los fenómenos no hay nada, creándose novedades al haber un conjunto de posibilidades ajenas a nuestra experiencia actual.

Con el racionalismo la realidad está dada y completa, pero con el pragmatismo ésta se crea, *se hace* continuamente, pendiente de su futuro. Este *hace* implica que el humanismo sea considerado como la doctrina del capricho, en palabras de James, el cual incorpora en su obra *Pragmatismo* el famoso comentario del Sr. Bradley: «si un humanista comprendiera su propia doctrina, tendría que admitir que cualquier fin, por perverso que sea, es racional si alguien opta personalmente por él, y que cualquier idea, por loca que sea, será la verdad sólo con que alguien tome la determinación de tenerla por tal»<sup>21</sup>. ¿Realmente, Bradley está equivocado? No es que apostemos por un espíritu racionalista, absoluto y autoritario, pero todo pluralismo, sea el que sea, que quiera imponer, cada uno de ellos, su propio orden, también es autoritario, el reino de las minorías o mejor dicho el mercado de las ideas. Como dice James: el pragmatismo radical es una especie de ser anarquista que anda alegre y feliz. ¿Dónde está el límite? Para él, el pragmatismo es un mediador, todo depende de sus consecuencias para nuestras vidas, y si es así, en su significado habrá alguna verdad digna de consideración y apropiación. No se pueden rechazar hipótesis que de ellas se puedan obtener consecuencias útiles, y su significado será veraz si ese uso se corresponde con otros usos de la vida. Para Dewey el pragmatismo tiene una implicación metafísica por su consideración del futuro que conduce a un universo en construcción, en proceso de llegar a ser, un universo plástico<sup>22</sup>. Pero lo único que puede sacarnos de la metafísica es el pragmatismo y su reducción de la verdad a utilidad, en palabras de Rorty.

¿Qué es la verdad? La verdad es lo útil, que no significa que lo útil es verdad, ya que hay cosas que son útiles, pero no son verdad. Lo único que se pretende afirmar es que toda verdad debe funcionar y ser útil y, aunque en este punto es muy criticado, es preciso darle solución y para ello es imprescindible adentrarse en el utilitarismo y hedonismo

---

<sup>20</sup> Lazzarato, M: *Por una política menor*. Traficante de sueños. Madrid. 2006, p 22

<sup>21</sup> *Ibidem*, p 246

<sup>22</sup> Dewey, J (2000), p 72

representados fundamentalmente por Bentham, Mill, en el primer caso, y por el epicureísmo en el segundo.

¿A este respecto que dice Schiller? Schiller señala que una inspección a priori no puede determinar el valor de una afirmación, se necesita de la experiencia para saber si es buena o no. Son sus consecuencias para el interés humano lo que determina su verdad, son valiosas y en consecuencia serían buenas para dicho interés si satisfacen su propósito. En el mismo sentido se reafirma James ya que para él una idea es verdadera mientras resulte de provecho para nuestras vidas, y, en ese sentido, es bueno en términos de creencia y por razones definidas y señalables. Lo que se comprueba mediante un proceso de verificación que conlleva un experimento que tanto puede fallar como con éxito. Verdadera es el nombre que se da a toda idea que pone en marcha el proceso de verificación y útil es el nombre que se da a su función en la experiencia<sup>23</sup>. De aquí Schiller da una primera definición de pragmatismo como la doctrina para la que las verdades son valores lógicos<sup>24</sup>.

Toda verdad ha de ser comprobada mediante su aplicación, sólo cuando es usada puede determinarse qué significa en verdad y qué condiciones deben cumplirse para ser verdadera. Deben ser útiles, por lo que las verdades abstractas están fuera de uso. La verdad, como dijimos reiteradamente, depende del contexto, el qué, para quién y por qué de sus consecuencias y las aserciones abstractas están lejos de lograrlo al eliminar todo resquicio de presencia humana, nada significan, lo que lleva a Schiller a afirmar que la “esencia” del método pragmático es que el significado de una norma reside en su aplicación y del propósito, dado que toda vida mental tiene un propósito, lo que es causa para que realice «una protesta sistemática contra toda ignorancia de la intencionalidad del conocimiento efectivo»<sup>25</sup> realizado tanto por racionalistas como por los materialistas. Con estas sentencias, Schiller está encumbrado a los sentimientos humanos reflejados en sus intereses, deseos, emociones, elecciones, etc, separando al ser humano de cualquier realidad que sea ajena a él, realidad de la que no pueden obtenerse acciones humanas. Acciones que serían producto de un Voluntarismo, que lo llega a calificar de metafísica de la actividad, pero que, sin embargo, prefiere calificar al pragmatismo como método teleológico y epistemológico que describe los hechos del conocimiento efectivo. Define

---

<sup>23</sup> James (2016), p 206

<sup>24</sup> Schiller (2011) p 86.

<sup>25</sup> Ibidem, p 90.

la metafísica como «la ciencia de la síntesis final de todos los datos de nuestra experiencia»<sup>26</sup>, lo que es inalcanzable y los sustituye por imaginación y conjeturas absolutas y universales. ¿Es un sistema autosuficiente? Por el contrario, entiende que cada hombre tiene una metafísica ya que cada uno de ellos tienen sus propias vivencias, pero que no supone albergar a la anarquía intelectual, sino que deriva en tolerancia, respeto mutuo y cooperación práctica, una filosofía de una vida y no de la vida abstracta. Cada metafísica debe ser objeto de verificación, siendo válida aquella que reporte «una mayor utilidad y sea aceptable para todo hombre razonable con voluntad de dar un juicio sobre sus principios generales»<sup>27</sup>. Claro, el problema es dilucidar quién es razonable y que los demás lo acepten, planteando un problema de tan difícil resolución como los que provoca la metafísica clásica. Si seguimos a Dewey, este estado de cosas encontraría solución en un estado político liberal y democrático, sometándose a la mayoría pero que tampoco garantiza la mejor elección, pero sería una elección humana. ¡Aquí esta la clave!

Para él, el humanismo o pragmatismo considera el problema filosófico como concerniente a los seres humanos que se enfrenta a un mundo abordado por la experiencia humana, por lo que toda abstracción sólo sirve para insertar una única mente inmutable y poner en el disparadero a toda postulación favorable a la acción humana. En concreto, Schiller afirma:

Estos ascetas del mundo intelectual deben oponerse con firmeza a la libre indulgencia de todos los poderes humanos, a la libertad de movimiento, de mejora, de creación, de manipulación que el humanismo reivindica para el hombre y lo sustituyen todo por el viejo ideal de una contemplación no activa de la verdad estática. (Schiller, p 94)

En resumen, el hombre mediante la acción aspira a sustituir un estado poco satisfactorio por otro mejor; es siempre el malestar o el deseo de mejorar el incentivo que induce al individuo a actuar, y lo hará de diferentes modos para alcanzar su objetivo. Si viviese en un mundo completo, sin necesidades, puro y abstracto, no tendría ningún motivo para la acción, a lo mejor sería plenamente feliz, lo desconocemos. Daría lugar a la ataraxia epicúrea, el estado de felicidad y contentamiento perfecto al que tiende toda actividad humana, sin llegar nunca a alcanzarla. Pero el hombre no es una planta o un animal cuyo destino está fijado, la acción es la esencia del hombre y su fin último es la

---

<sup>26</sup> Ibidem, p 98

<sup>27</sup> Ibidem, p 101

satisfacción de algunos de sus deseos. El ideal de la totalidad absoluta es incompatible con la acción vital e interesada de los seres humanos. Pasar por alto sus deseos y aspiraciones es proclamar dictatorialmente lo que los demás deben hacer, seguramente enarbolando la bandera del bien común, eliminando la palabra clave del humanismo: *elegir*. Esto lo describe perfectamente Von Mises:

Mientras todos los demás animales se ven inexorablemente impelidos a la conservación de su vida y a la proliferación de la especie, el hombre es capaz de dominar tales impulsos. Controla tanto su apetito sexual como su deseo de vivir. Renuncia a la vida si considera intolerables aquellas condiciones únicas bajo las cuales podría sobrevivir. Es capaz de morir por un ideal y también de suicidarse. Incluso la vida es para el hombre el resultado de una elección, o sea, de un juicio valorativo<sup>28</sup>.

Desde una óptica absolutista no cabe duda de que el texto anterior puede ser calificado de irracionalismo, por eso mismo Schiller reivindica la racionalidad del irracionalismo, entendiendo que «una razón que no tiene valor práctico para los propósitos de la vida es una monstruosidad, una aberración patológica o un fallo adaptativo que la selección natural antes o después eliminará»<sup>29</sup>; la intelección pura, es abstracción y no es útil, no es un hecho de la naturaleza, sería una ficción lógica, no una acción humana comprometedora de intereses subjetivos, deseos y necesidades. Esta sería nuestra realidad cognoscible, el mundo es plástico, afirma Schiller, algo que tiene que ser moldeado por nuestra acción. En el mismo sentido, James entiende que «los que viven y sienten, conocen la verdad, y el espíritu de la humanidad, no el de los filósofos ni el de la clase dirigente, sino el de la gran masa de hombre que piensan y sienten en silencio, está llegando a esta misma conclusión»<sup>30</sup>. Cuando seamos capaces de superar los valores absolutos incrustados en las tradiciones sociales que hacen opaca la realidad, el objeto de la filosofía será el ser una actividad dirigida a aclarar las cosas de los hombres, sus relaciones sociales e institucionales, incluida la moral, para intentar conseguir, en palabras de Dewey, una felicidad más ordenada e inteligente.

---

<sup>28</sup> Von Mises, L (2007): *La acción humana*. Unión Editorial. Madrid, p 25.

<sup>29</sup> Schiller (2011), 144.

<sup>30</sup> James, W (2016), p 86

### **Retorno del pragmatismo.**

Muchos son los que hablan con desdén del pragmatismo, conseguir su desacreditación es la última de sus voluntades, siempre existe un halo temeroso hacia él provocado por su tránsito por los campos de la verdad, el relativismo, el hedonismo, el utilitarismo, la congoja de no reconocer la uniformidad. ¿Si todos piensan distinto cuál es rumbo que tenemos que tomar? Incluso los pragmatistas que se quieren consolidar utilizando los métodos aplicados a las ciencias naturales no lo tienen claro, dado que la acomodación a una realidad cambiante conlleva la temporalidad de sus resultados y lo que hoy es verdadero mañana puede ser falso con una rapidez impensada. Igualmente, una misma creencia puede ser verdadera o falsa en función de quien la crea, y se afirma que es incompatible con la correspondencia con los hechos, dando lugar a un relativismo que anularía cualquier investigación o proyecto epistemológico tradicional<sup>31</sup>. Para evitar este particularismo se desvía la cuestión a los órdenes de una práctica pública, siguiendo a Peirce, pero que no tiene resultado alguno. Tendría que darse un consenso por parte de la “comunidad de investigadores”, entiendo que tienen que ser unos expertos en investigación para someter sus creencias a métodos científicos y se hagan comunes a todos ellos. Se dice que hay que ampliar dicha comunidad y no disgregarla en la diversidad cultural e ideológica. Aparte de que todo ello sea ineficaz por imposible, estos críticos no se dan cuenta de que están buscando nuevamente un absoluto, el afán de anular todo pragmatismo lo único que lo salvaría sería una vuelta a una comunidad muerta, inamovible, gobernada por un grupo de expertos que anulan toda posible diversidad, dado que la falta de un consenso supondría la “barbarie intelectual”<sup>32</sup>. En nuestro mundo terrenal no hay nada perfecto, el pragmatismo lo reconoce, sabe que no es la panacea, pero intenta vislumbrar una realidad humana y no oponerse a ella. En palabras de Dewey, la perfección no es la meta final, sino el proceso continuo de perfeccionamiento, del refinamiento, del caminar hacia la madurez, lo que constituye la finalidad en el vivir<sup>33</sup>, por eso el recrearse en la búsqueda de un mundo con un sistema autosuficiente no tiene utilidad alguna.

---

<sup>31</sup> Faerna, M.A.(2001): *El pragmatismo y la pregunta por la verdad*. Obra colectiva El retorno del pragmatismo. Trotta. Madrid.

<sup>32</sup> Ibidem, p 184

<sup>33</sup> Dewey (1970), p 241

Pero entonces ¿qué hacer con la pluralidad inestable e irracional? Rorty advierte de la necesidad de no considerar una filosofía con mayúsculas y pasarnos a una filosofía con minúsculas, en la que no haya expertos filosóficos, sino, por el contrario, la necesidad de la participación de diferentes colaboradores de distintas disciplinas para la resolución de problemas, habría diferentes narrativas para un mismo problema: «la ausencia de verdades definitivas, de fundamentos, nos abre las puertas, la posibilidad de situar la inteligencia a su máximo nivel; el de recrear, el de reconstruir, en un mundo abierto, en el que la apuesta por la reflexividad es la apuesta por un determinado modo de hacer crecer la experiencia misma»<sup>34</sup>. Esa reflexividad no tiene que provocar un consenso, ni un consenso tiene que suponer la reflexividad como puede certificar la actualidad más recalcitrante. Con el deber kantiano nos distanciamos cada vez más de lo realmente vivido, el conflicto eterno entre el deber ser y el ser de estar siendo. Dewey no duda a la hora de establecer relaciones entre descripciones de la realidad y el deber ser de la ética o bien de la posición política y observar sus consecuencias, pero con ellas no hace nada, las encamina a un campo teórico del “buenismo”, posicionándome en contra de Rorty cuando manifiesta que le interesa un Dewey que ofrece consejos prácticos y técnicos sobre educación, política y arte. Veamos un ejemplo dentro de su obra *Viejo y nuevo individualismo* (1929), en relación con la regeneración política,

En una sociedad que con tanta rapidez se está volviendo corporativa, se hace necesario un pensamiento con capacidad de asociación para afrontar la realidad de la situación y, de ese modo, llegar a elaborar políticas de interés social. Sólo entonces podrá hacerse realidad la acción organizada en aras del interés social. Estamos en camino hacia alguna forma de socialismo [.....] La diferencia entre un socialismo capitalista y un socialismo público<sup>35</sup>.

Si nos adentramos en el campo de la educación, en su obra *Experiencia y Educación*, obra tediosa, al referirse a la experiencia,

La creencia de que toda auténtica educación se efectúa mediante la experiencia no significa que todas las experiencias son verdaderas o igualmente educativas [.....] algunas experiencias son antieducativas tienen por efecto detener o perturbar el desarrollo de ulteriores experiencias [.....] De aquí que el problema central de

---

<sup>34</sup> Mougán, C (2001): *Rorty y la interpretación de la obra de Dewey*. Obra colectiva El retorno del pragmatismo. Trotta. Madrid.

<sup>35</sup> Dewey, J: *Viejo y nuevo individualismo*. Paidós. Barcelona 2003, p 137

una educación basada en la experiencia es seleccionar aquel género de experiencias presentes que vivan fructífera y creadoramente en las experiencias subsiguientes [.....] La lección para la educación progresista es que necesita en un grado urgente, y aún más apremiante que lo era para los anteriores innovadores, una filosofía de la educación basada en una filosofía de la experiencia<sup>36</sup>.

¿Qué quiero reflejar con esta crítica? Realmente, Dewey no es la cabeza de turco, es extensivo a todo el pragmatismo, pero lo que el planteamiento pragmático aún no alcanzó es hacer efectivos sus planteamientos, lo que el propio Dewey sostiene: «es imprescindible que la filosofía adopte una índole práctica: necesita convertirse en operante y experimental»<sup>37</sup>. Parece una contradicción solicitar a una filosofía que persigue el olvido de los diseños abstractos, y se centre en las particularidades de la vida mundana, pedirle que señale el camino para llevar a la práctica lo que afirma,

Las tareas de la filosofía del futuro consistirán en poner claridad en las ideas de los hombres en lo referente a las pugnas sociales y morales de su propio tiempo. Su finalidad será la de ser, dentro de la humanamente posible, un órgano que trate de esos conflictos. [...] La filosofía que enuncie a su monopolio algo estéril de las cuestiones de la Realidad Última y Absoluta hallará su compensación iluminando las fuerzas morales que mueven al género humano y contribuyendo a la aspiración humana de llegar a conseguir una felicidad más ordenada e inteligente<sup>38</sup>.

De aquí al cielo queda poco. Por una parte, el filósofo no debe eludir las posibles soluciones, si nos interesan las particularidades él es el primero que tiene que presentarlas: cómo se consiguen las fuerzas morales que mueven el género humano, la organización del interés social, palabras vacías de contenido; se mueve en una ambigüedad que tira por tierra todo el magnífico planteamiento teórico. Por otra parte, otros pueden opinar que esta ambigüedad es propia del pluralismo, la falta de determinación es innata al humanismo en el que cada cual tiene un punto de vista tan válido como el de los otros y esa ausencia de criterio filosófico es el modo procedente de actuar. Pero la filosofía es un proceso de disponibilidad de posibilidades racionales de la experiencia, un continuo flujo de ideas que han de plasmarse en la realidad vital, sería la prueba de su validez, sino no

---

<sup>36</sup> Dewey, J: *Experiencia y Educación*. Biblioteca Nueva. Madrid 2004, p 71-75.

<sup>37</sup> Dewey (1970), p 187

<sup>38</sup> Dewey (1970), p 91,92

sirve para nada. Pero todo ello alejado de fundamentos, pero sí tiene que ofrecer argumentos en base a una experiencia histórica de la que no podemos desprendernos, su olvido supondría la “rebarbarización del hombre”<sup>39</sup>, y por lo tanto no hay una naturaleza humana única a la que acudir y que pueda decidir lo que debemos hacer, pero como humanos tenemos la capacidad de decidir lo que consideremos que es lo mejor para nosotros de entre todas las posibilidades, en función de nuestra experiencia pasada y de los proyectos futuros; esa capacidad nos enseña a interpretar lo que hacemos o pensamos. Aunque no es propio, si habláramos de fundamento el único existente sería nuestro yo y su capacidad de elección, necesaria al enfrentarse a situaciones contingentes y contextuales. Reflexión y decisión son notas del ser humano, aunque no disponga de libertad personal, sabe distinguir entre lo racional y lo sensible y obtener conclusiones razonables en función de la tolerancia y templanza, dos características alejadas de la unidad y del absoluto, y, en consecuencia, el filósofo puede enfrentarse a cualquier problema particular o social conectando las distintas áreas culturales y ofreciendo argumentos para su solución,<sup>40</sup> en consideración a sus consecuencias prácticas.

