



Más allá de la gran ciudad, 2004

Pensar en la guerra desde el pragmatismo

◆ José Miguel Esteban

Pues no, no voy a justificar el intervencionismo bélico de los Estados Unidos por los beneficios que a algunos reporte, sean caballeros o escuderos, o como un medio para evitar males mayores. Sólo la equiparación pragmatismo y maquiavelismo (la doctrina popularmente conocida por el *dictum* “el fin justifica los medios”) permite inferir sin más esa justificación del título propuesto. Sigo defendiendo que esa equiparación es errónea. Cabría pensar que se trata sólo de una mala pasada del lenguaje ordinario, que ha acabado por sedimentar en el habla como *metáfora muerta* un término que en alguna ocasión fue innovador o revolucionario, dicho sea en términos puramente kuhnianos. Cosa parecida le habría pasado al término materialismo. Pero se trata de algo más: el pragmatismo fue y sigue siendo una concepción de la racionalidad filosóficamente descartada por lecturas apresuradas e insuficientes y más prejuicios que razones. Pensadores como Max Horkheimer acusaban a la *filosofía pragmatista* de ser la lógica subyacente al expansionismo bélico estadounidense. En este escrito seguiré intentando mostrar la falsedad de esa acusación. Me centraré en John Dewey, un pensador pragmatista que, además de dedicarse a la investigación y a la docencia, escribía en los periódicos artículos con

titulares como “Estómagos vacíos y almacenes llenos” (*People’s Lobby Bulletin*, mayo 1931).

Como Bertrand Russell, John Dewey fue un activo pacifista durante buena parte de su vida. En los años 20, Dewey participó en un movimiento bastante radical, *The Outlawry of War*, liderado por Salmon Levinson. Este jurista indagó en el derecho internacional entonces existente y reparó en que la guerra quedaba positivamente sancionada y jurídicamente justificada como medio de resolución de conflictos entre los estados. Levinson decidió organizar un movimiento contra este estatuto legal.

Los adversarios de este movimiento pacifista, en su mayoría procedentes de las filas conservadoras, se burlaron de la ingenuidad de Levinson y sus partidarios. Prohibir la guerra por ley era como decretar que no hubiera nacimientos los martes.

En un célebre artículo,¹ Dewey contestaba que ni él ni Levinson eran tan ingenuos para creer que las guerras acabarían simplemente con abolir su estatus legal. Pero tampoco la sustitución de la fuerza bruta por el derecho como método de resolución de conflictos entre los individuos había acabado con el crimen, y a nadie se le ocurriría defender por ello el abandono del estado de derecho. Si la violencia había sido deslegitimada como medio de resolución de conflictos entre los individuos de un

¹ J. Dewey, prólogo a S. Levinson: *The Outlawry of War*. Washington, Gov. Office Printing, 1922. (MW.13:411). Los textos de Dewey citados corresponden a la edición crítica de su obra completa publicada por la Southern Illinois University Press, bajo la dirección editorial de Jo Ann Boydston: *The Early Works*, 1882-1898, 5 volúmenes; *The Middle Works*, 1899-1924, 15 volúmenes; *The Later Works*, 1925-1953, 15 volúmenes. Cito con la abreviatura (EW, MW, LW) seguida por el volumen y la paginación en la edición crítica. MW.6.78, por ejemplo, indica Dewey, *The Middle Works*, volumen VI, p. 78.

◆ Profesor-Investigador, Facultad de Humanidades





estado, no había razón alguna para no combatirla como medio de resolución de conflictos entre los estados. Dewey empleó un argumento simétrico en los años 30, cuando el fascismo era ya algo más que una amenaza: para combatir el totalitarismo fuera no es necesario establecerlo dentro. Y ello le ganó la animadversión de amplios sectores de conservadores de Estados Unidos, partidarios de la militarización de la vida social. ¿Nos suena?

