

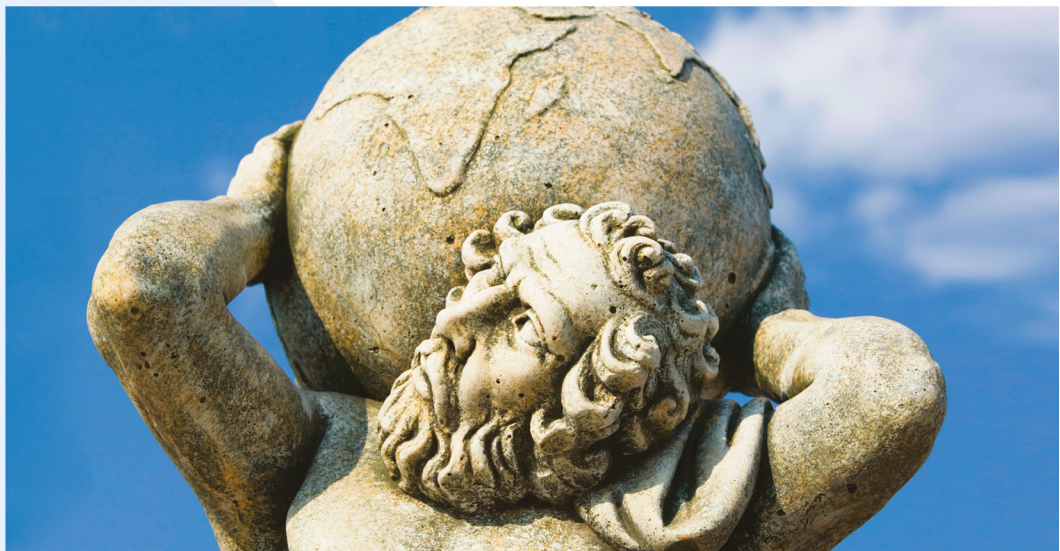
El pragmatismo hoy:

escritos en honor a Richard J. Bernstein

Alonso Solís

Nalliely Hernández

Coordinadores



Universidad de Guadalajara



El pragmatismo hoy:
escritos en honor
a Richard J. Bernstein



Humanidades

El pragmatismo hoy:
escritos en honor
a Richard J. Bernstein

Alonso Solís
Nalliely Hernández
Coordinadores

Universidad de Guadalajara
2022

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos y financiada por el Programa a la mejora en las condiciones de producción S N I (PROSNI, 2022).

144.3

PRA

El pragmatismo hoy: escritos en honor a Richard J. Bernstein / Alonso Solís,
Nalliely Hernández, coordinadores.

Primera edición, 2022

Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara,

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial, 2022

ISBN: 978-607-571-839-2

1.- Bernstein, Richard J.- 1932-2022.

2.- Pragmatismo.

3.- Pragmatismo - Historia.

4.- Filosofía moderna.

5.- Filosofía estadounidense.

6.- Pragmatismo - Historia - Siglo xx.

7.- Filosofía política.

I.- Solís, Alonso coordinador.

II.- Hernández, Nalliely, coordinadora.

III.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

Primera edición, 2022

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Unidad de Apoyo Editorial

Guanajuato 1045

Col Alcalde Barranquitas

44260, Guadalajara, Jalisco

ISBN: 978-607-571-840

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

Índice

Prólogo	
<i>Héctor Raúl Solís Gadea</i>	11
Richard Bernstein, un decisivo «filósofo-puente»	
<i>Carlos Pereda</i>	19
Richard Bernstein: pragmatismo, inteligencia creativa y democracia	
<i>Amando Basurto</i>	27
Vindicación de la teoría crítica: Habermas-Bernstein a debate	
<i>Dinora Hernández</i>	45
La ironía como actitud epistémica: Rorty y Bernstein	
<i>Nalliely Hernández</i>	61
El pragmatismo de Bernstein como instrumento para la bioética	
<i>Cuauthémoc Mayorga</i>	87

John Dewey: Exemplar of the Democratic Public Intellectual <i>Richard J. Bernstein</i>	103
--	-----