Al analizar las consecuencias prácticas de un hecho, es inevitable su confrontación con nuestras creencias y la posibilidad de provocar un conflicto si son contradictorias. ¿Cómo se resuelve? No existen un manual para su solución, no hay unos estándares de métodos, problemas y soluciones a considerar; afirma Rorty que cada tradición define sus propios problemas y presenta sus propias soluciones. Define al ironista como aquellas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales, que han abandonado la idea de buscar soluciones más allá del tiempo y del azar<sup>41</sup>. Pero para eso está la experiencia de hechos pasados, su valoración y la imaginación para poder relacionar las creencias sostenidas hasta ese momento y a los cambios a que nos tenemos que enfrentar, vislumbrando aquella solución que nos sea útil, el “mejorismo” en términos de Dewey, esto es, «la creencia de que las condiciones específicas existentes en un momento dado, por relativamente malas o relativamente buenas que sea, pueden siempre mejorarse»<sup>42</sup>, estimulando la inteligencia. Las creencias se conciben como reglas de acción que han de juzgarse de acuerdo con su utilidad para nuestros intereses; por medio de las creencias actuamos en el mundo. Aquí sería muy

---

<sup>39</sup> *Ideas y Creencias*. Op. cit. p 43

<sup>40</sup> Mougan, C (2001), p 210

<sup>41</sup> Rorty, R: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós 2015. Barcelona

<sup>42</sup> Dewey (1970), p 242

apropiado recordar a Ortega y Gasset en su distinción entre creencia e ideas, ya que según él las creencias son el continente de nuestra vida, «son todas aquellas cosas con que absolutamente contamos, no pensamos en ellas [...] no nos hacemos cuestión de ellas, sino que automáticamente nos comportamos teniéndolas en cuenta»<sup>43</sup>. Pero cuando nos encontramos con la duda, de si son o no, o si han de modificarse, tenemos que hacernos una idea u opinión de ellas, las estamos construyendo; «lo que ideamos no nos es realidad plena y auténtica»<sup>44</sup>. Nuestro conocimiento va cambiando y la naturaleza se hace plástica, en expresión de Dewey, a los usos humanos, hay nuevas posibilidades y fines que alcanzar como consecuencia de nuestras necesidades y deseos. En el mismo sentido se expresa Rorty: «el cambio de lenguajes y de otras prácticas sociales pueden producir seres humanos de una especie que antes nunca había existido»; la imaginación, y no la razón, es la facultad humana que crea esos lenguajes, apartándose de la idea de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca<sup>45</sup>.

Todo nuestro hangar de creencias se ven modificadas o revisadas por las nuevas ideas de un modo continuo y ello debido a que tanto el mundo como nosotros no somos entidades fijas y eternas, por lo que implica que la propuesta natural de la verdad como correspondencia con la realidad no tenga sentido. Como afirma James el mundo es eternamente incompleto, se va creando apartando, modificando y creando nuevas creencias a partir de nuevos hechos, por lo que la concepción de la verdad como una idea inerte o estable no sería apreciable. Por el contrario, el pragmatismo, según James, «las ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las ideas falsas son las que no. [...] la verdad acontece a una idea, se hace verdadera, los hechos la hacen verdadera»<sup>46</sup>, y el valor práctico de las ideas verdaderas se sostiene por su utilidad, de ahí se deriva a que de toda creencia se puede decir que es útil por ser verdadera o que es verdadera porque es útil en la experiencia; podremos decir que esa idea valdrá como verdadera de la realidad porque funciona, proporciona satisfacción. De un modo confuso se expresa Rorty, ya que para él la fundamentación de nuestras creencias no se produce en la correspondencia con el mundo, sino en función de lo que nuestros

---

<sup>43</sup> Ortega y Gasset, J (1976), p 41

<sup>44</sup> Ibidem, p 42

<sup>45</sup> Contingencia, ironía y solidaridad. (Gonzalez-Castán, 2001)Op. cit., pp 27, 28

<sup>46</sup> James, W (2016), p 204

semejantes no permitan sostener por medio de la argumentación para solucionar conflictos, serían las razones y no los hechos los que dirimen los problemas.

Algunos pueden considerar que el principio de juzgar por las consecuencias, que también pueden ser positivas porque funcionan o satisfacen, es un principio vacío que da entrada al pluralismo y al relativismo moral. Esto es así y no hay vuelta atrás y no está necesitado de explicación por ser el día a día de nuestra vivencia, lo contrario no es imaginación sino no querer aceptar lo evidente. Según González-Castán<sup>47</sup>, existen dos posibles soluciones: la de Dewey y Bernstein, por un lado, y la de Putnam por el otro.

Según Dewey y Bernstein hay que apelar la experiencia acumulada de la comunidad afectada por las acciones que hay que juzgar, y al consenso de cómo deben ser calificadas esas acciones según sus consecuencias. Esta apelación no implica que sólo tengamos que basarnos en las ideas y valores imperantes en la sociedad, ya que el juicio de las consecuencias pone su horizonte en el futuro, pero es inevitable la referencia al pasado, ya que, como dice Ortega, somos herederos de todos los esfuerzos en forma de creencia que son el capital sobre que vivimos, que es lo que nos diferencia de los animales, somos conciencia histórica de un cúmulo de aciertos y errores. Continúa Ortega,

«A fuerza de errar se va acotando el área del posible acierto. De aquí la importancia de conservar los errores, y esto es la historia [...] el mismo sujeto tiene que errar primero, para acertar luego. Pero en la historia fue un tiempo pasado quien erró y nuestro tiempo quien puede aprovechar la experiencia»<sup>48</sup>.

Por eso nunca podemos pensar que la experiencia pasada puede guiarnos en nuestras acciones, ya que, en caso contrario, sería considerada como un sistema perfecto. Apelar a la experiencia histórica es un acto natural pero no tiene que ser en búsqueda de la perfección, el que entienda que es un defecto o un lastre del pragmatismo está muy equivocado, está dentro de la acción humana y no puede ser autosuficiente ni exacta y por ello se busca los consensos, que lógicamente no pueden ser perfectos, son contingentes, dados los agentes que intervienen. Pasan los años y los críticos siguen buscando absolutos. El consenso es fruto de la existencia de una diversidad de opiniones, diferentes experiencias vividas. En una sociedad democrática y liberal siempre tiene que

---

<sup>47</sup> González-Castán, O: ¿Puede tener el pragmatismo todo lo que quiere? En Arenas, L: *El retorno del pragmatismo*. Trotta. 2001. Madrid, pp 217- 238

<sup>48</sup> Ortega Y Gasset (1976), p 54

darse el acuerdo y todo relativismo, hasta el más extremo, tiene que aceptar las pautas de consolidación de consensos, sobre todo en aquellos temas más sensibles como son los tocantes a la moralidad. Consensos que son reflejo de la opinión pública, llevados a cabo por los representantes políticos en los parlamentos, actos y acciones que parece que tenemos que recordar la displicencia y olvido al realizar los análisis. Son personas las que realizan la experiencia, no entes abstractos y etéreos. Además, sería ir contra sus propios actos el pensar que Dewey reclama el pasado como solución pragmatista cuando es al revés dado que para él el pragmatismo es una ampliación del empirismo histórico, pero «no insiste en los fenómenos antecedentes, sino en los fenómenos consecuentes; no en los precedentes de la acción, sino en sus posibilidades. Y este punto de vista resulta casi revolucionario en sus consecuencias»<sup>49</sup>

De este modo se engarza con el criterio de Putnam y el reconocimiento de consensos por vía de la autoridad de una comunidad constituida que permita una estructura con libertad de investigación, tolerancia, libertad de crítica, etc, que por supuesto es propia de una comunidad democrática y liberal. El que cada uno tenga sus propias creencias no tiene que identificarse con un relativismo y subjetivismo extremo, siempre puede tener cabida una solución razonable, un sentido común ajeno a las acciones arbitrarias; todo lo contrario, hay que entenderlo como un deseo destructor de las estructuras vigentes, pero no significa que no estén contempladas, sólo que tendría la respuesta oportuna por los canales democráticos. Aunque el estado sea mínimo también hay unos principios mínimos.

---

<sup>49</sup> Dewey, J: *La miseria de la epistemología*. Biblioteca Nueva. 2000. Madrid, p 71

### **Utilitarismo.**

El utilitarismo consiste en la búsqueda de aquellos medios que nos presenten unos resultados acordes con los fines de encuentro con la felicidad a través de una mejora de las situaciones humanas generales. Jeremy Bentham es el filósofo en quien culmina el utilitarismo del siglo XVIII. Elaboró su teoría empleando elementos que ya habían aparecido en estudiosos británicos de décadas anteriores como Hobbes y Locke, si bien la idea básica de tomar la felicidad o bienestar del hombre como medida, es un tema que se remonta a Grecia y Roma. Así, la filosofía de Epicuro de Samos es un sinónimo de utilitarismo, para más tarde ser una característica básica de la filosofía de la Ilustración escocesa, siendo Francis Hutcheson el que acuñó la frase lapidaria del utilitarismo: «El máximo bien del máximo número».

Epicuro fundó el Jardín, una escuela o retiro espiritual donde se reunían amigos para buscar la felicidad cotidiana. Epicuro es hedonista lo que significa que el placer es principio y fin del vivir feliz, porque tenemos necesidad del placer en el momento en que, por no estar presente el placer, sentimos dolor. Pero cuando no sentimos dolor, ya no tenemos necesidad del placer. Él entiende el placer en reposo, tanto del alma como del cuerpo: «la falta de perturbación y la ausencia de pesar son placeres en reposo, y el regocijo y la alegría se perciben como en movimiento por su actividad». Los filósofos epicúreos aprehenden el sumo bien como algo pasivo, no activo; pues es el placer (Estobeo II, 46,18). Igualmente entiende que los dolores del alma son peores, pues la carne sólo sufre en el presente, mientras que el alma sufre por el presente, el pasado y el futuro, por lo que son mayores los placeres del alma y, por lo tanto, se puede concluir que no todo en él es materialismo, tal como afirman sus críticos entre los que está Plutarco: «de este modo, ni a los cerdos ni al ganado les van a la zaga en cuanto felicidad, si establecen como algo dichoso la satisfacción de la carne y del alma en su relación con la carne (Plutarco, Suav. Viv. Epic. 1091 a-d).

Dice Epicuro que ante la diversidad de placeres y dolores nos vemos obligados a realizar un cálculo de los beneficios y los inconvenientes ya que en ocasiones nos podemos servir de algo bueno como un mal y, al contrario, de algo malo como un bien (Carta a Meneceo 128-130). Para nuestros intereses es importante transcribir el siguiente texto:

Por tanto, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en la disipación, como creen algunos que ignoran o que no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma. Porque ni banquetes ni juergas [...] engendran una vida feliz, sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y rechazo, y extirpa las falsas opiniones de las que procede la más grande perturbación que se apodera del alma

De todo esto el principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia resulta algo máspreciado incluso que la filosofía. De ella nacen las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir, honesta y justamente sin vivir con placer (Carta a Meneceo 131, 132).

En las Máximas Capitales especifica que lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo. De las leyes establecidas tan sólo la que se confirma como conveniente para los usos del trato comunitario posee el carácter de lo justo, tanto si resulta ser la misma para todos como si no (MC XXXI y XXXVII).

Es importante significar que, si bien el placer y el dolor es una impresión individual, no acaba ahí, sino que tiene su reflejo en la comunidad, el de no perjudicarla. Si esto es así, el incremento de mí placer, de mi utilidad, supondría una mejora en la utilidad total al no disminuir la de otro, si bien queda pendiente el tema de la distribución social que no trata.

Bentham funda su principio de utilidad en consideraciones acerca del placer, como fin que todos los actos humanos persiguen, y del dolor, como aquello que todos los hombres desean evitar. Así lo presenta al inicio de su obra *Los principios de la moral y la legislación*:

La naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos años soberanos: el dolor y el placer. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer, así como determinan lo que haremos. Por un lado, el criterio de bueno y malo, por otro la cadena de causas y efectos, están sujetos a su poder. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos: cualquier esfuerzo que podamos hacer para desligarnos de nuestra sujeción sólo servirá para demostrarla y confirmarla. Con palabras un hombre

puede aparentar que renuncia a su imperio, pero en realidad permanecerá sujeto a él todo el tiempo<sup>50</sup>.

El principio de utilidad o de mayor felicidad reconoce esta sujeción para su sistema, cuyo objeto es construir la estructura de la felicidad por obra de la razón y la ley, siendo el único objetivo moralmente digno. No hay que confundir que un elemento deriva en otro, es decir, realizar un acto determinado nos puede hacer felices, pero no supone que moralmente sea aceptable. Del pensamiento de Bentham es preciso recordar:

- a) El principio de utilidad quiere significar aquel principio que aprueba o desaprueba cualquier acción de que se trate, según la tendencia a aumentar o disminuir la felicidad.
- b) La utilidad es una propiedad de cualquier objeto que tiende a producir un beneficio, ventaja, placer o felicidad o a impedir el dolor o infelicidad del sujeto que puede ser un individuo o la comunidad.
- c) La comunidad es un cuerpo ficticio, compuesto de personas individuales, siendo el interés de la comunidad la suma de los intereses de sus miembros.
- d) Se dice que una cosa promueve el interés de un individuo cuando tiende a aumentar la suma total de sus placeres. Y lo mismo para el caso de una comunidad.
- e) Una acción que concuerda con el principio de utilidad ha de llevarse a cabo.
- f) Es un principio que no puede probarse, se ejecuta o no según sea beneficiosa o no. Se dice que el principio de la felicidad es una tautología: la felicidad es el motivo de los actos humanos, pero sabemos lo que hace feliz a un hombre observando sus actos. Es un principio simple y primero. Como afirma Mill, las cuestiones de los últimos fines no son susceptibles de prueba directa.
- g) Son principios diferentes del de utilidad: el ascetismo y el de simpatía y antipatía.
- h) Los placeres y la evitación de los dolores son los fines que el legislador tiene en cuenta, son los instrumentos para determinar su valor, que vendrá determinado por las siguientes circunstancias:
  - Su intensidad
  - Su duración

---

<sup>50</sup> Bentham, J: *Los principios de la moral y la legislación*. Claridad. 2008. Buenos Aires, p 11.

- Su certeza o incerteza
- Su proximidad o su distancia
- A los que puede añadirse: la fecundidad, la pureza y su alcance.

Bentham considera como placeres simples de que es susceptible la naturaleza humana:

- Sentidos
- Riqueza
- Destreza
- Concordia
- Buen nombre
- Poder
- Piedad
- Benevolencia
- Malevolencia
- Memoria
- Imaginación
- Expectativa
- Dependientes de la asociación
- Consuelo

Siendo los dolores los contrarios.

Del mismo modo que ocurre con el pragmatismo, el utilitarismo, al ser el elemento esencial de aquél, no es igualmente reconocido como principio rector de la moral. Así, Stuart Mill señala,

Ninguna de las escuelas del pensamiento rehúsa admitir que la influencia de las acciones sobre la felicidad es la consideración más voluminosa e incluso la predominante, en muchos de los detalles de la moral, por poco inclinadas que se encuentren a reconocerla como principio fundamental de la moral y fuente de obligación moral<sup>51</sup>.

Como iremos viendo, una de las críticas al utilitarismo es la práctica de un egoísmo que muestra al considerar la felicidad como fin de unos medios que emplea un individuo para su propio beneficio sin consideración a la comunidad, asemejándola al simple placer

---

<sup>51</sup> Stuart Mill, J: *El utilitarismo*. Aguilar 1968. Buenos Aires, p 23

del goce, diversión o belleza. Si atendemos a la frase de Hutcheson ya mencionada, la intencionalidad, principio psicológico, es la de obtener el bien para el máximo número y para que pueda tener una apreciación moral el principio utilitarista ha de interpretarse como aquel que produzca una mayor utilidad para el mayor número. Mill utiliza el término de justicia para aquellas acciones que tienden a promover la felicidad. Lo bueno es lo útil, lo moralmente correcto es lo más útil para el mayor número. De todos modos, se le puede achacar cómo se mide ese máximo número: como suma de los individuos o como valor global. Es conveniente distinguir entre intereses particulares y comunitarios o públicos para determinar cómo se calcula. Si observamos la experiencia, principio pragmático, los intereses particulares se resuelven por la propia declaración de sujeto particular, y aún si todos fueran egoístas no pueden desprenderse de la actividad de los demás, ya que para cumplir con sus deseos le es obligado mantener relaciones sociales (no se considera al eremita) y de obtener un cierto equilibrio y distribución de felicidad, como si de un mercado se tratara, que tal vez no es perfecta pero que el utilitarista y pragmatista lo sabe, viven la vida. En el caso de intereses públicos, y aquí está la cuestión, es dónde se produce la controversia sobre todo por parte de las éticas deontológicas donde la simple suma de valores individuales no procede, sino que lo importante es la determinación de lo correcto o justo. ¿En una comunidad cómo se puede conocer lo que es más útil? No se puede considerar una esencia que permanece inmóvil, no es algo fijo, sino que varía con el tiempo a través de la evolución de los individuos y sociedad reflejado en los actos de enculturación y finalmente por medio del sufragio dentro de un estado democrático y liberal. Por ello, no se puede considerar sólo con lo expresado en el texto, en un análisis restringido. Los individuos y las sociedades han planteado nuevos retos desde los tiempos de Bentham, y esos retos no han caído del cielo libremente, sino que han sido gestionados por las personas o ciudadanos. ¿Qué significa esto? Pues bien, que los criterios de la felicidad no son siempre los mismos sean religiosos, sexuales, políticos, culturales, etc. Por eso, el utilitarismo es susceptible de valoración moral porque no existe un único criterio o modo de actuar, siempre se puede elegir alguna forma distinta de hacerlo. Que el fin sea la felicidad y el objeto de la moralidad no supone que no tenga que señalarse el camino o bien que a las personas no se les indique el mejor recorrido para alcanzarlo. El utilitarismo posee un criterio racional para las elecciones porque se basa en hechos observables y cuantificables, esto es, el hecho psicológico constatable de que el fin último de la vida humana es la felicidad y el hecho económico de que esa felicidad es

cuantificable<sup>52</sup>. John Stuart Mill adoptó una versión más laxa del utilitarismo para que resultara viable como principio psicológico considerando que la gente a veces actúa en contra de sus intereses personales pero que generalmente no lo hace, como puede ser con ocasión de fenómenos sociales, ya que en un mundo determinista no cabría valoración moral alguna. De este modo, «los utilitaristas al admitir el carácter incompleto de su filosofía ética podían fomentar el progreso social con un espíritu pragmático, sin embelesarse por el sueño utópico de perfección social»<sup>53</sup>.

Se critica<sup>54</sup> la extensión a la sociedad la aplicación del principio individual de elección, fundado en la prudencia (Rawls). La distribución de la felicidad y del dolor a lo largo de la vida del sujeto con la idea de alcanzar un mayor nivel de satisfacción no es extrapolable al bienestar del grupo en base a: a) El posible recorte de libertades y derechos básicos de algunos de los miembros, si es preciso para el bienestar general, b) Con ocasión de la prudencia social, la felicidad se distribuye entre personas distintas, y esa distribución puede ser desigual, de modo que a unas les corresponde más sacrificios y a otras más ventajas. Al contrario de los sistemas absolutos, el método pragmatista da cumplida realidad a las apariencias con las que vive el ser humano, desde luego no es el edén y, por lo tanto, esos dos argumentos no proceden en el mundo terrenal. Él sabe que tal como está constituido el mundo, toda la felicidad a que puede aspirar será imperfecta. La búsqueda de la perfección puede hacernos alcanzar, mejor elucubrar, un mundo imaginario en el que no se dan soluciones pragmáticas y mundanas que la filosofía debe ofrecer, suponiendo un gran sufrimiento para las personas como la historia nos muestra, o es que esos dos argumentos no se han dado, se dan y se darán en el futuro, y si no se dan tendríamos serias dudas del posicionamiento y posibilidades del ser humano. Por eso es necesaria la pluralidad para enfrentarse con el egoísmo de la perfección que sólo puede darse en la soledad y nunca cuando estamos en el mundo con los otros y las cosas. ¿Dónde está realmente el egoísmo, en los imperativos o en el utilitarismo? En el utilitarismo no, desde luego.