El militarismo también estaba presente en algunos departamentos de filosofía de las universidades norteamericanas. En septiembre de 1940, mientras la aviación alemana bombardeaba Inglaterra, un grupo de profesores de la Universidad de Chicago, liderados por Mortimer J. Adler, emprendía una cruzada por la reforma moral de Estados Unidos y señalaba a John Dewey como enemigo público número uno.² Adler despreciaba el naturalismo de Dewey, esto es, su renuncia a cualquier tipo de filosofía primera con pretensiones de validez por encima de las ciencias particulares. De hecho, Adler tenía la firme convicción de que la prioridad absoluta de la filosofía sobre cualquier otra forma de saber anclaba la moral en el firme terreno de las verdades absolutas o incondicionales: “Si la moral abandona el dogma de las normas absolutas sólo nos quedará una certeza del mismo tipo que la que hoy prevalece en la física y en la química”.³ Según Adler, cuando pragmatistas y naturalistas señalan que todo lo que la filosofía puede lograr es una certeza de este tipo, una certeza relativa a condiciones y no una certeza metafísica última, privan a la moralidad de su fundamento absoluto

y de su poder de aglutinación social: pragmatismo y naturalismo conducirían a una moral condicional y por lo tanto laxa y disoluta, incapaz incluso de enfrentarse al horror del fascismo. De hecho, en una conferencia titulada “Dios y los Profesores”, Adler acusaba a John Dewey y otros profesores “positivistas” de haber privado a la civilización occidental de los valores absolutos necesarios para hacer frente al nacional-socialismo de Hitler: “La amenaza más seria a la democracia es el positivismo de los profesores que domina todos los aspectos de la educación moderna y es el elemento central de corrupción de la cultura moderna. La democracia tiene mucho más que temer de la mentalidad de sus profesores que del nihilismo de Hitler”.⁴

La acusación de Adler no era nueva, ni mucho menos. Hacía tiempo que los intelectuales conservadores de Estados Unidos acusaban al pragmatismo y al evolucionismo, toscamente agrupados bajo el calificativo de “positivistas”, de minar las verdades universales de la tradición cristiana y conducir así a la corrupción relativista de las costumbres. Medio siglo después, en plena época Reagan, Alasdair MacIntyre lanza una acusación parecida, aunque mucho más sutil e inteligente, en su conocido libro *Tras la Virtud* (1984). Aunque su blanco no es el positivismo —sino todo el proyecto ilustrado que, en su opinión, conduce inevitablemente a un nihilismo de sesgo nietzschiano— resulta significativo que MacIntyre señale como culpable del desacuerdo moral contemporáneo al *emotivismo*, la versión ética del positivismo, según la cual todo juicio de valor era expresión de una mera preferencia

² Así se desprende de la carta que Dewey enviara a Berta Aleck: “Mortimer Adler who has become a Catholic. He announced once in a lecture that I was ‘Public Enemy Number One’”. [1937.01.03 (08676)], en Larry Hickman (ed.). “John Dewey: Correspondence”, vol. II Electronic Edition, Charlottesville, PastMasters, 2001.

³ M. J. Adler. *Philosopher at Large* (New York: Macmillan Co., 1943), p. 181.

⁴ Citado por Dewey en LW.14:322.

subjetiva, expresión de actitudes o sentimientos que, por lo tanto, había de quedar excluido del ámbito de la discusión racional. Comenta MacIntyre: “El emotivismo es una teoría que pretende dar cuenta de todos los juicios de valor, cualesquiera que sean. Claramente, si es cierta, todo desacuerdo moral es interminable”.⁵ (Dicho sea de paso: uno de los ejemplos de desacuerdo interminable que, según MacIntyre, se seguiría de la verdad del emotivismo sería precisamente el caso que nos ocupa: la indecisión entre (a) la condena de toda guerra, por el daño que inflige a la población civil, (b) el principio militarista, “Si vis Pax, para Bellum” y (c) la justificación ocasional de las guerras para liberar a los grupos oprimidos).

Menciono el diagnóstico de MacIntyre porque la respuesta de John Dewey a Adler va a darle la vuelta a su acusación, agrupando al emotivismo junto al absolutismo ético como concepciones pasivas del valor que excluían la valoración del ámbito de la acción racional. Tanto el emotivismo, al considerar la valoración como pura expresión de preferencias subjetivas, como el absolutismo, al equipararla con el incuestionable legado de la tradición o de la revelación, creaban un terreno propicio para la imposición de valores por la fuerza o la acción coercitiva de la autoridad.