John Dewey: modelo del intelectual público democrático <i>Traducción de Alonso Solís</i>	119
--	-----

Acerca de los autores	137
-----------------------	-----

Nota

Dos días antes de enviar este texto a la editorial, Richard J. Bernstein, después de varios meses enfermo, falleció en su cabaña en las Montañas Adirondack a sus 90 años. Nos llena de tristeza que no pueda ver la luz de este libro, un homenaje a su figura filosófica y personal, generosa, siempre abierta, honesta, irónica, incansable y sin imposturas. Siempre tuvo una especial afinidad con la comunidad iberoamericana, quizá por cierta actitud pragmatista espontánea que tenemos, como dicen Federico Penelas y Verónica Tozzi, más experimentalista y contextualista, menos atada a principios; dicho coloquialmente, hacemos lo que podemos como podemos. Nacemos, crecemos y vivimos en la incertidumbre: la contingencia es la característica distintiva de nuestras vidas. Sea esta una ofrenda póstuma a ese lado latino de uno de los pensadores más relevantes y perspicaces de los últimos tiempos.

Nalliely Hernández

Prólogo

Héctor Raúl Solís Gadea

Durante el mes de enero del 2018, el profesor Richard Bernstein dejó Nueva York, su ciudad de residencia, para visitar por unos días la Universidad de Guadalajara. Fue invitado a participar en actividades académicas del Departamento de Filosofía del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Su visita despertó muchas expectativas entre nuestra comunidad. Con un semestre de anterioridad, el joven profesor Carlos Álvarez Marín y yo, impartimos un curso sobre aspectos de su pensamiento político y social para motivar a los estudiantes en ocasión de su próxima visita a Guadalajara.

Siempre recordaré aquellos días. La calidad intelectual de altos vuelos y la destacada personalidad de Bernstein –aunadas a su sencillez humana– trajeron una corriente de aire fresco a nuestra comunidad. Dick, como le dicen sus amigos y colegas, nos hizo recordar el perenne valor de las humanidades, la importancia de la reflexión filosófica y las implicaciones de la conversación inteligente.

Recuerdo que, al entregarle un reconocimiento, expresé públicamente que aquel era uno de los días más significativos de mi vida. Mi afirmación puede parecer hiperbólica. Sin embargo, sinceramente, no creo haber exagerado, pues me embargó una gran emoción por motivos intelectuales y personales, y por tener el privilegio de dedicarle unas palabras a uno de los filósofos vivos más destacados del mundo.

Conocí a Dick Bernstein varios años antes, a mediados de los noventa, durante mi estancia educativa en la New School for Social Research, institución que ha sido su casa durante varias décadas y en donde continúa dando clases hasta la actualidad. Lo recuerdo con su cabello claro y ensortijado y sus pantalones de pana y camisas tipo *pull over*. Ya era uno de los principales líderes académicos de la Graduate Faculty, de la que también fue su decano durante un tiempo. Por razones escolares no me inscribí en ninguno de sus cursos, situación que lamento, pues me matriculé en el Departamento de Sociología y no en el de Filosofía.

Yo había sabido de Bernstein por primera vez en la década de los ochenta, gracias a la lectura de su libro *La reestructuración de la teoría social y política*, editado por el Fondo de Cultura Económica. Recuerdo que dicha lectura me fue asignada como parte de un curso sobre teoría sociológica contemporánea impartido por el profesor Misael Gradilla Damy.

En ese contexto, me formé la idea de que Bernstein era uno de los receptores estadounidenses del pensamiento de Jürgen Habermas, que en aquellos años ya gozaba de un enorme prestigio, pues su obra cultivaba la teoría política y social bajo una perspectiva de gran alcance y recuperando un conjunto de adquisiciones conceptuales provenientes de muchas disciplinas y orientaciones intelectuales aparentemente incompatibles: el marxismo, la sociología académica y la tradición filosófica alemanas, la teoría de sistemas, la hermenéutica, el funcionalismo estructural y la lingüística, entre otras.