Amartya Sen señala que el afán de medir resultados al evaluar sistemas sociales puede llevar a olvidar que hay capacidades valiosas por sí mismas, independientemente

---

<sup>52</sup> Cortina, A: Lo justo y lo bueno. *La aventura de la moralidad*. Gómez- Muguerra. Alianza. 2007 Madrid, p 389

<sup>53</sup> Gordon Scott: *Historia y filosofía de las ciencias sociales*. Ariel. Barcelona. 1995, p 278

<sup>54</sup> Véase Cortina (2007) p 390

de la utilidad que reportan. En primer lugar, lo discutible es la palabra “puede”, o lo es o no lo es, pero no se puede hablar sin fundamento. Además, ya Mill trató esta cuestión: «el placer o la exención de dolor son las únicas cosas deseables como fines; y que todas las cosas deseables lo son o por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor»<sup>55</sup>, ampliando el espacio de felicidad, y no solo a acciones con valor cuantitativo, sino que también cualitativo, admitiendo que hay placeres más deseables que otros.

Una crítica desde dentro del utilitarismo es la realizada por el propio Stuart Mill al entender que los criterios de Bentham son muy estrictos, presentando una versión más laxa en relación con los temas del egoísmo, el que no todos los placeres son iguales, unos proporcionan más placer que otros, y que los placeres de distintas personas no tienen que compararse. Realmente no logra superar los presupuestos de Bentham, llegando a contradecirlos y al paroxismo para ir contra ellos. Siempre se mantuvo fiel a Bentham en su lucha contra el dogmatismo, el trascendentalismo y el oscurantismo, contra todo lo que se opusiera a la marcha de la razón, del análisis y de la ciencia empírica, pero, en su concepción del hombre, lo que más valoraba era la diversidad, la plasticidad y la plenitud de vida, lo que lo diferencia de los animales es su capacidad de elección<sup>56</sup>. Tal es su deseo de arrimar al utilitarismo al terreno moral y de facilitar su praxis, fueron motivos suficientes para posicionarse de ese modo y alejarse de la mala consideración que tenían las tesis utilitaristas. Así, para tomar distancia del egoísmo declarado por los enemigos del utilitarismo, llega al extremo de afirmar:

Sólo un estado imperfecto del mundo es causa de que el mejor modo de servir a los demás sea la renunciación a la propia felicidad [...] Y, por paradójico que sea, añadiré que la capacidad de obrar conscientemente sin pretender ser feliz es el mejor procedimiento para alcanzar en lo posible la felicidad. [...] Cuando sabe esto una persona se libera del exceso de ansiedad que producen los males de la vida. [...] La moral utilitarista reconoce al ser humano el poder de sacrificar su propio bien por el bien de los otros. Sólo rehúsa admitir que el sacrificio sea un bien por sí mismo. Un sacrificio que no aumenta ni tiende a aumentar la suma total de la felicidad, lo considera desperdiciado<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Stuart Mill (1968) p 29

<sup>56</sup> Berlin, I: Prólogo a la obra de Stuart Mill *Sobre la libertad*. Alianza. Madrid. 1986

<sup>57</sup> Stuart Mill (1968), p 44,45

Su deseo es hacer factible el interés de cada individuo con el interés común, por medio de la educación y opinión, y de ese modo enfrentarse contra los detractores y seguidores de la ética deontológica, ya que, según él, el noventa por ciento de nuestros actos se realizan por otros motivos que el del deber, siendo una falsa interpretación el pensar que el utilitarismo persigue objetivos universalistas como el mundo o la sociedad en general, «ya que la inmensa mayoría de las acciones buenas no se realizan en provecho del mundo, sino de los individuos, de cuyo bien depende el mundo»<sup>58</sup>.

Vemos que Stuart Mill está un poco perdido cuando se enfrenta al utilitarismo Benthaniano, ya que es incapaz de deshacerse de los planteamientos de Bentham, veámoslo sino en este otro párrafo:

Se afirma, frecuentemente, que el utilitarismo vuelve fríos e incapaces de simpatía a los hombres; que enfría sus sentimientos morales hacia los individuos; que sólo les hace atender a la seca y dura consideración de las consecuencias de la acción, sin introducir en su estimación moral las cualidades de donde la acción emana. Si este aserto significa que esos hombres no permiten que sus juicios sobre la rectitud o maldad de un acto sean influidos por su opinión de las cualidades de la persona que lo realiza, ésta no es una queja contra el utilitarismo, sino contra todo el criterio de moralidad. Porque ningún criterio ético conocido decide que una acción sea buena o mala a causa de que la realice un hombre bueno o malo [...] Estas consideraciones no son apropiadas a la estimación de los actos, sino de las personas; y no hay en la doctrina utilitarista nada incongruente con el hecho de existir en las personas otras cosas interesantes además de la rectitud o maldad de sus actos<sup>59</sup>.

Este dislate de Mill lejos de ser un inconveniente para el utilitarismo tenemos que considerarlo como un despliegue de sus efectos positivos, sobre todo en el rango humano. Es verdad que el ser humano se mueve por sus intereses, pero no sólo por eso, hay más cosas, porque cuando se desarrollan los sentimientos sociales es imposible olvidarse de los demás, es una necesidad natural de la vida, al menos ese ha sido su comportamiento en toda su historia: de la necesidad primitiva de ir en busca de su sustento se pasó al sustento del grupo, virtud no caída del cielo, sino trabajada a través de la civilización y la pretensión de un equilibrio entre sus deseos y los del prójimo. La tesis utilitarista no puede minusvalorarse porque, a su vez, es la única que el hombre aplica y valora, tal como

---

<sup>58</sup> Ibidem, p 48

<sup>59</sup> Ibidem, p 49,50

afirmaba Mill. La doctrina utilitarista dispone que la felicidad es la única cosa deseable, todas las demás son medios para ese fin, y sólo la persona es la única que puede declararlo como bien para sí; pero los medios no están siempre a su disposición, sino que tiene que vérselas con los demás para conseguirlos por medio de relaciones personales y económicas, siendo la utilidad una de las principales teorías clásicas del análisis económico. Si uno observa su entorno ¿puede señalar a los demás dónde están las tesis deontológicas que no sea en los escritos de las leyes, de comportamiento o filosóficos? Por eso, el método pragmático es el único que llega al entendimiento del ser humano y su aplicación supondría un modo diferente de encarar la filosofía su utilidad o la utilidad de la filosofía.

Visto lo visto, es imposible abandonar el tema sin volver a Dewey y sus creencias del utilitarismo. En su obra *La reconstrucción de la filosofía*, señala lo positivo del utilitarismo<sup>60</sup>: a) la mejor doctrina en la transición de la teoría clásica de los fines y de los bienes hasta la teoría de lo que es posible en un momento dado, b) olvido de las vagas generalidades en beneficio de lo específico y concreto, c) subordinación de la ley al logro humano, en lugar de subordinar lo humano a la ley, d) las instituciones han sido hechas por el hombre y no el hombre para las instituciones, e) fomentaba de forma activa las soluciones de reforma, f) combatía la moral extraterrenal, g) fomentó la idea de que el bienestar social era la prueba suprema.

En la parte negativa, entendía que el utilitarismo nunca puso en duda la idea de un fin supremo, la del placer; y todo lo demás, la virtud, el arte, la poesía, el Estado, la religión, eran simples medios para conseguir ese fin. El placer era un logro, la felicidad pasaba a ser una posesión. Pero aquí Dewey le está pidiendo peras al olmo. Es que eso es justamente el utilitarismo, sino estaríamos hablando de otra cosa, y no se habrían podido conseguir las mismas cosas que él consideró como positivas. Dewey recalca el instinto adquisitivo del hombre y no el creativo, su fin era pasivo, tal como afirmaba Estobeo, y las operaciones activas era simples instrumentos, ensalzando las comodidades materiales y la holgura material. Entonces sacaríamos la conclusión que en la actualidad la doctrina de Epicuro está totalmente vigente. De todo ello, Dewey obtiene sorprendentemente, como conclusión, que el utilitarismo es el peor de los males al producir un daño social al defender el nuevo orden capitalista:

---

<sup>60</sup> Dewey (1970), p 244

El énfasis que el utilitarismo puso en la adquisición y en la posesión de cuanto suponía placer, adquirió un aspecto funesto en combinación con el ansia enorme de los contemporáneos por la riqueza y por los placeres que la riqueza hace posibles<sup>61</sup>.

A mi parecer, Epicuro no entendía así las cosas:

Así que la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que en cualquier ocasión nos sirvamos de poco, sino para que, siempre que no tengamos mucho, nos contentemos con ese poco, verdaderamente convencidos de que más gozosamente disfrutan de la abundancia quienes menos necesidad tienen de ella, y de que todo lo natural es fácil de conseguir y lo superfluo difícil de obtener. Y los alimentos sencillos procuran igual placer que una comida costosa y refinada una vez que se elimina todo el dolor de la necesidad (Carta a Meneceo 130).

El gozo no proviene de la abundancia, de la riqueza, sino de conformarnos con lo que tenemos, no seríamos creadores de necesidades ni del capitalismo. Para él el utilitarismo favoreció el comercialismo descarado dando alas a un nuevo interés clasista, el de los elementos capitalistas dueños de la riqueza obtenida por la libre competencia y no con el favor gubernamental, tal como estimaba Bentham. Era un modo de acumular recursos para el goce particular, alejado de su consideración como servicio social,

«la idea de un fin fijo y único, existente más allá de la diversidad de las necesidades humanas y de los actos humanos, incapacitaba al utilitarismo para poder ser la representación adecuada del espíritu moderno. Hay que reconstruir al utilitarismo mediante su emancipación de los elementos heredados<sup>62</sup>.

No sé lo que persigue Dewey con esta crítica. Sucede que el utilitarismo es el antecedente del capitalismo, no favorecedor de las necesidades humanas. Pero si la ley está al servicio del hombre es porque éste la ha creado, al igual que sus instituciones, por lo tanto, el placer se manifiesta en ellas y lo contrario sería entrar en un autoritarismo que no viene al caso dado el fervor que Dewey siente por la democracia liberal. Además, hay que recordar que entre los puntos positivos Dewey señaló el fomento por parte del utilitarismo del bienestar social. En esta conclusión no está muy afinado por sus propias contradicciones, además que para él la reconstrucción filosófica radica en el remedio de

---

<sup>61</sup> Ibidem, p 246

<sup>62</sup> Ibidem, p 247

las situaciones especiales y no en el refinamiento de los conceptos generales de institución, individualidad, Estado, libertad, ley, orden, progreso, etc<sup>63</sup>.

Hasta aquí vemos como los únicos que tienen las ideas claras son Epicuro y Bentham, ya que tanto Stuart Mill como Dewey buscan y encuentran una ambigüedad de quedar bien con todas las partes, intentan no ser etiquetados, tal vez, con ese conservadurismo que siempre se adscribió al utilitarismo.

---

<sup>63</sup> Ibidem, p 257

### **Pragmatismo y política.**

Como ya vimos, la finalidad del epicureísmo era la de producir en sus alumnos un estado de autonomía individual, de búsqueda de gozo y reducción de males. Acercándose a sus amigos y alejándose de la plebe es un modo apropiado para tal fin y para ello entendía que el sabio no debería participar en política (Carta a Pítocles, 119)<sup>64</sup> ya que ello podría implicar perder la ataraxia y llenarse de dolor. En el mismo sentido se expresa en sus *Sentencias Vaticanas* 58: «hay que liberarse de la prisión de las ocupaciones cotidianas y de la política». Seneca en *De otio* 3, 2-3: Epicuro dice: «No participará en política el sabio a no ser que suceda algo. Si la situación política está tan corrompida que no es posible prestar ayuda, si está dominada por el mal, el sabio no se esforzará en vano...».

Esos escritos muestran un espíritu liberal y de independencia del individuo, de búsqueda del propio beneficio, no muy alejado del comportamiento social y tesis políticas actuales. Pero como muy bien sabe, el conseguirlo no es obra de uno sólo, se necesita la participación de la comunidad, un acuerdo: «lo justo según la naturaleza es un acuerdo sobre lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo» (MC XXXI)<sup>65</sup>. «Los hombres empezaron a unirse en amistad, deseosos de no sufrir ni hacerse mutuamente violencias» (Lucrecio V, 1019-20). De este modo, el Estado y el derecho nacen como un contrato encaminado a facilitar las relaciones entre los hombres. El que incumpla el tratado, no ha de fiarse de que pasará inadvertido y será castigado. «La moral es idéntica a la utilidad»<sup>66</sup>. El principio de utilidad hace acto de presencia cuando las leyes establecidas son justas al ser convenientes para los usos de la comunidad, pero pueden ser injustas si cambian las condiciones. En todo caso, la bondad de las leyes y las instituciones políticas reside en la utilidad, en la medida que sirvan a la seguridad ante la gente y de los tratos. Describe Lucrecio, que la experiencia y la adaptación más o menos inteligente de sus actos a las condiciones de la naturaleza produjeron con el tiempo las diversas artes útiles, así como las instituciones y las leyes de la sociedad organizada, situándose del lado del hombre, de los cuerpos que gozan o sufren. De aquí se deduce que el hombre no es social por naturaleza, sino por conveniencia o deseo natural y necesario en términos de Epicuro.

---

<sup>64</sup> Laercio, D: *Vida de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2008, p 558

<sup>65</sup> Ibidem, p 570

<sup>66</sup> Sabine, G: *Historia de la teoría política*. Fondo de cultura económica. Madrid, 1996, p 123

Dice Lucrecio:

Pues cuando vio que casi todo lo necesario al sustento está ya aquí al alcance de los mortales, y que su existencia está, en lo que cabe, a resguardo del peligro; que los hombres, poderosos en gloria y honores, nadaban en riquezas y eran exaltados por la fama de sus hijos, y que, sin embargo, en su intimidad, cada uno sentía su corazón presa de una angustia que, a despecho del ánimo, atormentaba su vida sin pausa ninguna y les forzaba a alterarse en quejas amargas, comprendió entonces que todo el mal venía del vaso mismo, y por culpa de éste se corrompía en su interior todo lo que desde fuera se aportaba, incluso los bienes; en parte, porque lo veía roto y agrietado, y no podía colmarse jamás por ningún medio; en parte, porque infectaba con su repugnante sabor todo lo que su interior recibía. Así, pues, con sus palabras de verdad limpió los corazones, fijó un término a la ambición y al temor, expuso en qué consiste el sumo bien al que todos tendemos y nos mostró el camino, el atajo más breve y directo que nos puede conducir a él (Lucrecio VI, 9 y ss).

Creo que este párrafo es de un anti-materialismo declarado. Su vida, igual que la nuestra, está plagada de los mismos hechos descritos por Lucrecio, es fácil de reconocer, y su solución es la misma que el significado de la frase hecha “irse a una isla desierta para olvidarse de todo”. Pues igualmente, Epicuro quiere encontrar en la eliminación de todo dolor la grandeza de los placeres: amistad, tranquilidad, prudencia, templanza, la mente, la familia, las relaciones sexuales. Es la inteligencia de la sencillez, sin embargo, las acusaciones de sensualismo, sin fundamento, le han concedido un significado peyorativo, con una estética incapaz de influir en el curso de los asuntos humanos<sup>67</sup>.

Hagamos ahora un recorrido por el pensamiento pragmático desde la época moderna, con autores como Hobbes, Locke, Hume, Holbach, Helvetius. Bentham y Stuart Mill.

---

<sup>67</sup> Sabine, G (1996), p 124

## Hobbes

No es hasta la Edad Moderna cuando se recobra el interés por esta doctrina de la mano de Hobbes y sus tesis, categorizadas por los estudiosos como materialistas, reducción de todos los móviles humanos al egoísmo y su construcción del Estado sobre la necesidad de seguridad. Su filosofía es racionalista, explicando con principios científicos la conducta humana tanto en sus aspectos individuales como en los sociales, calificando como cuerpo “artificial” a la sociedad o estado. La conducta social se produce como resultado de la interacción de los hombres.

Teniendo en cuenta la naturaleza, los hombres deben reconocer la igualdad existente entre ellos, pero algunos son vanidosos y agresivos, pretendiendo mostrar una superioridad sobre los demás, sobre todo en aquellos deseos que teniendo que ser compartidos. Pero todo hombre tiene derecho, por naturaleza, a todas las cosas, utilizando los medios necesarios, resultándole de poca utilidad y beneficio cuando otro más fuerte que él tenga el mismo derecho, surgiendo un estado de perpetua desconfianza y de guerra. De la igualdad proviene la desconfianza, y de la desconfianza procede la guerra de todos contra todos. Así las cosas, Epicuro lo que pretendía era alejarse y lograr una convivencia con los demás que le permitiera encontrar seguridad y disfrutar de los placeres, por medio de acuerdos sociales que le sean útiles. Para muchos es puro sensualismo, que es verdad, pero acompañado también de la pura razón, en igual medida que opera para Hobbes: «la razón no es menos natural en el hombre que la pasión, y es la misma para todos los hombres, porque todos los hombres están de acuerdo en su voluntad de regirse y gobernarse de suerte que alcance sus deseos»<sup>68</sup>. Ahora bien, para Hobbes se necesita un pacto por medio del cual se realice una transferencia del poder de disposición de derechos con el objetivo de cumplir con el principio de ley natural, hacer la paz. Su cumplimiento se llevará a cabo por el “cuerpo político”, esto es, la multitud de hombres unidos, súbditos, como una sola persona, por un poder común, para su paz, defensa y beneficio común, siendo “soberano” a quien se ha dado ese poder común. Por eso a la filosofía de Hobbes se la califica de filosofía del poder, en la que el Estado perdería su razón de ser si la seguridad no fuese garantizada, si la obediencia no fuera respetada; el súbdito no puede regir sus propias acciones según su propia discreción y juicio.

---

<sup>68</sup> Hobbes, T: *Elementos de derecho natural y político*. Alianza. Madrid 2005, p 177

El pensamiento de Hobbes es esencialmente individualista, y su derecho a la protección es el que da fundamento al absolutismo secular y sin sentimiento, encontrando en el Estado su interés y su felicidad, su placer y bienestar. Como ya consideró Epicuro en su momento, puede afirmarse que, también aquí, los individuos se alejan de la política al transferir todos sus derechos al monarca soberano «La política de Hobbes es al tiempo, un utilitarismo y un hedonismo, [...] En una perspectiva de conjunto marcha en el sentido del liberalismo del radicalismo»<sup>69</sup>.

### **Locke**

Para Locke, el fin de la política es la búsqueda de una felicidad que reside en la paz, la armonía y la seguridad. Al contrario que para Hobbes, Locke entiende que el estado de la naturaleza es un estado pacífico en el que existe la propiedad privada pudiendo disponer de ellas libremente, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de otro hombre. Es un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás<sup>70</sup>. La razón enseña que, siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones. No hay una subordinación entre los hombres que permita destruir al prójimo, por lo que en caso de daño cada cual puede castigar al otro para que se cumpla la ley, «cada hombre tiene el derecho de castigar al que comete una ofensa y de ser ejecutor de la ley de naturaleza»<sup>71</sup>. Como en el estado de la naturaleza no hay un poder superior al que recurrir en caso de agresión se origina el estado de guerra, y para poder evitarlo es por lo que los hombres se ponen a sí mismos en un estado de sociedad y abandonan el estado de la naturaleza, originándose el poder civil que deriva del derecho individual de cada hombre a protegerse a sí mismo a y su propiedad, construyendo mediante esa unión una sociedad política, una comunidad para vivir cómoda, segura y agradablemente unos junto a otros, el disfrute tranquilo de sus propiedades y con gran seguridad frente al que no pertenece a ella<sup>72</sup>, que no tiene que suponer un estado absolutista ni una pura ficción como en el caso de Hobbes, ya que la declaración de Locke es muy abierta y cabe cualquier interpretación:

---

<sup>69</sup> Touchard, J. *Historia de las ideas políticas*. Tecnos. Madrid. 1990, p 262

<sup>70</sup> Locke, J: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza. Madrid. 1994, ep. 4, p 36

<sup>71</sup> *Ibidem*, Ep 8, p 40

<sup>72</sup> *Ibidem*. Ep 95, p 111

quienquiera que ostente el supremo poder legislativo en un Estado, está obligado a gobernar según lo que dicten las leyes establecidas, promulgadas y conocidas del pueblo, y a resolver los pleitos de acuerdo con dichas leyes, y a emplear la fuerza de la comunidad, exclusivamente, para que esas leyes se ejecuten dentro del país <sup>73</sup>.