Veamos primero las razones que Dewey esgrime contra el incondicionalismo o el absolutismo moral de Adler. Las razones que Dewey esgrime contra el incondicionalismo o el absolutismo moral de Adler son decisivas para mi argumentación. Pues, como explica Dewey en “Lecciones de la Guerra para

la Filosofía”, la pretensión de estar en posesión de verdades últimas no es sino un llamamiento a que sea la fuerza el elemento último de arbitraje.

Pues cuando existen diferentes doctrinas que, como el cristianismo y el islamismo, pretenden poseer la verdad moral última, defender que las creencias morales se validan en algo que escapa a toda experiencia verificable nos deja sin maneras humanamente practicables para resolver los conflictos. No hay pues margen de maniobra para la argumentación racional. La única salida es intentarlo por la fuerza, de manera que el resultado dará a la parte con mas fuerza la capacidad de imponer la aceptación de sus dogmas, por lo menos mientras que conserve la superioridad de sus fuerzas. Dicho de otro modo: la pretensión de validez absoluta o incondicional para determinada creencia moral o valor significa de hecho la pretensión de quedar eximido de explicar qué condiciones cuentan para que ese valor se presente en la práctica o en la experiencia humana posible. Es importante entender que, sin esta restricción o condicionalidad, cualquiera puede aspirar a una pretensión de validez para cualquier cosa. Si el defensor de un valor absoluto o incondicional declara incompatible *sui generis* algún otro, no hay modo de dirimir en la práctica este antagonismo: no hay condiciones de validez o justificación a las que apelar, por lo que puede llegar el caso en que el recurso a la fuerza sea la instancia decisoria. Cuando se independiza el fin defendido de toda condición espaciotemporal, de todo origen empírico y de toda condición y

⁵ A. MacIntyre. *Tras la Virtud*. Barcelona, Grijalbo, 1984, p. 26. Traducción del autor.



medios de producción en la práctica, caemos en la concepción plana o simplista de la instrumentalidad como la que prevalece en el totalitarismo: “Cuando se pretende que el origen y la prueba de los ideales en cuestión están por encima de la experiencia, no hay ninguna razón intrínseca por la cual las experiencias conectadas con un tipo de institución no puedan realizar los ideales en cuestión. El intérprete del nacional-socialismo comete un grave error cuando supone miles, probablemente millones, de devotos partidarios del nazismo no hallaron en el régimen valores ideales que justificaban el uso de la fuerza”(LW.14.322).

De hecho, el análisis histórico de los discursos públicos del tercer Reich da a Dewey la razón: es fácil encontrar justificaciones de las atrocidades cometidas en función de un destino o fin superior. Desgraciadamente, pese a caracterizarse por su total rechazo a esta concepción, el pragmatismo filosófico sigue siendo popularmente interpretado en los términos a los que precisamente se opone: como si, según el pragmatismo, el fin justificara *cualquier* medio. Aldous Huxley explicó perfectamente la falsedad de esta doctrina: “Los buenos fines sólo pueden ser logrados empleando medios adecuados. El fin no puede justificar los medios, por la sencilla razón de que los medios empleados determinan la naturaleza de los fines obtenidos”.⁶ Para el pragmatismo los medios han de ser proporcionados a los fines, de lo contrario la conexión entre el medio elegido y el fin deseado se convierte en algo extrínseco de manera que el fin proclamado, sea el que fuere, la unión es-

piritual del Volkgeist o cualquier otro, sirve sólo de pantalla para ocultar que el verdadero *fin* es el presunto *medio* elegido por el grupo en el poder: sea la prohibición de las libertades públicas, la detención indiscriminada, la violación y la tortura sádica, la confiscación de bienes de grupos étnicos solventes, el control de fuerzas económicas y reservas energéticas o la solución final.