Naturalmente, si bien no era inexacta, mi impresión de un Bernstein habermasiano tampoco hacía justicia al espectro tan amplio y diverso de sus trabajos e intereses intelectuales.

Tuvieron que pasar muchos años para que yo cobrara consciencia plena del significado de la trayectoria y la obra de Bernstein. Naturalmente, no era un autor cuya obra, extensa y diversa, fundamentalmente filosófica, yo tendría que conocer porque mi formación profesional y de posgrado es, como he dicho, en sociología.

Debo a mi hijo, Alonso Solís, el haberme hecho consciente de la extraordinaria estatura intelectual –y moral– de Richard Bernstein. Por medio de él supe que Bernstein, un judío nacido en Brooklyn en 1932, forjó su carrera gracias a

un gran esfuerzo personal y a una suerte de destino profesional impulsado por su extraordinario talento, pues no procedía de una familia de clase alta ni con antecedentes en el quehacer intelectual.

Tras su educación preparatoria obtenida en Midwood High School, Bernstein estudió en las universidades de Chicago y Yale, en donde fue profesor, para luego ser descubierto e impulsado por quien se convertiría en su gran amiga, la importante filósofa judía alemana Hannah Arendt, quien se interesó en Bernstein por el libro llamado *Praxis y acción*, que Dick había publicado a principios de los años setenta. Luego de una productiva estancia en Haverford College, el profesor Bernstein desarrolló la mayor parte de su carrera en la ya mencionada New School for Social Research, de Nueva York, cuya escuela de graduados dirigió durante varios años.

Dick Bernstein ha sido, sobre todo, un estudioso y cultivador del pragmatismo y un brillante intérprete de las ideas de John Dewey, a quien algunos consideran como uno de los filósofos más destacados del siglo xx. De esa escuela de pensamiento proceden los componentes fundamentales de la visión del mundo de Bernstein.

A los pocos días de su visita a Guadalajara, publiqué en un periódico de la ciudad un artículo para dejar constancia de la misma. Permítaseme traer a colación un fragmento de mis palabras, inspiradas, todas ellas, en la conferencia que impartió el profesor Bernstein en el auditorio Silvano Barba de la Universidad de Guadalajara:

Quien cultiva las ciencias sociales, la filosofía o las humanidades en general, no puede permanecer indiferente a los problemas; no se puede limitar a tratar de explicarlos, identificando causas y efectos, ni puede contentarse con presentarlos a los demás de maneras creativas, estéticas o “académicamente” pertinentes... y luego dejar las cosas como están.

El pensador auténtico tiene que ir más allá. Se es filósofo genuino, no para ser importante entre los filósofos y tampoco para escribir textos que sólo sean leídos por otros filósofos, sino para ejercer la filosofía como una forma de vida, para vivir las consecuencias concretas que se derivan de pensar.

El filósofo debe, además de explicar al público los problemas con razones claras y distintas, comprender qué *significan*, sobre todo procurando saber qué-*significan*-para-nosotros, cómo amenazan nuestros valores y nuestro destino, cómo nos implican en la medida en que los consideramos desde un sentido de responsabilidad propia: como artífices de nuestra vida individual y como involucrados también en el destino colectivo.

Al asumirse como un sujeto comprometido con el mundo, el filósofo corre el riesgo de equivocarse. Sin embargo, eso no importa mientras tenga presente que su misión no es encontrar verdades absolutas, sino iluminar nuestras dificultades: mostrar cómo éstas, aunque revelen nuestra ineludible tendencia a cometer errores, configuran un camino que nos lleva a mejorar nuestra inteligencia en una evolución que no termina y que nos permite aprender a adaptarnos, cada vez mejor, a las circunstancias.

El pragmatismo, perspectiva de la cual Bernstein participa, nos ha enseñado a reconocer que no hay certezas absolutas ni fundamentos incontrovertibles desde los cuales construir argumentos verdaderos y durables para siempre, o indubitables fines y medios de la acción política. Empero, también nos ha mostrado que de ello no se sigue una capitulación de nuestras creencias o una retirada del campo de batalla en el que se prueban nuestras convicciones y nuestras aspiraciones.