Según Locke, Dios ha dado a los hombres el mundo en común, pero se lo dio para su beneficio y obtener el mejor provecho, pero no en propiedad comunal, sino que se lo ha dado para que el hombre trabajador y racional lo use; es el trabajo y su producto lo que da derecho a la propiedad, no teniendo los demás derecho alguno sobre aquéllos. Para Locke, es el hombre industrioso y razonable, y no la naturaleza, quien está en el origen de todo lo que tiene valor. La propiedad confiere la felicidad y la mayor felicidad coincide con el mayor poder: la mayor felicidad no consiste en gozar de los mayores placeres, sino en poseer las cosas que producen los mayores placeres. El resultado es que este pensamiento es considerado como “hedonismo capitalista”<sup>74</sup>, calificando a Locke tan egoísta como Hobbes: el gobierno y la sociedad efectúan un trabajo socialmente útil, existiendo para mantener los derechos egoístas del individuo y la inviolabilidad de tales derechos es una limitación a la autoridad de ambos. Sin embargo, Locke se opuso firmemente a la política totalitaria de aquél, ya que el gobierno, con la separación de poderes, ha de actuar en beneficio de los gobernados, no pudiendo pisotear sus derechos fundamentales, ostentando la libre disposición de sus propiedades. Para Locke, el Estado es una sociedad de hombres, regulada por leyes aceptadas por todos, cuya función es la de preservar y promocionar sus bienes civiles: la vida, la libertad, la salud corporal, el estar libres de dolor y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes<sup>75</sup>, que junto con la tolerancia podemos afirmar que son sus principios de la felicidad.

### **Hume**

Según Hume, dadas las carencias y necesidades con que la naturaleza le ha provisto y sus limitados medios para satisfacerlas, sólo uniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos, sus debilidades se ven compensadas, dejándole más satisfecho y feliz que en su condición salvaje y solitaria, un estado que Hume considera como ficticio al ser muy dudoso que una situación como la de la naturaleza humana existiera o, si existió, se

---

<sup>73</sup> Locke, J (1994) ep. 131, p 137

<sup>74</sup> Touchard, J (1990), p 295

<sup>75</sup> Locke, J: *Carta sobre la tolerancia*. Alianza. Madrid. 1999, p 66, 71

prolongara lo suficiente como para merecer el nombre de Estado, ya que, por lo menos, los hombres nacieron en un estado familiar. Gracias a la conjunción de fuerzas <sup>aumenta nuestro poder, nuestra capacidad por medio de la división del trabajo y menos expuestos al azar y a la casualidad</sup><sup>76</sup>. Además de que sea ventajosa para la sociedad, las personas tienen que darse cuenta de estas ventajas, en otras palabras, tiene que ser de utilidad. <sup>Sin embargo, existen dos causas que pueden eliminar los beneficios de la mencionada unión como son el temperamento natural y las circunstancias externas. Entre las primeras destaca el egoísmo.</sup> Aunque reconoce que el hombre no se mueve sólo por el egoísmo, éste puede superar a cualquier otro motivo por muy generoso que sea este último e ir contra la sociedad. En relación con las causas externas, destaca el disfrute de las posesiones adquiridas por el trabajo o la fortuna, que puede verse amenazada por la violencia de los otros lo que provoca una inestabilidad en su posesión, junto a la escasez de bienes para satisfacer nuestras necesidades y el ansia de adquirir bienes y posesiones pueda ser insaciable provocaría la destrucción de la sociedad. La unión o convención que constituir consiste en un sentimiento de interés general y común a todos los miembros: «me doy cuenta de que redundará en mí provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, dado que esa persona actuará de la misma manera contigo»<sup>77</sup>.

En la convención aparecen las ideas de justicia e injusticia, así como las de propiedad, derecho y obligación. Propiedad se refiere a aquellos bienes cuya constante posesión ha sido establecida por las leyes de la justicia, sin la cual la sociedad tendría que disolverse; es la preocupación por nuestro propio interés y por el interés general lo que conlleva el establecer leyes de la justicia, siendo la ejecución y decisión de las controversias llevadas a cabo por magistrados, reyes y gobernantes, que no teniendo interés específico no realizaran actos de injusticia. Según Hume, este es el origen del gobierno civil y de la sociedad. Sin gobierno se dificultaría el proceso de llegar a acuerdos para el bien común, y la razón para la obediencia es la utilidad o el interés por la seguridad y protección que podemos disfrutar en una sociedad política y de lo que no gozaríamos si fuéramos libres. Nuestros instintos primarios nos llevan a concedernos una libertad ilimitada o a tratar de dominar a los demás y sólo la reflexión hace que sacrifiquemos tan fuertes pasiones al interés de la paz y el orden público<sup>78</sup>. Si los gobiernos fueran inútiles nunca hubieran llegado a existir y tampoco podría subsistir la sociedad.

---

<sup>76</sup> Hume, D: *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos. Madrid 2005, p 653, 4

<sup>77</sup> *Ibidem*, p 659

<sup>78</sup> Hume, D: *Ensayos políticos*. Tecnos. Madrid 2006, p 109

Realmente no existe diferencia entre estos tres autores, ya que al final siempre rige la unión-seguridad, siendo súbditos o no, sobre todos en relación a las posesiones. Lo mismo sucede en respecto a Epicuro.

### **Helvetius y Holbach.**

Ambos filósofos de la ilustración francesa han ejercido gran influencia sobre Bentham y Stuart Mill. En su obra *Del espíritu*, Helvetius nos dice

que el espíritu no es más que un conjunto más o menos numeroso no solamente de ideas nuevas, sino de ideas interesantes para el público. [...] El interés preside todos nuestros juicios y cada individuo particular juzga las cosas y las personas por la impresión agradable o desagradable que recibe: el público no es más que el conjunto de todos los individuos particulares; por consiguiente, nunca puede tomar más que su utilidad como regla de sus juicios<sup>79</sup>.

Como el movimiento en física, el interés es la principal motivación del ser humano y nos recuerda el tercer apartado de los puntos esenciales de Bentham, que vimos anteriormente, que decía: La comunidad es un cuerpo ficticio, compuesto de personas individuales, siendo el interés de la comunidad la suma de los intereses de sus miembros. Esta concepción del espíritu abre las puertas a la incertidumbre de nuestros juicios, a la diversidad de opiniones, pasiones, ideas, prejuicios, sentimientos y, por consiguiente, de sus intereses. El interés personal es quien dicta el juicio de los individuos particulares y es el interés general quien dicta el de las naciones, y es a través de las acciones de los hombres como el público puede juzgar acerca de la probidad, esto es, el hábito en las acciones que son útiles. Pero Helvetius distingue entre aquellas personas que buscan la gloria, la estima y la justicia, y el resto de la humanidad. Para los primeros las acciones útiles son acciones justas; para los segundos la utilidad viene dada por el interés particular, no por el general, todos tienden a la felicidad en base a la diversidad de sus gustos y pasiones, que no tienen por qué coincidir con el interés público:

Se estará obligado a reconocer que cada hombre no da el nombre de espíritu más que a la costumbre de las ideas que le son útiles, ya en tanto que instructivas, ya en tanto que agradables; y que también a este respecto el interés personal es el único juez del mérito de los hombres<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Helvetius, D.A: *Del espíritu*. Editora Nacional. Madrid. 1983, p 131

<sup>80</sup> Ibidem, p 137

Pero Helvetius no se frena ante este escaparate, ya que para él su meta principal es la de la utilidad pública: un hombre es justo cuando todas sus acciones tienden al bien público<sup>81</sup>. El interés público es el único que hay que consultar y en el que creer y no en los hombres que nos rodean, a efectos del gobierno, por supuesto, ya que todo hombre honrado influenciado por la opinión de las sociedades en las que vive puede ser apartado de la virtud, sin saberlo. La utilidad pública es el principio de todas las virtudes humanas y el fundamento de todas las legislaciones. «Este principio debe inspirar al legislador y forzar a los pueblos a someterse a sus leyes, incluidos los sentimientos, sean particulares o de humanidad». En estos párrafos, observamos como Helvetius también se aleja del presupuesto de egoísmo con el que es tratado el utilitarismo, él entiende que los deseos y dolores son particulares y la suma de ellos determina el de la sociedad, pero esto no tiene por qué suponer un egoísmo individual abstraído del interés público, y este testigo es recogido posteriormente por Stuart Mill, como ya vimos.

Helvetius considera que las pasiones no han sido dadas inmediatamente por la naturaleza, pero que su existencia, que implica la de las sociedades, supone elucubrar su origen. Si la naturaleza sólo nos da necesidades entonces las pasiones son artificiales consecuencia del desarrollo de la facultad de sentir. Una vez cubiertas las necesidades, los hombres intentarían comunicarse y multiplicarse, extendiéndose por la superficie de la tierra, comenzando a destruirse por el deseo de las mismas cosas, dando lugar a la cólera la venganza. Hartos de sangre y temor, consiente en perder un poco de libertad que poseían en el estado natural a cambio de pactar convenios, siendo estos pactos sus primeras leyes, encargándose de su ejecución a unos personajes que serían los primeros magistrados. Así, con el desarrollo de las artes, sobre todo de la agricultura, y el consecuente reparto de tierras y diferente productividad, se liquidaría la igualdad entre los hombres, unos serían superiores y otros inferiores, se da entrada al bien y al mal, unos son ricos y otros indigentes, siendo los primeros objetos de deseo, surgiendo la envidia, la avaricia, el orgullo, la ambición, el amor, la pasión de la gloria, etc. Es un relato en la línea de Locke en cuanto al estado natural y el de guerra, pero similar a Hume en relación con su intención de intentar lograr un equilibrio entre el interés público y el privado, si bien con Helvetius surge una teoría utilitarista de la moralidad: los hombres de sociedades diferentes tienen opiniones morales diferentes, recalcando su preferencia por lo público dado que entiende por virtud las acciones que son útiles al público y concordes con el

---

<sup>81</sup> Ibidem, p 150

interés general: el bien público es la ley suprema, tal como lo designa en su obra *Del Hombre*<sup>82</sup>. El placer y el dolor sólo es consecuencia de la diferencia y la lucha por los bienes y servicios útiles y reales, no imaginados, que dan contenido a aquéllos; la imaginación nos sirve como medio, no como fin de disfrute. Consecuencia de todo ello es la importancia que le da a la educación, libre de prejuicios religiosos y de gobiernos despóticos, ya que sólo un país libre puede conseguir una redistribución gradual y equitativa de la riqueza, que permita alcanzar la felicidad y gozar de todo placer compatible con el interés público.

En el prefacio de su obra *Sistema de la naturaleza*, Holbach nos resume su ideario:

El hombre no es desgraciado más que por desconocer la Naturaleza. Su espíritu está tan infectado de prejuicios que se le creería condenado para siempre al error: la venda de la opinión, que se le pone desde la niñez, está tan fuertemente atada que sólo con mucha dificultad se podrá sacar [...]; ha intentado lanzarse más allá del mundo visible y, sin cesar, crueles y reiteradas caídas le han advertido inútilmente de la locura de su empresa [...] ha despreciado las realidades, para meditar quimeras, ha descuidado la experiencia, para alimentarse de sistemas y conjeturas; no se ha atrevido a cultivar la razón; [...] corre detrás de fantasmas que [...] le hacen perder la ruta simple de lo verdadero, sin la cual no puede llegar a la felicidad. Hay que destruir unos prestigios que no son útiles más que para perdernos<sup>83</sup>.

En su opinión la religión es enemiga de la felicidad y del progreso humano. La fe en Dios, lejos de hacer a los hombres felices, aumenta su ansiedad y su miedo. Al contrario que Helvetius, se desprende de los efectos psicológicos y se interesa más en las acciones del gobierno y, así, la esencia del mal gobierno consiste en que no hace de la felicidad general su objeto principal, sino que se ocupa de la guerra y conquista en lugar de la educación, el comercio o a la agricultura, ha de proveer el uso de la razón y del coraje por parte del hombre, así como, de conocer su esencia y legítimos derechos, etc.

El objetivo del hombre es tener una existencia feliz, utilizando como medios sus facultades, su espíritu, talentos y demás actos determinados por las pasiones que activan su voluntad y que gracias a la razón y la experiencia se asocia con el resto de hombres que contribuyen para alcanzar su felicidad, distinguiendo aquellos actos que contribuyen

---

<sup>82</sup> Copleston, F: *Historia de la Filosofía*. Ariel. Barcelona, 2011, Vol. IV, p 32.

<sup>83</sup> Holbach, Baron: *Sistema de la naturaleza*. Editora Nacional. Madrid, 1982, p 112

a su virtud de los del vicio, los justos de los injustos<sup>84</sup>; la virtud es lo verdaderamente útil para los seres humanos que viven en sociedad a través de un pacto, mediante el cual se han comprometido a prestarse servicios y a no perjudicarse. Pero como todos quieren satisfacer sus pasiones es preciso fijar una fuerza, la ley, que les haga cumplir con sus deberes y ajustarse a ellos: esa ley es la suma de las voluntades de la sociedad, reunidas para señalar la conducta de sus miembros que, al ser imposible materialmente, se eligen a unos ciudadanos de confianza, depositarios de la interpretación y ejecución de voluntades, denominados magistrados, reyes, etc. La educación, el gobierno y las leyes acostumbran a los hombres a contener sus pasiones dentro de límites justos, fijados por la experiencia y la razón. Pero para que la política sea efectiva y útil debe amoldarse a la esencia y al objetivo de la sociedad, que es el encontrarse con la felicidad que es un estado con deseos de duración y en el que queremos permanecer, que resulta del acuerdo entre el hombre y las circunstancias que la naturaleza le ha colocado<sup>85</sup>.

Hasta aquí hemos visto como Hobbes, Locke, Hume, Helvetius y Holbach, han seguido las pautas señaladas por Epicuro muchos años atrás. Entiendo que son puntos comunes a todos ellos, la búsqueda de la felicidad por medio de una filosofía práctica, contemplando la vida tal como la vive el hombre, con sus deseos y dolores, asociaciones, gobiernos, leyes, costumbres y fuera de toda especulación artificial y abstracta que no lleva a ninguna parte. Lo real antes que la imaginación (entendida como ensoñación y no como inspiración), lo particular y no lo universal, lo contingente y no lo absoluto, el ser humano y no la humanidad, ya que esta es consecuencia de aquélla.

El paso siguiente es adentrarnos en Bentham y Stuart Mill.

---

<sup>84</sup> Ibidem, p 199

<sup>85</sup> Ibidem, pp 201-203

### **Bentham y Stuart Mill.**

Los principios de la Era Revolucionaria expresados por Locke y detallados en la Declaración de Independencia de Estados Unidos y en la Declaraciones de Derechos, exponían los ideales políticos que en el siglo XIX tendían a ser acogidos en gran parte del mundo. Estos ideales incluían las libertades civiles, la seguridad de la propiedad y unas instituciones políticas controladas por la opinión pública. Unos ideales que fueron defendidos en nombre de los derechos naturales y atendidos por el liberalismo del siglo XIX, siendo su postulado fundamental que todo valor es inherente a las satisfacciones y realizaciones de la personalidad humana, con el deber de los gobernantes de restringir el ejercicio del poder público en la existencia de derechos naturales inviolables de los individuos.

Bentham ejecutó un violento ataque contra las declaraciones anteriormente mencionadas en base a su debilidad filosófica, la inconsistencia lógica y su ineficacia práctica. La tendencia de la ciencia y del pensamiento social se inclinaba hacia el empirismo, alejándose de la fe en que una declaración pueda considerarse un axioma porque parezca obvia, reduciéndose la influencia del derecho natural como elemento del racionalismo filosófico. Así, en relación con la declaración de que los hombres nacen libres, «exclama:”! Absurda y miserable tontería ¡”, y explica: No existe nada semejante a los derechos naturales, nada similar a los derechos anteriores a las instituciones de gobierno, nada semejante a los derechos naturales opuestos o en contradicción con las leyes»<sup>86</sup>. Por el contrario, Bentham formula el principio de utilidad, según el cual, como ya vimos, el único criterio que debe inspirar al buen legislador es de hacer leyes que tengan por efecto la mayor felicidad del mayor número. De aquí que las limitaciones del poder de los gobernantes no devienen de los derechos naturales, sino de la consideración objetiva de que los hombres desean el placer y huyen del dolor, siendo la mejor sociedad la que obtiene el máximo de felicidad para el mayor número.

A partir de aquí, el liberalismo y el utilitarismo fueron de la mano y la filosofía utilitarista fue el mejor aliado del Estado liberal y, como venimos exponiendo, el utilitarismo no se preocupa por la utilidad del individuo aislado sino por la utilidad social, por la felicidad de todos los interesados. Para él, la base del gobierno no es el contrato sino la necesidad humana, y la satisfacción de las necesidades humanas es su única

---

<sup>86</sup> Referencia obtenida de Bobbio, N: *Liberalismo y Democracia*. FCE. México 1996, p 69

justificación, de aquí que el gobierno no puede estar sujeto a limitaciones en su poder para conseguir este objetivo, considerando, al mismo tiempo, que la división de poderes es un mito<sup>87</sup>, tal como afirmaban Hobbes y Hume. Esta idea también se refleja en materia económica, ya que, aunque era partidario de las teorías de Adam Smith y del libre mercado, no estaba de acuerdo en que un cambio perfectamente libre produjese un sistema de justicia natural, en la misma línea que con el derecho natural. Entendía que el intercambio entre compradores y vendedores no suponía, a su vez, un intercambio equitativo de valor. No era un criterio utilitario ya que para Bentham la utilidad requiere una armonía de intereses y la mayor felicidad de todos, pero no es una condición natural, ya que sólo puede producirse mediante la legislación, igual que en el derecho, en contraste con los criterios económicos en que la armonía se produce por la ausencia de legislación. Si bien es un contrasentido, no hay que olvidar que según el criterio de Bentham un mal es soportable siempre que produzca y bien mayor, lo que no contradice, en cambio, la realidad presente, ya que, aunque la actualidad capitalista es fiel reflejo de una economía liberal, no implica que no esté exenta de regulaciones de mercado; el principio de la utilidad puede justificar cualquier interferencia en el comercio.

Como vemos Bentham se distancia de las tesis del derecho y economía natural, el gobierno tiene que estar capacitado para resolver los problemas del país, que tendrían que ser idénticos a los de la opinión pública, una opinión pública ilustrada y responsable, pudiendo hacer efectivo el sufragio universal, que según Bentham sólo puede quedar en suspenso mientras la educación no produzca un “electorado letrado”, dado que de ese modo puede llegar a tener un conocimiento claro de sus intereses y actuar correctamente. Su consecuencia sería que, en ese caso, al perseguir sus intereses individuales resultaría el mayor bien del mayor número. Aquí, Bentham demuestra una fe infinita en el buen hacer del gobierno y de la razón, no preocupándole las acciones de una tiranía de la mayoría, ya que Bentham fue un estudioso del derecho penal y de los castigos procedentes que partían de la premisa de que el dolor ocasionado por un castigo debe exceder del beneficio obtenido, pero debe exceder lo menos posible del mal provocado por la ofensa.