En términos filosóficos, Dewey no excluye la posibilidad de que el vitalismo de Nietzsche jugara algún papel en la autoafirmación del genio y de la individualidad que condujo al expansionismo militar nacionalsocialista. Pero por lo general no ve a Nietzsche como el gran subvertidor de los valores tradicionales: “Hay algo casi cómico en la pretensión de Nietzsche de representar la transvaloración de los valores convencionales del pasado: a pesar del aire revolucionario con que se investía, Nietzsche sólo repite la ética tradicional de la raza. Independientemente de las enseñanzas explícitas de algunos códigos morales, la admiración y el esfuerzo de los hombres del pasado siempre han girado en torno al contraste entre lo superior y lo inferior, los superhombres y los infrahumanos, la fuerza y la debilidad, lo excepcional y lo ordinario”(MW.6.134). De este modo, Dewey sitúa el pensamiento de Nietzsche dentro de una tradición de justificaciones filosóficas de la guerra y la violencia basadas en la división entre lo inferior y lo superior, lo noble y lo bajo, lo bárbaro y lo civilizado. Muchos filósofos griegos, por ejemplo, justificaban el uso de la violencia contra los persas en la superioridad científica, moral, política y

⁶ A. Huxley. *El fin y los medios*. Buenos Aires, Sudamericana, 1939, p. 15.

bélica de la raza griega: la fuerza de nuestra razón hace razonable el uso de nuestra fuerza, parecen decirnos. Algo parecido aducirá Ginés de Sepúlveda en su *Tratado de las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*. Cicerón y Salustio llamaban *bueno* al rico, que es capaz de infligir daño y defiende por la fuerza el *status quo*.

Desgraciadamente, la historia de la filosofía occidental es pródiga en justificaciones de la violencia contra *el otro*. Para Dewey, con todo, es posible afinar el análisis y buscar el origen filosófico del totalitarismo belicista en la contraposición kantiana entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad: “Estoy convencido de que hallaremos la inspiración totalitaria en la doctrina kantiana de los dos reinos, uno exterior, físico y necesario, y otro interno, ideal y libre. Añadamos a esto que es el interior el que tiene primacía. Comparado con todo esto, la filosofía de Nietzsche, a la que muchos recurren en el presente para explicar lo que de otro modo resulta inexplicable, es una moda superficial y efímera. Seguramente la característica más distinguida de la civilización germana es la combinación de un idealismo consciente, de una eficiencia técnica y de organización única en los variados campos de acción”(MW.8.152). En la filosofía de la historia de Kant, por ejemplo, la separación entre el reino de los hechos y el reino de los valores hace necesario un concepto como la intención de la Naturaleza o astucia o ardid de la providencia, que puede incluso servirse del antagonismo y la guerra para laborar por la paz perpetua. Hegel negará incluso

que esa paz perpetua sea siquiera deseable: una paz perpetua significaría estancamiento y corrupción. Por el contrario, según Hegel, la *guerra* es un factor de progreso: “La guerra es el estado que trata en puridad de la vanidad de los bienes y los asuntos temporales, una vanidad que en otros tiempos era objeto de sermones edificantes. Eso es lo que convierte a la guerra en el momento en el cual la idealidad de lo particular hace valer sus derechos y se realiza. La guerra tiene como mayor significación el que, gracias a ella, se preserva la salud ética de los pueblos por cuanto deja de preocuparles la estabilidad de sus instituciones”.⁷ Pienso que textos como éste aportan razones para pensar que Hegel aplaudía la guerra en cuanto momento o movimiento compulsivo y escéptico del espíritu o, dicho sea con otras palabras, como principal motor de transformación social. Y ésta es una de las razones por las que Dewey abandonó el hegelianismo. Según él, una vez interiorizada esa creencia, una vez concebida la guerra como el elemento rector del cambio de las sociedades, un cambio que sería deseable de por sí, pero cuyo destino desconocen sus agentes, esto es, una vez la filosofía idealista sancionó un concepto como la *astucia de la razón*, esa sagacidad desencarnada por la cual el destino e ideales de la razón podía cumplirse por cualesquiera figuras de la conciencia o instituciones sociales, el camino quedaba expedito para el totalitarismo de Hitler: “El peso de los hechos había forzado al idealismo filosófico alemán ha admitir que la presencia de ideales últimos no garantiza por sí misma los contenidos exactos que

⁷ En TM Knox (ed.). *Hegel's Philosophy of Right*. Oxford, Oxford University Press, 1967, p. 210. Traducción del autor.



esos ideales tendrán a lo largo de la historia. Esta admisión ciertamente permitió que los nazis se ofrecieran como contenido concreto y apropiado para esa coyuntura histórica”(MW.8:154).