Aquello en lo que creemos —las utopías que nos impulsan, los valores y principios que consideramos dignos— debe ser defendido, criticado o corregido, no en el plano abstracto, sino en la difícil prueba de la práctica. La criba de nuestras creencias consiste en estudiar cómo funcionan éstas cuando las hacemos tomar parte en los hechos cotidianos: cuando orientan nuestras acciones, qué consecuencias provoca su puesta en marcha, qué resultados reales consiguen y qué posibilidades nos abren.

Para Dick Bernstein la esperanza no es un optimismo ingenuo que considera que las cosas van a mejorar y ser como queremos. Tener esperanza es asumir que, aunque las circunstancias pueden empeorar, y esto es lo más probable, seguirán abriéndose posibilidades, muchas veces inesperadas, para seguir luchando y hacer realidad el cambio que deseamos.

Por ejemplo, dijo el profesor Bernstein, hace pocas décadas era prácticamente inexistente la libertad para ejercer la diversidad sexual. Hoy parece algo sencillo, pero fue posible gracias a las movilizaciones que llevaron a cabo muchos jóvenes en muchas partes del mundo.

Acaso la enseñanza implícita de Richard Bernstein reside en una apuesta por la autenticidad. De otra manera, no entenderíamos su defensa de la democracia como la entendía John Dewey, es decir, como algo que va más allá de ser un régimen político y se convierte en una forma de vida orientada por la ética. ¿Cómo podríamos construir una democracia, nos dijo Dick Bernstein, si no ponemos atención a la manera en que nos tratamos los unos a los otros?

Gracias, apreciado Dick, por tus luminosas enseñanzas.

Si alguna visión y sentimiento conservo acerca de Dick para el resto de mis días, es la de un hombre comprometido con la vida del espíritu, un ser cuya felicidad descansa en el cultivo cotidiano de las ideas y en el ejercicio de la imaginación como una forma de favorecer la acción humana inteligente. Alonso Solís, quien lo conoce muy bien, me ha dicho de Dick que es la encarnación del filósofo que hace de su oficio una forma de vida y que ello le basta para ser dichoso. “Es el hombre más sabio que conozco”, me ha dicho, y creo que eso hay que tomarlo en cuenta, porque, a final de cuentas, el sentido de la filosofía debe ayudarnos a conocernos y a vivir mejor.

La variedad y los alcances de su obra cubren temas fundamentales y aspectos clave de la cultura intelectual de nuestro tiempo: la vigencia contemporánea de la obra de John Dewey y su relación con la democracia, los fundamentos filosóficos de la acción y la *praxis*, la crisis del fundacionalismo filosófico y la necesidad de enfrentar la vida en un mundo contingente que hace falible cualquier punto de vista o certeza pretendida, los problemas de una racionalidad excesivamente comprometida con el cientificismo y el naturalismo, el estudio de la modernidad, la postmodernidad, el mal y la violencia, la ironía como experiencia de perturbación humana, así como la apreciación de hitos intelectuales de nuestra tradición, como Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Sigmund Freud, Richard Rorty, Charles Taylor y Jürgen Habermas, entre muchos otros.

Los trabajos que se recogen en este libro, escritos a partir de un encuentro sostenido por los autores con el propio Bernstein, intentan, en conjunto, hacer un homenaje a su trayectoria y a su obra. Son, en la mejor tradición, ensayos en honor de un gran maestro. Y creo que un gran maestro es aquel que nos ilumina caminos de pensamiento y reflexión.

Representan, apenas, la siembra de las semillas del pensamiento pragmático en el suelo intelectual de la Universidad de Guadalajara. A lo largo de las páginas que siguen, más que encontrar interpretaciones definitivas o respuestas absolutas, los lectores hallarán problemas, pistas para pensar, curiosidad por saber más de la obra de Bernstein y la rica tradición que él representa.