En resumen, Bentham no considera el estado natural de los autores anteriores, en términos similares a Hume, parte ya de una sociedad creada por unos miembros que crean un estado legislativo con sufragio universal para la elección, por parte de una ciudadanía

---

<sup>87</sup> Sabine, G (1996), p 510

ilustrada, de un gobierno con intereses idénticos a los de sus electores. Si objetamos la ingenuidad de esto último, el resto de sus ideas están vigentes, ya que respecto a la educación de la ciudadanía recordemos que se precisa una preparación media, según Bentham, y eso lo ofrece, en el mundo occidental, la enseñanza obligatoria.

Bentham es objeto de crítica por ser impulsor de egoísmo y hasta benefactor de los gobiernos dictatoriales por ser su utilitarismo cómplice de los abusos por parte del soberano al imponer su felicidad al pueblo. Todo instrumento tiene, en general, diferentes modos de aplicación o interpretación, siendo responsabilidad de aquel que lo haga según su buen o mal entender, siendo independiente del instrumento en sí, al igual que ocurre con ocasión del arte abstracto, el surrealista o bien el postmodernismo. A pesar de todo, no toda interpretación es correcta ni respetable. Ver lo que queremos ver no es un canto al subjetivismo, es intransigencia.

Los Mill, tanto padre como hijo, no sortean el utilitarismo de Bentham, sino que lo “amplían y flexibilizan” para hacerlo más aplicable, no sin ciertas dudas y confusiones como quedaron reseñadas en páginas anteriores, y que veremos ahora. Había que deshacer la creencia de que a pesar de que Bentham era partidario del sufragio universal se le consideraba como un autoritario o déspota ilustrado pero demócrata, de hecho, Stuart Mill afirmaba que los primeros utilitaristas eran liberales, no tanto porque creían en la libertad como porque creían en el buen gobierno, es decir, la libertad no es un fin sino un medio para conseguir que el gobierno eficaz procure la máxima felicidad a través de las leyes. Esto no significa que sea el gobierno el que decida que es el bien o el mal, como en el estado autoritario, sino que es el que tiene que llevar a cabo lo que el pueblo manifiesta como deseos, ese es el buen gobierno. De otro modo, Stuart Mill defendía la libertad porque era útil para que el gobierno alcanzase los deseos, sean individuales o colectivos, la libertad no es un fin en sí mismo, sino un instrumento para alcanzar niveles superiores de felicidad para el mayor número. Mill llegó a afirmar que «consideraba la utilidad como la suprema apelación en las cuestiones éticas, pero una utilidad en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como ser progresivo»<sup>88</sup>, es decir, que están en relación a los demás, por lo que tiene que ocurrir cierto control social sobre las acciones individuales que les afecten, pero un control legal por parte del gobierno ya que, de lo contrario, surgiría un simple conflicto de intereses que podrá dar lugar a una disputa

---

<sup>88</sup> Stuart Mill: *Sobre la libertad*. Alianza. Madrid, 1986, p 67

en el que la mayoría déspota solventaría a su favor, lo que Mill reitera en su obra *Sobre la libertad*. No son derechos y obligaciones de un estado de la naturaleza, que seguramente contradice el estado actual del liberalismo democrático, que se basa en el derecho natural a la libertad como algo intrínseco o innato del ser humano, es decir, la libertad no sería instrumento ni fin, sino que está ahí como algo dado. Igualmente, Mill se desmarca de que el origen de los derechos y obligaciones sean producto de una sociedad fundada en un contrato<sup>89</sup>, del que nada positivo cabe esperar, nacemos o somos arrojados a una sociedad que nos protege y exige una compensación: «una cierta línea de conducta para con los demás»: respeto a los intereses de los otros y realizar los esfuerzos necesarios para defender a la sociedad o a sus miembros. No hay nada más natural, universal, que cada individuo busque su bien y huya del mal, dado que es el principio de conservación de la existencia, pero el ser individualista no implica el ser egoísta, ya que decir que hay que buscar el propio bien no deriva en que haya que buscar el mal de prójimo. El individualismo no excluye la simpatía, elemento contemplado por Bentham, sino que, por el contrario, un individuo también encuentra su goce en los goces que proporciona a otro. Los seres humanos se deben mutua ayuda para distinguir lo mejor de lo peor, incitándose entre sí para preferir el primero y evitar el último, dice Mill. Se podría entender que el deseo de felicidad si es en grupo parece que no es egoísmo, porque es imposible que una sociedad entera se muestre conforme con dicho deseo, sobre todo si tenemos en cuenta que Mill también nos dice: «con tal de que una persona posea una razonable cantidad de sentido común y de experiencia, su propio modo de arreglar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí, sino por ser el suyo propio»<sup>90</sup>. ¿Con qué nos quedamos? Con la felicidad de grupo o la individual, con la neo-social o con el que se impone su verdad. Cuando uno está conforme con el utilitarismo, que el ser humano busca su felicidad al ver cumplir sus deseos o se aleja del mal, que puede haber confluencia de intereses, que en un estado liberal y democrático es por mayoría, pero al mismo tiempo quiere mantener las distancias, entonces surgen las contradicciones, análisis débil y ambiguo, que es lo que ocurre con sus obras *Utilitarismo* y *Sobre la libertad*, obra esta última que es una oda a la tolerancia y a la libertad de opinión, pero esto última es, al mismo tiempo, un puro egoísmo al permitir que cada uno se vanaglorie de su verdad. ¿Qué es egoísmo?

---

<sup>89</sup> Ibidem, p 153

<sup>90</sup> Ibidem, p 140

Antes de pasar al siguiente punto, me gustaría hacer una breve reseña a Henry Sidgwick, autor que siguió los principios utilitaristas pero que a diferencia de Bentham y Mill rechazó que la idea de utilidad sea suficiente para determinar el significado de los conceptos morales básicos, como los de bondad y de deber<sup>91</sup>, esto es, trata el tema ético de resolver el conflicto entre los intereses de los diferentes individuos. Según Sidgwick, el ser humano no es un ser que reaccione sólo a sus deseos de placer y dolor, sino que puede tener en cuenta la felicidad de otros y, en consecuencia, hacer juicios morales. Él entiende que actuar éticamente significa que no se debe discriminar entre la propia persona y los demás, y que hay que atribuir la misma capacidad de ser felices a todos los seres humanos, un utilitarismo universalista, por lo que, evidentemente, reniega del egoísmo. Como ocurre generalmente con el utilitarismo, la mínima proposición es atacada impertinentemente con cualquier ejemplo de situaciones reducidísimas, véase sino las ofrecidas por Scott Gordon en su obra *Historia y filosofía de las ciencias sociales*: el sexo y color de la piel de los individuos, si es un grupo familiar o no, las generaciones futuras. No entendemos ni admitimos la existencia de la imperfección, siempre en busca del perfeccionismo del absoluto, de la autosuficiencia inexistente.

Como advertimos anteriormente, Bentham cuando afirma que la felicidad es el único bien no se preocupa de la distribución de la felicidad total, sólo señala que es la suma de los goces de los miembros de la sociedad. Sidgwick se encarga de desarrollar este punto en relación con la distribución adecuada de bienes económicos y poder público. Uno de los métodos de resolución es por medio de las funciones de utilidad de los individuos, que en teoría económica nos permite bien cuantificar la satisfacción de cada consumo o bien ordenarlas. Es cierto que como teoría psicológica es factible, pero no en la práctica, nadie puede cuantificar un día de playa, ni ordenar, de modo permanente, la satisfacción de todos los bienes y servicios que uno puede disponer. Sidgwick propone que cuando desconocemos la distribución, un método posible es el del supuesto de igual probabilidad para las funciones de utilidad. Así, con ocasión del derecho de voto, Sidgwick no sostenía que todas las personas fueran igualmente sabias, tuvieran la misma preparación o el mismo interés en cuestiones políticas, pero no es posible valorar estos méritos “ocultos” a la vista, por lo que no hay ninguna justificación para limitar el derecho de voto, luego debe considerarse a todo el mundo igual en este proceso, pero ello no implica que tengamos que aplicar el mismo criterio en toda ocasión, no sería prudente n

---

<sup>91</sup> Ferrater Mora, J: *Diccionario de filosofía*. Círculo de lectores. Barcelona. 2001. Tomo IV, p 3260

sensato para los intereses del conjunto, como es la sociedad, hacer una valoración determinista de la vida. En ese sentido, si nuestro interés es la mejora de la competitividad, de la rentabilidad empresarial y del empleo, procede la ejecución de políticas de rentas que no tiene que derivar en la igualdad de estas, sino que la diferenciación, y no la igualdad, sería el incentivo necesario, siendo factible su medición, cosa que no ocurre con la posible diferenciación en el derecho de voto. La vida, como contingente, no puede plantearse mantener principios inamovibles, incluida la distribución de felicidad, y como dijo Mill, hay diferentes personas con diferentes niveles de satisfacción.

### **Después de los clásicos.**

Fue en el siglo XX el periodo de implantación efectiva de los gobiernos democráticos, pero no fue fruto de maná caído del cielo sino de un proceso largo que comenzó en el siglo XVII y sobre todo con la primera revolución industrial que se extendió desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta mediados del XIX. El cambio del mundo rural al urbano y a otros continentes, del trabajo manual al uso de la maquinaria en fábricas, fue un proceso de movimiento constante y crecimiento continuo. Con las concentraciones industriales apareció el proletariado y la transformación del trabajo, mentalidades, grupos sociales, en resumen, la aparición de la sociedad de clases. Junto al desarrollo del maquinismo y demás avances, había unas deplorables condiciones de trabajo, apareciendo los primeros movimientos obreros. A esto añadimos el siguiente periodo que abarca hasta la Primera Guerra Mundial, caracterizado por grandes avances en la ciencia, técnica y capitalismo financiero, con un crecimiento económico favorecedor de las instituciones liberales y democráticas, con predominio de la burguesía, aumento de las clases medias e incremento del proletariado. El presupuesto filosófico del Estado liberal es que todos los hombres tienen por naturaleza (doctrina iusnaturalista) unos derechos fundamentales como el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad, a la felicidad, que el Estado debe respetar y garantizar el respeto de los demás.

Nada estaba escrito que así se produjera. Para Dewey, ninguna de las actuaciones tenía que derivar en democracia, sus consecuencias no estaban planificadas, todo fue fruto del diálogo y negociaciones. La democracia política fue una consecuencia global a partir de una multitud de ajustes no políticos a diferentes situaciones, pero con resultado común en el pensamiento<sup>92</sup>. Los acontecimientos surgían de una revuelta contra las formas establecidas de gobierno y Estado, y el temor a éste urgía el deseo de limitar al mínimo su poder. Era deseo la liberación del Régimen, con sus poderes aristocráticos y eclesiásticos, la libertad se tenía como fin en sí misma, dotándose a las personas de derechos innatos o naturales al margen de cualquier asociación, el individuo sólo o frente al Estado, siendo en el frente económico donde se reflejan mejor estos hechos. La teoría económica del *laissez-faire*, se basaba en la existencia de leyes naturales de la oferta y la demanda, de la armonía entre el beneficio personal y el social. Pero no son derechos ni leyes naturales, sino producto de la actuación natural del ser humano. La teoría económica

---

<sup>92</sup> Dewey, J: *La opinión pública y sus problemas*. Ediciones Morata. Madrid. 2004, p 102

utilitarista fue un factor importante en el desarrollo del gobierno democrático<sup>93</sup>. Toda persona busca de forma natural mejorar su suerte, es el que mejor sabe determinar sus intereses o preferencias en el ahorro e inversión de sus fondos, y en el consumo de bienes y servicios. Las empresas, mediante la combinación de factores productivos, ofertarán aquellos bienes y servicios que le reporten el mayor beneficio. El juego de ambas fuerzas actuando armoniosamente, la mano invisible, alcanzará un equilibrio que suponga la mayor satisfacción para ambas partes. De este modo, cada agente actuará en el mercado hasta el límite en que la última unidad monetaria o física produzca la mayor rentabilidad o satisfacción, esto se conoce con el término de utilidad marginal. El único inconveniente es que en todo este proceso aparezca la mano del Estado, siendo el deseo que su intervención sea mínima, que sólo sirva como guardián de la posesión de la propiedad y garantizar la justicia, y así proceder a la emancipación del individuo de un conjunto de viejos hábitos y reglamentaciones que eran un freno en el objetivo de obtener la libertad del individuo. Se identificaba gobierno democrático con individualismo, reforzado con el derecho de sufragio y el establecimiento de las relaciones sociales en base a la voluntad. La escuela liberal abría la puerta a los deseos de placer del sujeto, dependiente de sus cálculos, habilidades o ineptitudes, sin distorsiones, pero esto no es así. El ser humano no actúa de un modo innato, aislado, sin relación con el exterior, todo lo contrario, está imbuido en un mundo social, resultado de una cultura acumulada y no algo natural, productor del desarrollo y avances tecnológicos que le hacen abandonar un mundo de simple subsistencia e indefensión, crea sus propias estructuras e instituciones fruto de las relaciones humanas, que dan lugar a dos tipos de intereses, el privado y el social. Ambos intereses coinciden si al perseguir los propios intereses personales no producen impacto sobre los intereses de los demás, esto es, el comportamiento egoísta produce, al mismo tiempo, el bien común, y sería la tesis del *laissez faire* extremo. Pero en un mundo imperfecto en el que el comportamiento individual ha de estar mediatizado por normas legales y morales, el individuo es el mejor postor para cuidar de sus propios intereses. De aquí deriva que el liberalismo sea favorecedor de un estado mínimo, limitado en poderes y funciones, pero dentro de un estado de derecho, sin embargo, puede darse un estado de derecho que no sea mínimo (como puede ser en la actualidad), pero también se puede considerar un estado mínimo que sea un estado de derecho como ocurre con el Leviatán

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, p 105

de Hobbes. El liberalismo es una defensa del estado de derecho y en contra del estado absoluto; va en contra del estado máximo y en defensa del estado mínimo.

Ambos conceptos, democracia y liberalismo, son importantes en Dewey, quien destaca la cultura y la práctica cotidiana de la democracia, mostrando la capacidad humana de actuar inteligentemente, deliberando y actuando:

Frente a otros modos de vida, la democracia es el único inspirado y sostenido por la firme creencia en el proceso de la experiencia en cuanto fin y en cuanto medio, en la experiencia que puede generar ciencia, única autoridad fehaciente para la dirección de ulteriores experiencias, y que libera emociones y deseos hasta traer al ser cosas que no existieron en el pasado. Porque todo modo de vida carente de democracia limita los contactos, los intercambios, las comunicaciones y las interacciones que estabilizan, amplían y enriquecen la experiencia. Esa liberación y el enriquecimiento son una tarea que debe acometerse en el día a día. Puesto que esa tarea no puede tocar fin hasta que la experiencia misma finalice, el cometido de la democracia es y será siempre la creación de una experiencia más libre y más humana, en la que todos participemos y a la que todos contribuyamos <sup>94</sup>.

Este párrafo es un buen resumen del pensamiento de Dewey: el problema clave es el carácter de nuestras vidas morales y políticas, esto es, la práctica humana en la vida comunitaria que puede llevarse a cabo en una sociedad democrática y libre, en el día a día, no habiendo nada escrito que asegure tal desenlace. No existe un proceso lineal matemático que afirme que dadas tales premisas se obtenga tal resultado. No, no puede darse tal determinismo cuando el que recorre el camino es el ser humano, sujeto a un aprendizaje y ajustes en su vida. No tenemos una naturaleza fija pero tampoco estamos sujetos a un cambio infinito, pero somos reflexivos y con capacidad de elegir y crear hábitos y sujetos a interferencia sensibles. Así, Dewey entiende que no existen principios absolutos ni finalidades, siempre moldeamos y somos moldeados por nuestra historia y costumbres. Somos falibles, sujetos a la contingencia de nuestra existencia, por eso, propone llevar a cabo lo que él denomina “la democracia creativa”, esto es, el debate y crítica pública de las proposiciones que se oferten o demanden en la vida comunitaria y cooperativa cotidiana. Aquí lo importante es saber qué quiere decir Dewey, que, a mi entender, una vez más, no lo tiene claro ni él, y además se permite discrepar de los utópicos, cuando él es un utópico. Nada de lo que propone existe, luego lo que propondrá

---

<sup>94</sup> Dewey, J: *Liberalismo y acción social*. Edicions Alfons el Magnánim. Valencia. 1996, p 205

será una nueva existencia, pero no dice el camino a ella. Es demócrata y liberal pero también comunitario, la combinación es compleja y, por ello, es un benefactor de la comunidad local (no se sabe la extensión del término local), seguramente por las consecuencias de una experiencia propia y no aquella procedente de relaciones que no incumben en la vida cotidiana de la localidad, lo que supondría sumergirse en un mundo retrógrado muy alejado de la realidad proyectada por los seres humanos rompedora de fronteras, sin límites autoimpuestos. Ejemplo de ello es su crítica al *laissez faire* y al mercantilismo, surtidores de una sin igual vida irreflexiva sometida a los dictados identitarios del entorno empresarial dominadores del staff político, y degradador de la idea de individualidad, ya que no tienen idéntico significado las mismas palabras pronunciadas por el que lucha por la libertad que aquel que lucha por mantener su estatus de poder y riqueza, aunque los dos sean liberales<sup>95</sup>. La pregunta sería cómo es posible la persistencia de la democracia en situaciones como la descrita por Dewey, que el tiempo posterior a él se encargó de contestar, en palabras de Bobbio:

Los ideales liberales y el método democrático gradualmente se han entrelazado de tal manera que, si es verdad que los derechos de libertad han sido desde el inicio la condición necesaria para la correcta aplicación de las reglas del juego democrático, también es verdad que sucesivamente el desarrollo de la democracia se ha vuelto el instrumento principal de la defensa de los derechos de libertad. Hoy sólo los Estados nacidos de las revoluciones liberales son democráticos y solamente los Estados democráticos protegen los derechos del hombre; todos los Estados autoritarios del mundo son a la vez antiliberales y antidemocráticos <sup>96</sup>.

Todo aquello que obstaculiza la libertad y la plena comunicación levanta barreras que separan a los seres humanos en grupos, camarillas y clanes, que truncan el modo de vida democrático. Por otra parte, hay que reconocerle a Dewey lo certero de ciertos dictados, no como novedosos, pero sí que muy oportunos para que la democracia se sostenga a pesar de aquellos que intentan soliviantarla, y es el considerarla no sólo como una forma de gobierno regida por una mayoría, sino que en una democracia, todo individuo es un ciudadano soberano con una cultura vital y democrática; la democracia tiene una naturaleza social que comporta una ética, es una asociación espiritual y moral, en la que todo ser humano tiene una responsabilidad personal y una iniciativa individual

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p 123

<sup>96</sup> Bobbio, N: *Liberalismo y Democracia*. FCE. México. 1996, p 48

a favor de la democracia. De otro modo, la democracia no es teoría, sino una praxis interior del individuo que converge con la de los demás, el ciudadano crea la democracia y no al revés, pero sí contribuye a su formación, y por ello son aquéllos los que tienen los que deben juzgar y decidir acciones inteligentes si se dan las condiciones apropiadas<sup>97</sup>.