Pensar la guerra desde el pragmatismo significa pues varias cosas. En primer lugar, sospechar de todo incondicionalismo ético, esto es, de toda ética construida sobre la escisión entre el reino de los hechos y el reino de los valores, entre naturaleza o necesidad y humanidad o libertad. En segundo lugar, defender una ética de la condicionalidad, en la cual los valores se producen en la puesta en práctica en condiciones concretas de propuestas y planes provisionales y revisables. Creo que Dewey acierta plenamente cuando afirma que para que los valores sean genuinos han de ser factibles desde el principio. Y, por último, pensar la guerra desde el pragmatismo significa rechazar el emotivismo ético. Recordemos que, en su réplica a Adler, Dewey había afirmado que tanto el absolutismo ético como el emotivismo habían creado un terreno propicio para la imposición de valores por la fuerza o la acción coercitiva de la autoridad, al dejarlos fuera de toda posible discusión racional.

Así concluye Dewey una de las últimas secciones de “Lecciones de la Guerra para la Filosofía”: “Mi último ejemplo [con respecto a la relación entre guerra y filosofía] tiene que ver con la división de la naturaleza humana en cierto número de compartimentos estancos. Uno de esos compartimentos supuestamente contendría la razón y todos los factores y capacidades para obtener conocimiento e ideas válidas. El otro consistiría en

apetitos, impulsos, deseos, necesidades, en todo lo que se ha dado en llamar vida emocional en su sentido más amplio. La aceptación de la filosofías del pasado que erigieron esta división ha dado como resultado la formación de lo que desde el punto de vista técnico es probablemente el principal problema de la filosofía en el presente: la relación entre los hechos y los valores”(LW.14:323).

La mayoría de intérpretes del pragmatismo de Dewey coincidimos en que su principal prioridad filosófica fue revisar la división estricta entre hechos y valores. Aunque en su crítica a Dewey, el conservador Adler equiparaba positivismo y pragmatismo, lo cierto es que ambas filosofías diferían crucialmente en la interpretación de la dicotomía hecho/valor. Resulta significativo que, a diferencia de los enciclopedistas del siglo XVIII, la defensa positivista de la ciencia unificada estuviera animada por la idea de una segregación entre las ciencias físicas y las ciencias sociales y humanas. Su intento de salvar la racionalidad de las segundas identificando los elementos que son reducibles a las primeras y eliminando los demás, refleja una concepción en la que los valores socialmente relevantes quedan fuera del control inteligente y experimental, al amparo del prejuicio, de la autoridad, los intereses económicos o la coerción por la fuerza. Según Dewey, el neopositivismo, al afirmar que sobre los valores no podía haber ciencia alguna, dejaba la parte más significativa de los intereses humanos en manos de una autoridad que se pretende legítima o válida por su mera imposición.

El neopositivismo adoptó la idea pragmatista de vincular la validez a la verificación, pero se obstinó en reducir el rango de las verificaciones a los datos de los sentidos. Conseguían así un criterio puramente empirista de significación cognitiva o validez que desempeñaba también la función de criterio de demarcación racional: la racionalidad había de quedar restringida al ámbito del conocimiento fáctico. Frente a las cuestiones de hecho, los juicios de valor tenían exclusivamente significación emotiva. Al carecer de instancias o datos sensoriales que los verificasen, los juicios de valor quedaban fuera del ámbito de la discusión racional e inteligente. La evaluación y los valores quedaban confinados a la irracionalidad de las emociones. La doctrina ética resultante es el emotivismo, responsable, según MacIntyre, Taylor y otros autores, del individualismo y de otras formas de subjetivismo moral propio de las sociedades avanzadas del siglo XX. La primera caracterización del emotivismo fue debida a A. J. Ayer, en su libro *Lenguaje, Verdad y Lógica* (1936). Ayer afirma que las expresiones de valor no pueden constituir proposiciones, es decir, oraciones declarativas que puedan ser afirmadas o negadas, pues tienen un carácter puramente exclamativo o expletivo. Se limitan a expresar una emoción, aprobación o recomendación, a provocar ciertas reacciones en el oyente. Cito a Ayer: “Las proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral, y sus causas, pertenecen a la psicología o a la sociología. Las exhortaciones a la virtud moral no son proposiciones en absoluto sino exclamaciones

destinadas a provocar cierta emoción en el lector. Por consiguiente, no pertenecen a ninguna rama de la filosofía ni de la ciencia”.⁸ Se desprende que, según el positivismo, sobre las emociones no hay ni ciencia ni racionalidad.