Acaso el mérito principal de los trabajos que siguen sea mostrar la riqueza de posibilidades del pragmatismo para enfrentar algunos de los problemas acuciantes de nuestro tiempo. Que la filosofía no es ya, que no puede aspirar a ser, mejor dicho, un sistema cerrado de conceptos que den cuenta definitiva de un ámbito completo de la realidad, la experiencia, el pensamiento o los dilemas de la acción humana, es algo que queda claro luego de leer estos textos, incluyendo, desde luego, el del propio Richard Bernstein.

Hay, no obstante, un cúmulo de posibilidades abiertas para el cultivo del pensamiento filosófico; ello queda claro en las páginas que siguen. No en balde ha escrito Carlos Pereda que Bernstein es un *filósofo-puente* que abre caminos y traza conexiones con otros pensadores y con inusitados continentes reflexivos. Aspira más a seguir un itinerario abierto a la curiosidad que a completar un viaje constreñido a una isla. En todo caso, la inteligencia, cultivada con creatividad, se despliega siempre en muchas direcciones y su vuelo no tiene descanso.

La inteligencia no necesita de certezas absolutas, pero identifica aspectos fundamentales de la experiencia humana que deben abordarse, pues constituyen el requisito para la existencia misma del espíritu y para la práctica de la libertad humana. Uno de ellos es la democracia y la formación de la inteligencia pública creativa, tal y como nos lo muestra el trabajo de Amando Basurto. Otro tema clave es la posibilidad de encontrar caminos para elegir la mejor decisión moral en situación de dificultad e incertidumbre; así nos lo explica, en su capítulo, Cuauthémoc Mayorga.

Y en este breve recordatorio de temas fundamentales que aborda el profesor Bernstein, no pueden faltar, como nos lo muestran Nalliely Hernández y Dinora Hernández, respectivamente, su análisis de la ironía, traslapado en algunos aspectos con el de Rorty, y tampoco su incursión por el estudio de la teoría crítica de la sociedad.

Agradezco a los autores y a los editores de este libro por la oportunidad de escribir este prólogo, esperando que deje en sus lectores buenas razones para no perder la esperanza en la construcción de un mundo mejor y para preservar en la tarea de educar, valores todos, muy apreciados por Richard Bernstein.

Richard Bernstein, un decisivo «filósofo-puente»

Carlos Pereda

Burdamente, muy burdamente podemos clasificar los pensadores y, en particular, los filósofos, preponderantemente como «filósofos-isla» y «filósofos-puente». Los «filósofos-isla» buscan levantar vastos edificios a partir de algunos problemas que consideran fundamentales; así, suelen subordinar todas las inquietudes respecto de tales problemas. De esa manera, este tipo de filósofos comienza a trabajar en uno de esos problemas que le preocupan, o meramente le atraen, o consideran que es parte de su oficio investigarlo, y lo continúan trabajando con minucia a veces toda una vida. Además, procuran hacerlo prosiguiendo una agenda lo más próxima posible a una línea recta, o a una línea no demasiado discontinua, hasta que el problema y sus repercusiones se resuelvan o disuelvan, o se considera que tal familia de dificultades se encuentra más allá de cualquier resolución o disolución. Por eso, tales filósofos tienden a ser austeramente sistemáticos. Esa austeridad no mengua cuando los problemas que preocupan son tan abarcadores como las estructuras del mundo, o de los mundos posibles, la teoría de la evolución, el naturalismo, las virtudes y los vicios o la libertad.

En cambio, los «filósofos-puente» en principio rehúyen levantar grandes edificios de pensamiento, y si al final de una vida aparece algo semejante a una trama que conecta sus pensamientos, no se trata de teorías lógicamente bien articuladas. Más bien estamos ante un conjunto de observaciones, análisis, narraciones, estudios de otros autores y discusiones que conforman un tejido que tiene sentido, aunque algunos fragmentos del tejido no sean estrictamente coherentes con el resto de los fragmentos. Pero esto no preocupa a estos filósofos,

pues este uso de la estrategia de los rodeos les permite trabajar en varios problemas a la vez –o quizá se prefiera decir: de tejer varios tejidos a la vez. Incluso en ocasiones esos problemas –esos tejidos–, aparentemente al menos, tienen poco o nada que ver entre sí. Por eso, tales filósofos tienden a ser derrochadoramente asistemáticos. No obstante, esos derroches no impiden que los problemas que inquietan sean tan abarcadores y lujosamente decisivos como el mundo, las estructuras de la vida o el republicanismo como política de no exclusión. O, más precisamente, estos pensadores no pocas veces entreverán, a menudo de manera inesperada, aspectos de esas preocupaciones –o, más bien, pasiones–.