Realmente, quién no firma lo anterior dándolo por verdadero. Pero ¿Cómo se lleva a cabo? ¿La propia naturaleza del ser humano es suficiente? Por supuesto que no, hace falta algo más, y para ello Dewey propone la democracia radical, esto es, algo no sucedido nunca.

La democracia radical requiere un gran cambio en las instituciones sociales, legales, culturales y económicas existentes. Un liberalismo democrático que no reconoce esto en el pensamiento y la acción no es consciente de su propio significado y de lo que tal significado le exige<sup>98</sup>.

Como dije anteriormente, la democracia radical no existe, se tratará de una existencia nueva que Dewey no concreta pero que, por esta vez, sí nos dice como instrumentarla: la fe en el poder de la inteligencia, que sirva para imaginar un futuro e inventar los instrumentos necesarios para su realización, esa sería nuestra salvación. Aquí las palabras trascendentales son inteligencia e imaginar, necesarias para recrear una democracia que sea personal, y sea realidad cuando es practicada en el día a día de nuestra vida. Es la praxis la que reafirma la democracia, y es por lo que Dewey defendía la comunidad local, pero que el liberalismo era reticente dado que, en las distancias cortas cabe cualquier posibilidad de vulneración de derechos y libertades individuales, eludiendo conflictos, quedarían soterrados. En los grandes espacios se facilita la lucha y el conflicto, esencial en la democracia y en la reforma social y la justicia, requiriendo de la imaginación e inteligencia, dado que somos falibles e imperfectos (si fuéramos perfectos no las necesitaríamos), y precisamos de la negociación, del dialogo, para intentar conseguir nuestros deseos. Además, el método de la inteligencia sirve como oposición a aquellas formas de radicalismo que tienen a la violencia como factor determinante para la eliminación de las instituciones existentes. Así,

Vengan de Mussolini o de Marx, las doctrinas que establecen que ciertos fines son deseables y que, por lo tanto, serán esos fines y sólo ellos los que resulten del uso de la

---

<sup>97</sup> Dewey, J (1996), p 202

<sup>98</sup> Ibidem, p 174

fuerza como medio para su obtención, no es más que otro ejemplo de los límites que una teoría absolutista impone a la inteligencia. El recurso a la pura fuerza determina en tal medida las consecuencias reales, que los fines que originariamente se tenían en vista han de ser reelaborados más tarde por el método de la inteligencia experimental <sup>99</sup>.

«La inteligencia implica un compromiso apasionado con los fines a la vista que se intentan alcanzar y una voluntad de aprender de los errores cometidos»<sup>100</sup>.

Si pensamos en pensadores posteriores a Dewey, el más representativo de todos ellos es Richard Rorty y por ello nos referiremos a él. Es un continuador del pensamiento de Dewey. El pragmatismo es un relacionarse con nuestras propias creencias, sean verdaderas o falsas, lo importante es que sean útiles, y el giro historicista, dice Rorty, «nos ha ayudado a librarnos de la teología y de la metafísica, el no huir del tiempo y del azar, a reemplazar la verdad por la libertad como meta del pensamiento y del progreso social». En estas palabras hay una acepción pública y otra privada, Por la primera, el cambio social se logra por medio de unas instituciones más justas y menos crueles, compartimos unos criterios comunes y una responsabilidad compartida, siguiendo la tesis de Dewey de democracia radical; por la segunda, una iniciativa autónoma como contraria a socialización, ostentamos nuestra propia responsabilidad. Afirma Rorty, que no hay modo que ambas posturas hablen un mismo lenguaje, por lo que tenemos que considerar como igualmente aceptables tanto la creación de sí mismo como la solidaridad humana. Lo que sacamos en limpio de todo ello, es que no hay un fundamento, ninguna de las dos posturas tiene una esencia, sino que surgen de una práctica que cada uno de ellos considera igualmente válida, creen en ella como una forma de vida, que, por el momento, no tiene visos de unificación, y que, por otra parte, tal vez es lo mejor que puede suceder en favor de la creatividad, inteligencia e imaginación. En concreto, Rorty se manifiesta de este modo:

Concebir como fin de una sociedad justa y libre el dejar que sus ciudadanos sean tan privatistas, irracionalistas y esteticistas como lo deseen, en la medida en que lo hagan durante el tiempo que les pertenece, sin causar perjuicio a los demás y sin utilizar recursos que necesiten los menos favorecidos <sup>101</sup>.

---

<sup>99</sup> Dewey, J (1996), p 126

<sup>100</sup> Bernstein, R (2010), p 260

<sup>101</sup> Rorty, R: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós. Barcelona. 2015, p 16

Si esto es así, no hay necesidad de poner sobre la mesa, como objetivo liberal una consecuencia de ese proceder como es eludir la crueldad. Si no tenemos fundamento tampoco podemos plantear consecuencias, se crearía un bucle, o una contradicción al volver sobre nuestros pasos. Si no fundamentamos, no fundamentamos orígenes ni fines, pero como sería una inconsecuencia, Rorty introduce el término “ironista” para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y sus deseos más fundamentales, que no remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar. Pero esto sería puro egoísmo e idolatría, pero en favor del utilitarismo (recordemos que mantenemos la tesis de que utilitarismo no equivale a egoísmo) aboga por incluir dentro de esos deseos humanos el de reducir el sufrimiento y la humillación por parte de otros seres humanos. Si no lo hacemos así, también el sufrimiento podría ser un objetivo legítimo.

Esos objetivos han de alcanzarse, al igual que Dewey, con la puesta en marcha de la imaginación, con olvido de posturas religiosas o ilustradas, la reflexión es la que crea la solidaridad con los que sufren, y que mejor muestra del sufrimiento ajeno que sustituir la filosofía por una narrativa que abarcaría la novela, el cine o la televisión, una visualización que reemplazaría al sermón y al tratado. Con esta postura lo que pretende Rorty es abandonar el punto de vista filosófico, la filosofía sería una voz más, y no especialista en tratar temas concretos sobre moral, psicoanálisis, la mente, etc, los filósofos no están en una posición mejor para cambiar la sociedad que los ingenieros, abogados o poetas. Para él, el filósofo tiene como misión denunciar las diferentes versiones de sufrimiento en las sociedades liberales, tratar de resolver problemas particulares y no realizar una crítica radical de la sociedad en su conjunto. Una de las formas de llevarlo a cabo es abandonar la idea de una crítica de la ideología, que tiene como presupuesto el alcanzar el conocimiento absoluto de la verdadera naturaleza del ser humano, pero no la de resolver problemas sociales. Hay que abandonar todo fundamentalismo, para él, como dijimos, las sociedades liberales no tienen problemas estructurales, están preparadas para solventar el sufrimiento y la opresión de situaciones particulares, no generales, que fueron tratadas por programas filosóficos de siglos pasados, como los presentados por Descartes y Kant. Entiende que «no hay estándares de racionalidad compartidos que nos permitan alcanzar un acuerdo acerca de los métodos, problemas y soluciones posibles a ser considerados. Cada tradición define sus propios

problemas y presenta sus soluciones»<sup>102</sup>. El papel del filósofo no es resolver problemas, sino comentarlos, describirlos y no en cuestionar su pretensión de verdad. Queda claro, como quedó manifiesto al principio del trabajo, que no comparto esta tesis, ya que el filósofo debe presentar sus propias conclusiones como cualquier otro profesional ya que, si no, su función se diluye en pretensiones y no conclusiones, que es el mal que realmente presenta su quehacer. Sin embargo, Rorty parece modificar algo su semblante en su obra *Filosofía y Futuro* al afirmar que «de manera parecida al ingeniero o al abogado, también se necesita al filósofo para resolver problemas específicos que surgen en situaciones específicas, concretamente en aquellas en las que el lenguaje del pasado entra en conflicto con las necesidades del futuro»<sup>103</sup>, poniendo como ejemplo a la democracia de masas, que hace distinguir entre la verdad de los sabios y la pasión de las masas, entre verdad y utilidad, entre filosofía y sofística, así como, acabar con las diferenciaciones entre el mundo pragmático y los considerados sospechosos: extranjeros, infieles, parias, mujeres, homosexuales, mestizos, desfigurados y minusválidos. «Esa utopía sólo se conseguirá cuando los pueblos lleguen a convencerse de que esas diferenciaciones no tienen peso alguno», lo que se alcanzará por medio de la persuasión, no por la coacción, un ejercicio del poder honesto, y dando entrada a una diversidad de profesionales como sociólogos, antropólogos, médicos, políticos, sexólogos, trabajadores sociales, psicólogos, etc. La acción multidisciplinar es la que resuelve problemas, no el individuo especialista que no sabe ver más allá de su sombra, por eso tanto la labor del filósofo, como del poeta y del técnico, tienen que fundirse para encarar cualquier suceso de la vida cotidiana, no teniendo porque ser más importante uno que otro, no teniendo sentido el papel que atribuye Rorty al filósofo de que fue considerado un supervisor cultural cuando realmente no tiene que ser así, al menos en el presente y futuro. Según él, el filósofo tiene que mostrar cuales son las mejores herramientas para disminuir el sufrimiento, dolor, exclusión, intolerancia, etc, pero él no muestra ninguna, en la misma línea de actuación que Dewey. Es muy fácil narrar, leer, visualizar y contemplar, esto es, una inacción insoportable, puro “pragmatismo de salón”, no concertado con el liberalismo y la democracia. Él consideraría la toma de una actitud y la acción como ir al encuentro con una verdad ya existente ¿Cuál es esa verdad? La verdad, él prefiere la veracidad, está en

---

<sup>102</sup> Ver el trabajo de Daniel Kalpokas, ¿superación de la epistemología o final de la filosofía? La crisis de la filosofía en Richard Rorty. *Revista de Filosofía*. Vol. XI, 1999, págs., 255-285. Servicio de publicaciones Universidad Complutense. Madrid.

<sup>103</sup> Rorty, R: *Filosofía y Futuro*. Gedisa. Barcelona. 2008, p' 17

el día a día, en el levantarse y luchar por un día nuevo, con los mismos problemas y otros nuevos, y preparados para darles una solución, no sólo para comentarlos. Volvemos a enfrentarnos con la realidad del pragmatismo, su falta de determinación, tener miedo a ser catalogado como cualquier otra doctrina finalista, cuando lo que realmente propone son unos medios, una imaginación e inteligencia para resolver problemas reales, no ideales. ¿Cómo va a ser de otra forma? Ningún pragmatista, sea clásico o moderno, hace realidad lo que afirma, todos son buenas intenciones, vacías de contenido, cómo vamos a enfrentarnos a un problema sin tratar de prever sus consecuencias. Este es su punto débil, donde las demás doctrinas ceban su crítica, porque no propone nada. Existen muchas contradicciones por parte de todos porque las ideas no están claras por el ánimo de diferenciarse y por la contingencia del mundo. Prueba de ello es la respuesta que Rorty ofrece a la pregunta sobre la participación de los poetas, novelistas, ingenieros, técnicos y filósofos, en alcanzar la mayor felicidad para el mayor número:

Como utilitarista y pragmatista, y así me defino, para la especie humana no se espera que sus miembros se vuelvan más religiosos o más racionales. La esperanza va más en la dirección de que, en el futuro, los seres humanos disfruten de más dinero, más tiempo libre, más igualdad social, y desarrollar una mayor imaginación, para llegar a ponerse en lugar de otras personas. La esperanza es que los seres humanos se vuelvan más decentes en la medida en que mejoren sus condiciones de vida.

Los ingenieros y científicos contribuyen a mejorar nuestra vida, mientras que los poetas y novelistas fomentan que nos volvamos más amables, más tolerantes. [...] en esto consiste la contribución de ambos grupos al progreso moral.

En comparación con ello, los filósofos no tienen mucho que ofrecer <sup>104</sup>.

Rorty sigue comentado que la filosofía, siguiendo a Platón y Kant, ofrece una conciencia moral y una voz a esta conciencia. Pero esta voz puede tanto convencernos de un comportamiento decente o apoyar la exclusión o la integración de las personas.

El relativismo llevado al sumun es lo que logra Rorty, lo mismo que la ambigüedad de Dewey. Muchos afirman que Rorty irrita, pero no aburre, que es criticado por la izquierda y por la derecha, que «coge al toro por los cuernos»<sup>105</sup>. No irritan sus ideas, irritan sus contradicciones. Vimos anteriormente, que la filosofía tenía algo que decir con

---

<sup>104</sup> Ibidem, p 159,160

<sup>105</sup> Ibidem, p 15. Introducción de Rafael del Águila.

ocasión de problemas concretos, al mismo nivel que los otros profesionales, ahora ya no tiene nada que decir. El se queda mudo cuando se le plantea la cuestión sobre la misión de la filosofía, sólo podemos ofrecer algunos consejos sobre lo que ocurrirá al tratar ciertas ideas; pero no somos gente a la que hay que acudir si se quiere confirmación de las cosas que nos turban o si el sentido de la responsabilidad moral es racional y objetivo<sup>106</sup>. No se da cuenta de lo grande e inmensa que es la filosofía, porque todo lo que dice es pura filosofía, no poesía ni literatura, no es la verdad, es la veracidad.

Para él, la filosofía es conservadora y sobria, mientras que la poesía es radical y exploradora. La filosofía aspira encontrar un orden entre las cosas que nos son familiares, aspirando a la belleza, mientras que la literatura intenta romper con lo familiar y darnos algo sorprendente, nuevo y sublime. La política es bella, no sublime<sup>107</sup>, por lo tanto, tenemos que entender que en la política ya está todo dado, no hay nada nuevo que ofrecer, sólo una reorganización de las instituciones que conforman el gobierno democrático, y que permitan erradicar el sufrimiento innecesario, sólo sería comprensible el sufrimiento de la mortalidad. Entonces, cabe preguntarse por la función de la literatura y de la poesía, sería la de prepararnos para una muerte feliz. ¡Todo un Absoluto!

Al mismo tiempo, Rorty entiende que los avances de la democracia liberal no están vinculados a los progresos de la racionalidad, no es útil, «debiendo dejar de presentar a las instituciones de las sociedades liberales occidentales como si ofrecieran la solución racional al problema de la coexistencia humana, como solución que otros pueblos han de adoptar cuando dejen de ser “irracionales”»<sup>108</sup>. Esto requiere de una variedad de acciones destinadas a persuadir a la gente, de construir una sociedad más inclusiva, ya que para él el avance de la democracia se produce más a través de la sensibilidad y la simpatía que por medio de la racionalidad. La democracia liberal es una forma de vida y para adherirse a los principios democráticos lo que se necesita es la creación de un sentimiento democrático. Ahora la utilidad es cuestión de sentimiento, de vivencias y creencias, no siendo suficiente la racionalidad de unas instituciones eficaces para la implantación de la democracia. ¿Pero cómo se origina ese proceso creador de sentimiento? Entiende Mouffe, que la comprensión por parte de Rorty de los conflictos sociales es limitada al no entender las implicaciones del pluralismo, y que el conflicto entre valores fundamentales no puede

---

<sup>106</sup> Rorty, R: *Pragmatismo y política*. Paidós. Barcelona. 1998, p 46

<sup>107</sup> *Ibidem*, págs. 161-166

<sup>108</sup> Mouffe, Chantal (compilación): *Desconstrucción y pragmatismo*. Paidós. Barcelona 1998, p 19, 20

resolverse jamás confiando sólo en el crecimiento económico y el desarrollo de la tolerancia. Para él la *differance* no tiene relevancia para la política democrática, cuando realmente el conflicto entre visiones sociales y políticas diferentes no se resuelven con dinero y desarrollo, ya que son interpretaciones enfrentadas de valores ético-políticos antagónicos (véase sino la controversia con determinadas costumbres tribales africanas) que hay que saber manejar, pero siempre sobre una base democrática consensuada, algo realmente difícil de lograr, al menos a corto plazo, y que nadie dice cómo conseguirlo, quedando en simples buenas ideas, la primera de ellas cómo implantar una base democrática entre pluralidades demócratas y no demócratas. Pero según Derrida, cada consenso aparece como una estabilización de algo inestable y caótico, que son términos irreductibles, lo que implica a la vez un riesgo y una posibilidad, dado que una estabilidad permanente supondría el fin de la política y de la ética; el conflicto y el antagonismo constituyen la condición de imposibilidad de su desaparición, por lo tanto, siempre habrá pobres y ricos, fuertes y débiles, demócratas y fascistas, desplazados y no desplazados, negros y los otros, etc. Somos imperfectos, incorrectos e irracionales, y por ello, la búsqueda de lo contrario nos hace perfectos, aunque no lo encontremos. Comprender y asumir estos términos supone alcanzar la humildad necesaria para efectuar una filosofía más humana y, por ello, imperecedera.

En fin, la solución utópica de Rorty es obtenida por la universalización de la sociedad liberal. Simon Critchley<sup>109</sup> se pregunta cómo ese compromiso con la universalidad puede ser coherente con el relativismo antifundamentalista de Rorty. Sólo es posible por «la progresiva expansión de las fronteras de las democracias liberales, una globalización del liberalismo occidental», que debe ser tanto político como económico. La filosofía tiene una labor de desmontar y aclarar cualquier proceso o movimiento de intolerancia y crueldad, fomentando la libertad y la democracia y desacreditando tanto las formulaciones políticas superadas reductoras del ser humano, como toda actuación que dentro del liberalismo conlleve a un incremento de la injusticia y desigualdad social. ¿Es esto un absoluto? No, siempre que sea elegido por los olvidados votantes.

---

<sup>109</sup> En Mouffe, Chantal, (compilación), p 53

### Ortega y el pragmatismo

Puede considerarse a Ortega como un humanista postmetafísico, próximo a Schiller, para quien el mundo es esencialmente lo que hacemos con él, no teniendo sentido su definición o lo que es aparte del hombre, ya que la realidad es plástica, y el mundo es producto de la elaboración humana. Ideas muy repetidas por Ortega en todas sus obras, y valga como ejemplo las apuntadas en *La rebelión de las masas* (1929): nuestra vida es en todo instante y antes que nada conciencia de lo que nos es posible, posee la condición radical de que siempre encuentra varias salidas, estamos en un ambiente de posibilidades determinadas, denominadas «circunstancias»; mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales y no es ajeno a nuestra vida, por lo que el mundo es siempre más que nuestro destino o vida efectiva<sup>110</sup>.

Podemos resumir su sentir en dos términos: circunstancia y decisión. Son dos elementos radicales de que se compone la vida. La circunstancia nos es dada, por lo que la vida es encontrarse en un mundo determinado, pero la decisión es nuestra dentro del cúmulo de posibilidades, tenemos que ejercitar la libertad de decidir lo que vamos a ser en el mundo, y como dice Ortega, abandonándonos a nosotros mismos, sin limitaciones. ¿Y cuándo elegimos nos olvidamos de nosotros mismos, nos anulamos como persona y de nuestro bien, o sólo pensamos en los otros, en el bien ajeno, o bien en un punto intermedio de ambas posturas? Lo fácil es acogerse a este último modo y conformamos a todos por un igual. Es imposible que nos olvidemos de nuestro propio beneficio, tal vez lo podríamos moderar, pero siempre está presente, pensar lo contrario sería de hipócritas. Por eso, no es suficiente criticar el pragmatismo, y aún más al utilitarismo, por una simple declaración de intenciones, cuando realmente en toda la obra de Ortega no hay un afuera del pragmatismo y de un humanismo.