Como hemos anticipado, el punto de vista de Dewey es precisamente el opuesto: “Con respecto a las consecuencias más inmediatas —dice Dewey— puede afirmarse con justificación que la principal lección que la guerra ha de enseñar a la filosofía es la importancia del problema de la relación entre aquellos factores de la constitución humana que son emocionales y aquellos otros que son intelectuales” (LW.14:323). Más adelante, Dewey considera que el positivismo elude el principal problema: “El problema, el problema difícil y urgente, de si las cargas emocionales más irracionales pueden ser reemplazadas por deseos que estén vinculados con nuestro mejor conocimiento. Y éste es el problema al que estamos obligados a enfrentarnos cuando nos preguntamos si la conducta humana puede ser dirigida por otros medios que la superioridad de la fuerza, la autoridad externa, costumbres acriticas o las puras explosiones emocionales”.

La guerra nos demuestra las deficiencias de nuestra educación emocional: “En la guerra, las perturbaciones emocionales son tan profundas y están tan generalizadas que cualquiera que se mantenga al margen puede contemplar cómo se soborna la inteligencia. El partidismo nativo de los pensamientos y las creencias se vuelve flagrante, glorificado sin tapujos, en un sesgo simple y bruto. La imparcialidad y el distanciamiento se convierten

⁸ A. J. Ayer. *Language, Truth and Logic*. New York, Dover, 1952, p. 103. Traducción del autor.



en algo sospechoso. En esos casos, se diría que ningún alma leal y seria puede aportar evidencias o alcanzar conclusiones escrupulosas cuando el destino de su país está en juego... hay certeza absoluta. Las dudas que siempre acompañan los esfuerzos de la inteligencia crítica quedan eliminadas”(MW.10:217).

El mejor antídoto contra esto es el cultivo de lo que la psicología de las últimas décadas ha llamado “inteligencia emocional”, un concepto de cuya importancia ya nos advirtieron tanto William James como John Dewey, pero que se halla extrañamente excluido que las principales éticas de la tradición filosófica, sustentadas por la inconmensurabilidad entre razón y pasiones. Cuando Hume afirmaba que la razón ha de ser la esclava de las pasiones, hacía de ésta un instrumento para satisfacerlas y en ningún caso para transformarlas y cultivarlas. Aunque en oposición a Hume, Kant asumía un presupuesto parecido, al eliminar cualquier inclinación humana de la acción moral, de la acción realizada por una voluntad absolutamente buena, es decir, racionalmente determinada. Según Dewey, la sustitución del concepto de razón por el concepto de inteligencia nos permite superar esa división y favorece el cultivo consciente de las emociones. En efecto, mientras que la razón discurre sobre lo incondicionado, la inteligencia

opera sobre la contingencia. La inteligencia es una disposición a la acción puesta en marcha por las emociones. Es nuestro vínculo emocional con el mundo lo que nos hace percibir el carácter problemático de una situación, aquella situación en la que algo ha de hacerse. La inteligencia parte de una situación problemática en la que estamos emocionalmente vinculados para desembocar en la transformación de esa situación y por lo tanto de las emociones correspondientes. En términos del sociólogo Norbert Elías, la inteligencia nos distancia de un compromiso emocional para conducirnos a mejores compromisos emocionales. Dewey tiene razón cuando afirma que la oposición entre inteligencia y emoción es un vestigio de una concepción de la mente más substancialista que experimental. Daniel Goleman ha puesto de manifiesto la importancia de la inteligencia para el gobierno de nuestra vida emocional y por lo tanto para nuestra vida moral. En su opinión, la inteligencia emocional constituye el vínculo entre los sentimientos, el carácter y los impulsos morales; su cultivo puede mostrarnos el mejor camino para llegar a dominar los impulsos emocionales más destructivos y frustrantes. Cabría pues concluir que pensar la guerra desde el pragmatismo significa, a fin de cuentas, apostar por la inteligencia emocional.