Por otra parte, a los grandes «filósofos-isla» a menudo les atrae ser el fundador o, tal vez mejor, el paradigma de una escuela que, de pronto, se convierte en un publicitado «ismo». Un «filósofo-puente» como Bernstein, si bien no rechaza por completo los «ismos», da varias razones acerca de sus peligros. En el fondo, realmente le disgustan, y hasta los considera peligrosos. Así, Bernstein en el prólogo de su libro *The Pragmatic Turn* (2010) señala:

Los «ismos» en filosofía son notorios y esto es ciertamente también una verdad del «pragmatismo». Está de moda en filosofía hablar acerca de «ismos»: «materialismo», «idealismo», «existencialismo», «naturalismo», etc. La ventaja de este modo de hablar es que nos permite etiquetar posiciones, orientaciones y tesis filosóficas que supuestamente comparten características distintivas. Pero también hay peligros porque esto nos puede seducir a pensar que hay un núcleo duro, esencial, en un «ismo» particular. Lo que es peor: a menudo usamos estas expresiones sin cuidado, asumiendo con frecuencia que nuestros escuchas y lectores tienen una idea perfectamente clara de lo que queremos decir. Sin embargo, cuando examinamos de cerca las posiciones que defienden los representantes de estos «ismos» descubrimos enormes diferencias, incluyendo posturas en conflicto e incluso en contradicción (Bernstein 2010: 1).

Bernstein indica, pues, varios peligros de esos «ismos». Por un lado, se presume que los oyentes entienden claramente de qué se trata con esos «ismos». Se supone, pues, que todos sabemos a qué se hace referencia con el uso de palabras como «materialismo», «idealismo», «existencialismo», «pragmatismo»...

Por otro lado, al mismo tiempo se supone que las y los filósofos que se subsumen bajo un «ismo» comparten un conjunto irrevisable de presupuestos comunes y, así, que conforman un grupo homogéneo. Sin embargo, un «filósofo-puente», como buen amante de los matices y las graduaciones, sospecha que esos “irrevisables presupuestos comunes” y “grupos homogéneos” no son más que fantasías que provoca la distancia y la ansiedad, y una de sus consecuencias, la lectura superficial y apresurada. No por casualidad, Bernstein de inmediato recomienda: “[d]e modo que podría parecer aconsejable abandonar el hablar sobre «ismos» para evitar la confusión, pero también la vaguedad” (Bernstein 2010: 1).

Sospecho que esta recomendación no sólo le importa a Bernstein para subrayar las diferencias de los diversos filósofos que se incluyen bajo un «ismo», como también para subrayar los *puentes* que enlazan y comunican a filósofos tradicionalmente catalogados como opuestos, y a otras clases de pensadores que, seguramente a primera vista, quizá poco o nada tengan que ver entre sí, o con el «ismo» respectivo. Por eso, quien recorra el índice de su libro sobre «el giro pragmático» tal vez señale: por supuesto, Peirce, James y Dewey son ampliamente reconocidos como pragmatistas, y ese reconocimiento es razonable: son los clásicos del pragmatismo norteamericano. Sin embargo, ¿qué tienen que hacer en el índice de un libro sobre «el giro pragmático», Hegel y Habermas? ¿Acaso no estamos ante filósofos provenientes de culturas por completo diferentes y con pensamientos que intentan trabajar otros problemas que la de los pragmatistas norteamericanos, clásicos y no clásicos? Este es el momento de señalar que los índices de los libros son como los menús de los restaurantes. Un comensal astuto no se deja llevar demasiado por los nombres de los platillos, sino –si el restaurante es confiable– se arriesga a probar hasta platillos por completo desconocidos.