A mi entender toda la obra de Ortega encaja a la perfección dentro de los postulados pragmáticos, pero, como ya se manifestó en páginas anteriores, es lamentable el caminar sobre las líneas de fuga de un pensamiento que parece que avergüenza que le reconozcan como tal; hablo como pragmatista, pero no lo soy, la palabra utilitarismo es macabra.

Dentro de la ambigüedad que ofrece el pensamiento de Ortega, J.T. Graham aclara algo la actitud de aquél en su obra *A pragmatist philosophy o life in Ortega y Gasset*.

---

<sup>110</sup> Ortega y Gasset, J: *La rebelión de las masas*. Alianza editorial. Madrid. 2001, p 70,71

Graham tiene pruebas de que Ortega era conocedor de las obras de James y Dewey, por los libros de éstos que tenía en su poder y por la influencia de Dewey en la obra de Ortega *¿Qué es filosofía?* (1930), pero no es suficiente para afirmar si se es seguidor de esta corriente o no. Tenemos que remontarnos a un trabajo anterior, *El tema de nuestro tiempo* (1923), para que fuera asignado como seguidor del pragmatismo, siendo contestado por Ortega en el diario bonaerense *La Nación*, 27 de abril de 1924. Ortega afirma que el pragmatismo es “un caso sin par de audacia intelectual”, señalando que <sup>111</sup>:

- el pragmatismo no es una filosofía de filósofos.
- que el pragmatismo es el mayor delito que se puede cometer en filosofía
- y que hacerlo pasar por pragmatista es una de las tergiversaciones más enojosas que podría sufrir su sensibilidad filosófica.

En el *Tema de nuestro tiempo*, Ortega afirma que su pretensión es la de la superación de la antítesis entre el racionalismo y el relativismo, y que la verdad no tiene que adaptarse a fines prácticos. Para deshacer este equívoco, afirma Ortega, es preciso distinguir tres clases de objetos:

- las cosas que pensamos, que son las realidades que están fuera de nuestra conciencia.
- lo que pensamos de tales cosas, que ni están dentro ni están fuera de nosotros ni en parte alguna, porque no son realidades.
- y los actos en que pensamos estas ideas, que sin son realidades ya están dentro de nuestra conciencia y forman parte del sujeto.

A partir de ellos, y para distanciarse de las tesis pragmatistas, Ortega afirma:

- que ni las cosas de las que pensamos ni los actos mismos de pensar son verdaderos o falsos, siendo en todo caso, acertados o erróneos.
- que solo lo pensado, solo las ideas, son verdaderas o falsas.
- que, por lo tanto, el pragmatismo no solo es un error sino un absurdo y un contrasentido, pues consiste en atribuir la verdad y la falsedad al acto de pensar y no a las ideas.
- que el pragmatismo ha llamado verdad a lo que es convicción y certidumbre.

---

<sup>111</sup> Información obtenida de la Tesis Doctoral de Armenteros Cuartango, E.J.: *El pragmatismo de Ortega. Una impronta de su filosofía*. Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla. 2004., pp. 175-179.

Armenteros Cuartango entiende que Ortega no actuó con “mala fe”, que no creo que sea la acepción adecuada, sino que intenta simplemente eludir el calificativo de pragmático por las consecuencias que ya he mencionado: humanismo, utilitarismo, egoísmo, etc. Pero es cierto que conocía el pragmatismo en la primera década del siglo XX y que posteriormente admitió el carácter práctico de la naturaleza humana y que las emociones intervienen en el conocimiento, además, «de no querer incurrir en el subjetivismo ni en el relativismo consecuente de admitir que la verdad es producto de la acción, de la fe y de los sentimientos humanos».

No hay que ser un esclavo de sus palabras o de los escritos, salvo que sean reiterados a lo largo de toda su obra. Armenteros cree que no hay un inconfeso pragmatismo y una huella pragmatista, con lo que no estoy de acuerdo y pretendo demostrar.

En el capítulo IV de *El tema de nuestro tiempo*, partiendo del antagonismo entre relativismo y racionalismo, toma el camino del medio considerando que al mismo tiempo que se diferencian se complementan. Si el racionalismo se queda con la verdad y abandona la vida, y el relativismo prefiere la movilidad de la vida a la inmutable verdad, entiende que no es posible la convivencia con una vida humana a la que se le ha imputado el órgano de la verdad, ni con una verdad que para su existencia precisa eliminar el rango vital de la vida. ¿A dónde nos lleva todo esto? Pues a que todo fenómeno del pensamiento tiene un doble sentido: nace como necesidad vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva, y por otro, su adecuación a la realidad de las cosas, su ley objetiva. Continúa Ortega afirmando que el querer es siempre un querer hacer algo, «que además de desear que las cosas de un cierto modo, decidimos realizar nuestro deseo, ejecutar actos eficaces que modifiquen la realidad»<sup>112</sup>. Vuelven a entrar los dos términos fundamentales: circunstancias y elección. Del conjunto de posibilidades tenemos que decidirnos por unas y desprendernos de otras. Son posibilidades que no me son regaladas, sino que tengo que inventármelas; «el hombre es novelista de si mismo, original o plaguario». Entre esas posibilidades tengo que elegir, por tanto, soy libre, no estoy adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era, es plástico<sup>113</sup>. Hay que entender, partiendo del principio de que no somos hipócritas, que tomaremos una decisión por aquella alternativa que nos sea mejor, un querer hacer lo mejor en cada situación, en palabras de Ortega. El móvil ha sido, bien por voluntad de Dios, bien por egoísmo o bien

---

<sup>112</sup> Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo*. Espasa. Madrid. 2010, p 92.

<sup>113</sup> Ortega y Gasset, J: *Historia como sistema*. RBA. Los grandes pensadores. Madrid. 1984, p 66

por la pretensión del máximo beneficio del mayor número de semejantes. Aunque no dice explícitamente qué es lo mejor, si afirma que sólo estamos satisfechos con nosotros mismos cuando nos adaptamos a una norma de la voluntad que existe independientemente de nosotros, más allá de nuestra voluntad, la necesidad mutua de lo móvil y lo inmutable, lo subjetivo y lo objetivo, vida y verdad. No podemos saber lo que es mejor sino me alejo de mi mismo y me acerco a mis circunstancias, a lo que no soy, a las cosas en torno mío, a lo que trasciende de mí. Mi pensamiento necesita tomar una decisión que lo haga coincidir con las cosas, con la verdad de lo que yo soy, mi vida, y con lo trascendente. ¿Qué otra cosa es, todo este desarrollo, sino puro pragmatismo? Todo ser humano aprecia como mejor toda coincidencia entre lo que deseo y lo que puedo, no hay mejor utilitarismo que este. Pero Ortega quiere descolgarse de este término, y se refugia en el de «vida espiritual, como repertorio de funciones vitales cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital»: justicia, verdad, rectitud moral, belleza. Afirma que son cosas que valen por sí mismas y no sólo en la medida en que son útiles a la vida, tienen un valor por sí, aunque se abstraigan de su utilidad para el ser viviente que ejercita tales funciones. Realmente no creo posible ese doble punto de vista. Ortega nos muestra que hay acciones o, tal vez mejor, universales que conviven con el ser humano con un valor por sí, como si la persona no las apreciara en relación con los demás; del mismo modo podríamos referirnos al concepto de máximo beneficio en una empresa: relaciones con los socios, con los empleados, con los acreedores. Qué es justicia sino darle a cada uno lo que le corresponde, pero ¿qué es lo que le corresponde? Primero tendría que ser acordado o definido por los miembros de una sociedad. Se forma un bucle sin fin, el ser humano no puede salirse del lazo del utilitarismo.

Seis años después, en su obra *¿Qué es la filosofía?*, desvalora expresamente al pragmatismo cuando, a mi entender, es una obra que desborda pragmatismo. Partiendo de Galileo, sucede un conocimiento científico experimental constituido tanto por la aplicación del método deductivo, como confirmado por la observación sensible de los hechos, que, si bien caracterizaban a la física, se amplió para las conveniencias vitales del hombre, que podría intervenir en la Naturaleza y acomodarla en beneficio propio, es decir, tiene una utilidad práctica para el dominio sobre la materia<sup>114</sup>. Acomodándolo a los deseos prácticos burgueses, estos intervenían en el mundo para modificarlo a su placer, con triunfo de las técnicas útiles a la vida, es la búsqueda del goce o comfort, como le

---

<sup>114</sup> Ortega y Gasset, J: *¿Qué es la filosofía?* Alianza. Madrid. 2010, p 32,33

denomina Ortega, que cita a Comte y Boltzmann para concluir que la acción es la que define la verdad del conocimiento, de otro modo, «no hay más razonamientos correctos que los que tienen resultados prácticos». E aquí, en estos tiempos pueriles, el cinismo yankee con su tesis, audaz e ingenua: «no hay más verdad que el buen éxito en el trato de las cosas», el pragmatismo y su escasa estimación en cuanto filosofía y tesis general.

El entiende que la filosofía busca como realidad lo que es con independencia de nuestras acciones, al contrario que la física, que es una cuasi-realidad porque es condicional y relativa al hombre, dado que al ser una ciencia experimental está sujeta a la manipulación que realiza el científico en el experimento, obligando a la naturaleza a responder. El filósofo no sabe cuál es su objeto, no puede ser dado porque es todo. Para Ortega el filósofo se enfrenta a todo problema, que, aunque no lo resuelva, al menos demuestra su insolubilidad. Por el contrario, las ciencias cuando se encuentra con un problema insoluble dejan de tratarlo.

Visto lo anterior, mete en un mismo saco al pragmatismo y a toda ciencia, y resuelve que para ellos sólo es problema el que se puede resolver. Entiende que aquéllas al resolver problemas prácticos y particulares, no se adentran en la complejidad de los problemas ilimitados o universales. ¿Qué sería del mundo si esto fuera cierto? Volveríamos a las abstracciones. Pero esto no puede ser así, y para resolver la cuestión muestra sus propias contradicciones: «la filosofía es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir, como lo es correr, enamorarse, jugar al golf, indignarse en política y ser dama de la sociedad. Son modos y formas de vivir»<sup>115</sup>. Lo que tiene que hacer la filosofía es definir lo que es mi vida, la vida de cada cual. Vivir es el modo de ser radical. «Vivir es lo que nadie puede hacer por mí, no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo. Por vez primera, la filosofía parte de algo que no es una abstracción». ¿Pero cómo es mi existencia, mi vivir? Mi existencia no es en soledad, encerrado en mí mismo, sino que el dato radical es mi existencia conjunta con el mundo, yo me doy cuenta de cosas, y yo existo con mi mundo y en mi mundo al mismo tiempo. Se acabaron las abstracciones<sup>116</sup>. «Es el descubrimiento enorme de nuestro tiempo». En palabras de James «el mundo es maleable y espera recibir los últimos toques de nuestras manos»<sup>117</sup>, es decir, por medio de nuestras ideas y acciones, asumimos nuestra responsabilidad creando realidad.

---

<sup>115</sup> Ibidem, p 173

<sup>116</sup> Ibidem, p 172

<sup>117</sup> James (2016), p 245.

Qué podemos decir de este párrafo anterior, sino que es el más denodado pragmatismo. El pragmatismo quiere resolver problemas del ser humano, dentro de un entorno, con sus circunstancias y toma de decisiones, teniendo en cuenta la imperfección de este, como pueden ser también incorrectos los principios o axiomas de cualquier ciencia. Vivir es tomar decisiones, vivir con los demás, en un mundo que nos encontramos y que tratamos de acomodarnos en él y con él, no se pueden separar esos términos. Y el elector querrá tomar la mejor decisión para sus intereses, que no es incompatible con que los demás también tomen las suyas, es un juego de relaciones. Recuerdo aquí a Nietzsche cuando afirma: «Jamás hombre alguno ha hecho algo que fueses exclusivamente en beneficio de los demás y sin algún móvil personal [...] ¿Cómo el *ego* podría obrar sin *ego*?»<sup>118</sup>. Cuando deseo justicia lo primero que deseo es que se haga justicia conmigo, no cabe en la mente de nadie que se haga justicia con los demás y no conmigo. En el caso de la belleza, no me planteo una belleza colectiva, es simplemente mi belleza, la que yo considero dentro de las circunstancias en las que me encuentro. Si me indigno con la política es porque entiendo que las cosas no se están haciendo bien en relación conmigo y con los demás, creo en algo mejor, no peor. Yo y mi mundo, eso es pragmatismo. Afirma Ortega,

La filosofía, para empezar, va detrás de si misma, se ve como forma de vida, que es lo que es concretamente y en verdad; en suma, se retrae a la vida, se sumerge en ella, es, por lo pronto, meditación de nuestra vida. Paisaje tan nuevo es el más nuevo. Es el descubrimiento de nuestro tiempo<sup>119</sup>.

Yo veo el mundo y el mundo es lo que yo veo, al percibirnos y sentirnos tomamos posesión de nosotros, diferenciándonos del vivir de los demás. Nos encontramos con cosas agradables y desagradables, favores y peligros, que me supongo todos quieren lo primero a lo segundo, pero que Ortega omite intencionadamente, sería declarado utilitarista. Nuestra vida es nuestro ser, pero nosotros decidimos lo que vamos a ser, es decidir un hacer, pero dentro de unas circunstancias, por eso es una preocupación, la de realizar la mejor elección. Esto mismo lo reitera en *Meditación de la técnica* (1935), cuando afirma que el ser del hombre no le es dado, sino que es pura posibilidad imaginaria, siendo la especie humana de una variabilidad e inestabilidad incompatible

---

<sup>118</sup> Nietzsche; F: *Humano, demasiado humano*. Editorial Edaf. Madrid. 1990, p 122

<sup>119</sup> *Ibidem*, p 173

con la de los animales<sup>120</sup>. Por eso la vida es producción y después pensamiento, teoría y ciencia, el hombre es *homo faber* antes que *homo sapiens*<sup>121</sup>, siendo la circunstancia la primera materia y posible máquina, siendo el mundo la máquina de las máquinas. Vemos que para Ortega todo es pragmata, y sólo después, y de forma derivada, *cogitata*, porque el ser lo pone el quehacer del hombre; el hombre dotándose de un ser que no tiene, carece de esencia, inventa el mundo en una pura aventura. Es preciso transcribir el siguiente párrafo, que es un resumen, del propio Ortega, del capítulo V:

La reforma de la naturaleza o técnica, como todo cambio o mutación, es un movimiento con sus dos términos, *a quo* y *ad quem*. El término *a quo* es la naturaleza, según está ahí. Para modificarla hay que fijar el otro término, hacia el cual se la va a conformar. Este término *ad quem* es el programa vital del hombre. ¿Cómo llamaríamos al logro pleno de éste? Evidentemente, bienestar del hombre, felicidad <sup>122</sup>.

Volveríamos al inicio del trabajo. No se deben proponer matices.

---

<sup>120</sup> Ortega y Gasset, J: *Ensimismamiento y alteración*. Meditación de la técnica. Alianza. Madrid. 2014, p.88

<sup>121</sup> Para Heidegger el Ser y el Estar iban por delante del Hacer, en cambio, para Ortega el Hacer precede al Ser y al Estar, lo que es un signo de pragmatismo.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p 95

### **La política pragmática de Ortega.**

Podemos distinguir un periodo que abarca el primer decenio del siglo XX, en que se hace constar su preocupación en el renacimiento de España, una España que necesita de una pedagogía en cultura, libertad, socialismo y democracia, que dada la postura que toma en esas conferencias son difíciles de conjugar: frente al socialismo todos es anarquía, pero la democracia es un deber ¿Qué tipo de cultura es aquella basada en un único fundamento, pero que al mismo tiempo afirma que la cultura es una labor humana: es hacer ciencia, moral y arte? ¿El socialismo es fundamentalista o un absoluto? ¿Dónde está la libertad de enseñanza? ¿Idealismo o pragmatismo?

Los escritos políticos de Ortega están elaborados dentro de un contexto decadente de la sociedad española por los sucesos de la Restauración, pérdida de las colonias, guerra con Marruecos, en los que la sociedad está perdida, sin rumbo fijo, y dirigida por unos gobernantes que no consideran su desprestigio ante un pueblo desengañado y falto de espíritu nacional. En la Conferencia en el Ateneo, el 15 de octubre 1909, muestra al hombre abyecto, esto es, el que no puede levantarse, es el incapaz de resurrección y de renacimiento, es incapaz de meditar a sí mismo y de encontrar el espíritu vivaz, valiente y digno<sup>123</sup>. No existe un dialogo entre las partes para implantar una verdadera democracia alejada de la los turnos de un parlamento complaciente. La generación posterior al 98 no hizo un examen de conciencia nacional ya que lo humano no puede ser tratado en términos abstractos, sino que son tareas precisas y concretas de cada momento, debido a la contingencia del vivir.

La solución, afirma Ortega, esta en las cosas que nos rodean y, en el mismo sentido que Dewey, ya comentado, el problema clave es el carácter de nuestras vidas morales y políticas, es decir, la práctica humana en la vida comunitaria que puede llevarse dentro de una democracia. En concreto, Ortega dice: «Mas si la comunidad gobernante ha cometido esta falta que la condena definitivamente a la execración pública, ¿cómo los otros partidos no han ejecutado la voluntad de la nación?»<sup>124</sup>. A cómo hemos llegado a esa situación, Ortega la describe del siguiente modo:

---

<sup>123</sup> Ortega Y Gasset, J: Los problemas nacionales y la juventud, en *Discursos políticos*. Alianza. Madrid 1990, p 13

<sup>124</sup> *Ibidem*, p 19

La masa-pueblo no ha vivido vida política e histórica en nuestro país; no ha sido republicana ni monárquica ni demócrata, ha vegetado, simplemente, de una manera infrahumana [...] Además, la masa pueblo es por definición la que no tiene opiniones políticas originales, la que necesita de los políticos, de los elegidos, de las aristocracias morales para que concreten y orienten su volición hacia un ideal social determinado<sup>125</sup>.

España necesita una reconstitución liberal, usando de la libertad como instrumento pedagógico. Libertad tanto del individuo para realizar sus acciones, como tanto del Estado, teniendo la obligación de poner al individuo en condiciones de ejercitar su libertad. Hay que educar la conciencia política del pueblo español. Los hombres son hostiles por naturaleza, sólo la cultura los hace amigos, siendo un motivo para glorificar a las revoluciones, dado que tiene la oscura sospecha de que representan altos valores de cultura. Para ello hay que ir en busca de los descontentos incitadores de revoluciones: «las revoluciones son los periodos de la Ética experimental». Lo importante de estas revoluciones es su sentido, el de poner de manifiesto que el régimen existente es tan perverso que origina los desórdenes. Las revoluciones impiden otras revoluciones. A mi entender un Ortega apasionado exagera la nota, pero entiendo que lo haga como impulso de unas libertades y una democracia radical, sin embargo, no es lícito, para él, contemplar solamente los hechos de la revolución, es decir de los muertos. Da a entender que las ideas son superiores a las vidas humanas.

En la conferencia en la Casa del Partido Socialista, el 2 de diciembre de 1909, Ortega realiza una exaltación del socialismo y una reafirmación de la cultura como actividad para alcanzar la virtud laica de la humanidad, como un imperativo moral. Es una época que Ortega confiere primacía a lo social-comunitario por encima de lo privado y concreto; el mundo se diviniza en la colectividad.

Para Ortega, socialismo es comunión y comunidad, socialismo y humanidad son sinónimos, ambas simbolizan a Dios, que se hace carne y habita entre los hombres. Socialismo es cultura, y cultura es cultivo, construcción, y éstas son paz sobre la tierra. Mucho hay en estas palabras de idealismo y de pragmatismo, y, tal vez, de vehemencia. Idealismo en los términos de comunión y comunidad, símbolo, Dios. Pragmatismo en los de humanidad y cultura. Los primeros son pura construcción de la mente, los segundos son producto de la acción y decisión del hombre.

---

<sup>125</sup> Ibidem, p 21

Ortega se declara socialista pero no marxista, contrario a que sobre la economía gire todo el resto de los componentes de la historia social humana: religión, política, moral. La economía es sólo un medio para un fin que es la vida. Marx denomina capitalismo al éxodo de los instrumentos de producción de manos del artesano a las del propietario. El capitalismo origina una competencia que origina la depauperización del obrero y la concentración de capitales, los que trabajan y los poseedores. La lucha de clases como medio de socializar la producción es el marxismo.

Según Saint-Simon, una vez superada la convicción religiosa, la socialización por medio de la fe, vino la convicción científica, la cultura, que es el nuevo poder espiritual que ha de organizar a los hombres. Este es el sentido del socialismo y el contenido de la democracia, en la que todos los hombres están en condiciones de ser hombres en plenitud. La cultura es el sustituto de Dios en la función socializadora. «Socialización de la cultura, comunidad de trabajo, resurrección de la moral: esto significa para mí democracia». El socialismo de Marx es sólo el medio para conquistar el socialismo cultural. Es un periodo de vigencia neokantiano: «el socialismo, antes más que una necesidad económica, es un *deber*, una virtud, una moral: es la veracidad científica, es la justicia». El socialismo idealista de los honorables tiene como misión hacer laica la virtud, ya que la virtud clerical está muerta o parálitica, en cambio la de los socialistas están dotadas de plena vitalidad. Frente al materialismo clerical, el socialismo aporta la única cosa que no es materia: la idea. Traemos la justicia y la seriedad. Aportamos una concepción científica de la naturaleza y de la política. Traemos una nueva religión; traemos la sublime eucaristía: traemos la cultura<sup>126</sup>.

En esta Conferencia se prueba el trasvase del idealismo al pragmatismo, como a partir de la aceptación del concepto de marxismo sobre la lucha de clases, termina en la más absoluta de las creaciones del ser humano, como es la cultura y la ciencia, constituidas por la acción y decisión humana, que no deja de ser un conjunto de creencias útiles.

Este mismo pensamiento lo refuerza en la Conferencia en la Sociedad «El Sitio», de Bilbao, el 12 de marzo de 1910. Continúa con los imperativos kantianos: la patria es una tarea por cumplir, un problema a resolver, un *deber*. El problema político de España consiste en transformar la realidad social circundante, utilizando como instrumento la

---

<sup>126</sup> Ibidem, p 39

política. No puede haber una política activa exenta de ideal político y España es un fiel reflejo de lo contrario. Es un acto inmoral la falta de un ideal gubernativo, «se exige una dirección que vaya recta hasta lo infinito», y esto es lo que no nunca le ha sobrado a España

Pero otra serie de actos también pueden transformar esa realidad, como ocurre con la educación, por medio de la cual se trata de modificar el carácter integral del hombre, teniendo en cuenta tanto el tipo de hombre que se persigue, la pedagogía anticipa el hombre que *debe ser* y los instrumentos intelectuales, morales y estéticos para lograrlo. La historia política nos enseña los esfuerzos por la definición de hombre ¿Cuál es ese hombre ideal?

El problema de la pedagogía no es educar al hombre exterior, sino al hombre interior, al hombre que piensa, siente y quiere, aquel que crea hechos: ciencia, moral y arte. Pero en cada hombre hay dos hombres: uno salvaje e irreductible y otro severo que busca pensar ideas exactas, sentir emociones transcendentales, este es el que participa en el *deber*, el hombre de la cultura. Pero el individuo aislado no puede ser hombre, estar separado de la sociedad implica no existir, es una abstracción. La realidad concreta humana es el individuo socializado, en comunidad. Sólo existe real y concretamente la comunidad; la comunidad será cooperación. En esta ocasión reconoce la individualidad, pero dentro de la sociedad, pero dura poco.

Es una verdad científica eterna que el único estado social moralmente admisible es el estado socialista. Frente al socialismo, que no tiene que ser el Marx ni que los partidos obreros sean los únicos éticos, toda teoría política es anarquismo, niega los supuestos de la cooperación, sustancia de la sociedad. El signo de la inmoralidad es el rompimiento de la unidad humana: el libre y el esclavo. Por eso se precisa de una pedagogía exige la socialización de la educación, volviendo a reclamar «lo laico»: lo que es antisocial es la Iglesia, la religión particularista. La escuela confesional frente a la laica es un principio de anarquía, porque es pedagogía disociadora. España es un problema y Europa la solución, es decir, de lo que se trata es enraizar lo que nos distancia de Europa, ciencia y teoría, la falta de una ilustración es nuestro problema. Se precisa un socialismo pedagógico y ético.

Estos párrafos muestran una gran incongruencia en el pensamiento de Ortega. Albergando el máximo idealismo, declara que España necesita de una gran comunidad,

un sentimiento patriota, pero el único que es válido es el sentimiento socialista pero dentro de una democracia, y, además, confirma como verdad científica un hecho humano como es el moral, Esto es insostenible.

Finalmente, «reconoce» la libertad de enseñanza:

Claro está que, para mí, escuela laica, es la instituida por el Estado. Contradiría cuanto he dicho, admitir la libertad de enseñanza que hoy tan aguerridamente toman como bandera los anarquistas conservadores apenas el Estado trata de inmiscuirse en la enseñanza ya privada.

Para un Estado idealmente socializado lo privado no existe, todo es público, popular, laico. La moral misma se hace íntegramente moral pública, moral política: la moral privada no sirve para fundar, sostener, engrandecer y perpetuar ciudades; es una moral estéril y escrupulosa, maniática y subjetiva. La vida privada misma no tiene buen sentido: el hombre es todo él social, no se pertenece; la vida privada, como distinta de la pública, suele ser un pretexto para conservar un rincón al fiero egoísmo...

No compete, pues a la familia ese presunto derecho de educar a los hijos; la sociedad es la única educadora, como es la sociedad único fin de la educación<sup>127</sup>.

Refrescando a Platón y Rousseau.

Dejar expreso este pensamiento es útil para compararlo con la posterior evolución que el pensamiento filosófico y político va a sufrir. Así, después de este primer momento caracterizado por ser un periodo idealista/culturalista neokantiano, es seguido por una fase en la corriente fenomenológica, en la que abandona el mundo de las idealidades o del ver ser y se preocupa por lo que es. Así, en la Conferencia en el Teatro de La Comedia, en Madrid, el 23 de marzo de 1914, que lleva como título la *Vieja y nueva política*, afirma que la política es tanto como obra de pensamiento obra de voluntad, no es suficiente tener ideas, sino que es necesario que socialmente se realicen. Siguiendo a Fichte, Ortega manifiesta que compete al verdadero político el *declarar lo que es*, sacar a la luz lo más hondo del alma colectiva, se necesita una generación que sea fiel a sí misma y se preocupe del porvenir y vitalidad nacional. La nueva política tiene que superar el entorno exclusivamente político ya que el Estado no es lo que está enfermo, sino la raza, la sustancia nacional, es un problema histórico. Si bien hay que exigir al Estado una mayor utilidad social, mucho más hay que exigir a la espontaneidad de la sociedad un aumento

---

<sup>127</sup> *Discursos políticos*, op. cit. p 60

de la vida nacional. Nuestro problema no es vivir con orden, es vivir primero. Por eso, señala en *Meditaciones del Quijote*: dirijamos nuestra meditación a lo que se halla cerca de nuestra persona, tener plena conciencia de las circunstancias, de lo que está a nuestro alrededor<sup>128</sup>. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se han extraído todavía el espíritu que encierran, su logos. No detenernos ante los valores hieráticos, sino conquistar la vida individual y ponerla en el lugar oportuno. La reabsorción de las circunstancias es el destino concreto del hombre: «yo soy mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo». Se trata de una política de racionalidad al servicio de la vida, pero no racionalista como era la política restauracionista<sup>129</sup>. Para Ortega el término genérico «hombre» se refiere a una vida humana individual, con sus convicciones y decisiones que nadie puede tomar en su lugar. «No hay más teoría que una teoría de una práctica, y una teoría que no es esto, no es teoría, sino simplemente una ineptia»<sup>130</sup>. Todo este nuevo movimiento lo caracteriza en dos palabras: liberalismo y nacionalización, muy al contrario de lo que ocurría en la primera época cuando defendía la tesis de un Estado educador y socialista.

El cambio en el pensamiento de Ortega es evidente, de lo comunitario pasa a un reconocimiento explícito de la vida humana individual y su práctica. De hecho, en 1916, reconoce el error que comete en su juventud:

Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la vez un error sustancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a los subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal<sup>131</sup>.

Eliminando al idealismo de la política, se decanta por una política realista que atiende a las exigencias de lo real, de lo que es, de lo que hay que hacer. Hay que transformar la realidad según nuestras ideas, pero teniendo en cuenta objetivamente esa realidad. Unas instituciones, partidos políticos y un Estado que esté al servicio de una

---

<sup>128</sup> Ortega y Gasset, J: *Meditaciones del Quijote*. Alianza. Madrid. 2012, p 29

<sup>129</sup> De Haro Honrubia, A: *El pensamiento político de José Ortega y Gasset*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Vol. 32. Núm. 2 (2015), p 482

<sup>130</sup> *Discursos políticos*. Vieja y nueva política. Op. cit. p 90

<sup>131</sup> *Personas, obras, cosas*. Obras completas, II, 9. Editorial Taurus/Fundación Ortega y Gasset

nación compuesta por individuos y no al revés. De ahí su defensa del liberalismo. Pero es un liberalismo no radical, sino socializado, es decir, en consideración a que el individuo no es un átomo social, sino que vive en comunidad con otros individuos, buscando un equilibrio entre lo individual y lo social.

Al final de los años veinte y en la treintena del siglo XX, se consolida este pensamiento liberal, teniendo como sujeto principal la vida radical, la vida de cada cual con sus circunstancias y responsabilidades. En *La rebelión de las masas*, refiere, en el capítulo XIII, a que el mayor peligro es el Estado, el título ya es lo suficientemente elocuente. La masa es la que no actúa por sí misma, necesita un referente superior constituido por las minorías excelentes<sup>132</sup>. Pretender que la masa actúe por sí misma es rebelarse contra sí mismo, no aceptar cada cual su destino, eso sí es la rebelión, dando lugar a que el mayor peligro para la civilización europea sea el Estado contemporáneo: «la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos»<sup>133</sup>. La masa, el vulgo, se cree que el Estado es cosa suya, pudiéndole exigir la solución de todos sus problemas, la sociedad, en consecuencia, comienza a vivir para el Estado. Se produce un vacío en sus vidas, porque vivir es tener que hacer algo determinado, vida es lucha con las cosas para sostenerse entre ellas, dispararse hacia una meta, en caso contrario, «caminará sin tensión y sin forma».

En ¿Qué es filosofía?, la realidad radical es nuestra vida, de cada cual, cada uno tiene que hacerse su vida, vivir es el acto vital. Así, me hallo frente al mundo, en lo que advierto y como lo advierto; me entero de mí y del mundo. Pero lo que hago de hecho, lo he decidido previamente, es decir, que yo he decidido mi vida. La vida no nos es dada hecha, como creía la masa, sino que es decidirse en un mundo que ofrece posibilidades, que no son ilimitadas, son pura indeterminación, por eso hay que decidirse, no vale decidirse por nada. «La vida se encuentra siempre en ciertas circunstancias, en una disposición en torno de las cosas y demás personas». El mundo vital es circunstancias, hay un aquí y ahora, una preocupación.

---

<sup>132</sup> Es conocido la posición de Ortega al respecto: «La humanidad no puede vivir sin aristocracias, sin fuertes hombres óptimos». *Socialismo y aristocracia*, O.C., I,622

<sup>133</sup> *La rebelión de las masas*, op. cit. p 138

En fin, vemos a lo largo del recorrido efectuado por la obra de Ortega, como terminamos en los conceptos esenciales de todo pragmatismo: circunstancias y decisión, tal como venimos contemplando en el transcurso de este trabajo. Ortega concluye en la individualidad, que, aunque se disfrace de social (socialismo- liberalismo), siempre ha de tomar una perspectiva propia, en su favor, que no supone que tenga que ir en contra o perjuicio de los demás, que es el gran dilema de todo aquél que desecha la pragmatismo-utilitarismo.

### **Conclusiones.**

Durante el trabajo hemos visto diferentes posturas, extremas y moderadas, a favor y en oposición del pragmatismo. En muchas ocasiones hay discusiones o devaneos sobre cuestiones, como en el caso de conceptos como «verdad», «egoísmo», «útil», «universal», «particular», «felicidad», «dolor», «contingencia», y otros, que son muy controvertidos sobre todos por los idealistas y realistas, cuando de todos ellos puede obtenerse una luz clara al poner al ser humano en primera línea, ese ser imperfecto, irracional, masa. El ser humano no puede buscar la perfección, se encontraría perdido, por eso el filósofo no puede quedarse al margen de las decisiones, ha de tomar postura, introducirse en el tema de la vida cotidiana, aunque les moleste a muchos, no ser un comentarista, como entiendo que son las actitudes tomadas, en la mayoría de las ocasiones, por todos los pragmatistas, desde Dewey hasta Rorty. Avalan un tipo de filosofía que sólo dispone de medios, el fin sigue siendo el más cruel idealismo. Diferente, y muy superior, a todos ellos es Ortega y Gasset, que, aunque se quiera distanciar del calificativo de pragmatismo, es el mayor representante. Toma partido, ofrece soluciones. Él no quiere desprenderse del binomio socialismo-liberalismo, sobre todo del primero debido a sus orígenes idealistas, para cada vez acercarse más al segundo. Pero lo fundamental es reflexionar sobre el recorrido de su pensamiento, de un mundo sin ser humano o que éste no lo encuentra, hasta acomodarse en él, sentirse y sentirlo, un quehacer diario, que tengo que ganarme la vida, que no me viene dada, y eso son las circunstancias y la decisión de cada uno y en su interés.

Termino con Ortega:

Eliminando todo idealismo, «la ética no considera al deber como la idea primaria en la moral, sino a la ilusión»<sup>134</sup>, es la imaginación, propia del ser humano como individualidad, aunque comparta ilusiones con otros.

---

<sup>134</sup> *¿Qué es filosofía?* op. cit. p 199

## Bibliografía

- Arenas, M. y. (2001). *El retorno del pragmatismo*. Madrid: Trotta.
- Armenteros Cuartango, E. (2004). *El pragmatismo de Ortega. Una impronta de su filosofía (Tesis doctoral)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Bentham, J. (2008). *Los principios de la moral y la legislación*. Buenos Aires: Claridad.
- Bernstein, R. (1993). El resurgir del pragmatismo. *Philosophica Malacitana*, 11-30.
- Bobbio, N. (1996). *Liberalismo y democracia*. Mexico: Fondo cultura económica.
- Cerezo Galán, P. (2001). *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Copleston, F. (2011. Vol. IV, p 32). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Cornel, W. (1989). *A genealogy of pragmatism*. Wisconsin: University of Wisconsin.
- Cortina, A. (2007). Lo justo y lo bueno. En Gómez-Muguerza, *La aventura de la moralidad* (págs. 382-403). Madrid: Alianza.
- De Haro Honrubia, A. (2015). El pensamiento político de Ortega y Gasset. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 32. Núm. 2, 477-512.
- Dewey, J. (1979). *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar.
- Dewey, J. (1996). *Liberalismo y acción social*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Dewey, J. (2000). *La miseria de la epistemología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dewey, J. (2000). *La miseria de la epistemología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dewey, J. (2003). *Viejo y nuevo individualismo*. Barcelona: Paidós.
- Dewey, J. (2004). *Experiencia y Educación*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dewey, J. (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Ediciones Morata.
- Faerna, A. (2010). *Los papiros de Filonus*. Madrid: Antonio Machado.
- Faerna, M. (2001). El pragmatismo y la pregunta por la verdad. En Arenas-Muñoz-Perona, *El retorno del pragmatismo* (págs. 173-185). Madrid: Trotta.
- Fernández del Valle, A. (1972, Vol. 18, Núm. 18). Significación y sentido del pragmatismo norteamericano. *Diánoia*, 251-272.
- Gasset, O. c. (2004-2010). *Personas, obras, cosas*. Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset.
- Gonzalez-Castán, O. (2001). ¿Puede tener el pragmatismo todo lo que quiere? En A.-M. Perona, *El retorno del pragmatismo* (págs. 217-238). Madrid: Trotta.
- Gordillo, L. (1991. Vol. VIII). Pragmatismo e ideología política. *Anuario de filosofía del derecho*, 443-451.
- Gordon Scott (1995). *Historia y Filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel

- Helvetius, D. (1983). *Del espíritu*. Madrid: Editora Nacional.
- Hobbes, T. (2005). *Elementos de derecho natural*. Madrid : Alianza.
- Holbach, B. (1982). *Sistema de la naturaleza*. Madrid: Editora Nacional.
- Hume, D. (200). *Ensayos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Hume, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- James, W. (2016). *El pragmatismo*. Madrid: Alianza editorial.
- Kalpokas, D. (1999). ¿Superación de la epistemología o final de la filosofía? La crisis de la filosofía en R. Rorty. *Revista de Filosofía. UCM*, 255-285.
- Laercio, D. (2008). *Vida de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor*. Madrid: Traficante de sueños.
- Locke, J. (1994). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- Locke, J. (1996). *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza.
- Marín-Casanova. (2004). Rumbo al mito. *GNE*.
- Mora, F. (2001, Tomo IV). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Circulo de Lectores.
- Mouffe, C. (. (1998). *Desconstrucción y pragmatismo*. Barcelona: Paidós.
- Mougán, C. (2001). Rorty y la interpretación de la obra de Dewey. En A.-M. Perona, *El retorno del pragmatismo* (págs. 187-216). Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (1990). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Edaf.
- Ortega y Gasset, J. (1976). *Ideas y creencias*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1984). *Historia como sistema*. Madrid: RBA. Colección grandes pensadores.
- Ortega y Gasset, J. (1990). *Discursos políticos*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (2001). *La rebelión de las masas*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa.
- Ortega y Gasset, J. (2012). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (2014). *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Madrid: Alianza.
- Peirce, C. (1988). *El hombre, un signo*. Barcelona : Critica.
- Peirce, C. (15 de Noviembre de 2017). Pragmatismo. *revista factotum*. Obtenido de [www. revista factotum.com](http://www.revista factotum.com)
- Peris Suay, A. (2014). El socialismo en el pensamiento político de Ortega y Gasset. *Contrastes. Revista internacional de filosofía. Vol. XIX. Núm. 1*, 47-64.
- Rorty, R. (2008). *Filosofía y Futuro*. Barcelona: Gedisa.

Rorty, R. (2015). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

Sabine, G. (1996). *Historia de la teoría política*. Madrid: Fondo cultura económica.

Schiller, F. (2011). *El desafío humanista del pragmatismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Scott, G. (1995). *Historia y filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel.

Stuart Mill, J. (1968). *El utilitarismo*. Buenos Aires: Aguilar.

Stuart Mill, J. (1986). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.

Touchard, J. (1990). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.

Von Mises, L. (2007). *La acción humana*. Madrid: Unión editorial.