Precisamente esta es una sabia lección en varios pasos de un «filósofo-puente» como Bernstein: no dejarse llevar por las primeras apariencias, y mucho menos por los estereotipos, y leer y explorar. Por ejemplo, no tener miedo de leer a Hegel o a Habermas, pero tampoco a filósofos que producen pánico en los departamentos de filosofía no afrancesados como Derrida. Se trata, entonces, de leer con atención rigurosa y sin prejuicios.

No obstante, Bernstein no se detiene en ese primer paso. Segundo paso: hay que leer mucho, pero con discernimiento, no con afán de novedades sino trazando de caso en caso distinciones. Por eso Bernstein no está tentado a declarar groserías o, más bien, disparates como: “El pensamiento de Hegel es el mismo que el de Peirce”, o “Habermas no hace más que repetir a Dewey”, o “Derrida es otra versión de James”. Mucho más sutil, también mucho más inteligente, Bernstein buscará trazar *puentes* sutiles entre aspectos –sólo algunos aspectos, los pertinentes– de Hegel con aspectos –sólo algunos aspectos, los pertinentes– de Peirce, o de James, o de Dewey.

Por otra parte, un «filósofo-puente» como Bernstein atiende, además de filósofos de diversas tradiciones, pero en cualquier caso con documentos que prueban que son filósofos, (doctorados, adscripciones a universidades que se dice que importan...), sino también a filósofos indocumentados, esos que los departamentos de filosofía y sus benditos prejuicios catalogan como “otros pensadores”. Prueba de ello es su libro sobre *Freud and the Legacy of Moses* (1998). Otra prueba es su libro *Violence*. Haciéndole justicia no sólo al hermoso sino también aleccionador subtítulo que Bernstein toma de Hannah Arendt –*Thinking without Banisters*– (2013), Bernstein no sólo lleva a cabo lecturas más o menos filosóficas en un filósofo que discute la violencia –Bernstein previsiblemente lee a indocumentados como Walter Benjamin, pero también al oscuro y, en mi opinión perverso, aunque documentado Carl Schmitt–. Pero no sólo eso. Junto a estos autores también encontramos puentes a territorios un poco inesperados, que son a veces junglas salvajes y peligrosas. Al respecto, ejemplar es su lectura de Frantz Fanon. La discusión que hace Bernstein de Fanon se titula «*Crítica de la violencia*», no –como quieren los alborotados– *elogio* de la violencia. Así, Bernstein se ubica frontalmente en contra de las lecturas más influyentes de Fanon: lecturas para admirarlo desordenadamente por su ímpetu guerrero, como la de Jean-Paul Sartre, o para condenarlo no menos desordenadamente, como la de Arendt. Como otro ejemplo vale la pena citar el complejo y esclarecedor capítulo sobre un pensador poco frecuente en los libros sobre la violencia, y mucho menos en los libros de filosofía que adoran el *canon*: el egiptólogo Jan Assmann.

Frente a tales audacias en su uso de la estrategia de los rodeos habrá muchos que se preguntarán: ¿cómo construye Bernstein estos puentes para que no se le derrumben de inmediato, porque efectivamente no se le derrumban? Sospecho que no hay una respuesta única a esta pregunta. Quizá Bernstein sólo recomendaría tener en cada caso los ojos bien abiertos y estar dispuestos a arriesgarnos, no a una, sino a constantes y hasta locas caminatas en algunos desiertos. Precisamente en el prefacio de su libro *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis* (1983), Bernstein observa:

Escribir ha sido siempre para mí una aventura de descubrimiento. Este libro es él mismo una etapa en una odisea personal e intelectual –odisea que ha abierto nuevos horizontes de cuestionamiento (1983: IX).

Probablemente, este sea el momento en que una lectora o lector se pongan nerviosos y condenen: ¡Qué horror! ¿Acaso este «filósofo-puente» que es Bernstein carece de método –esa ansiedad, como la diagnostica el mismo Bernstein, de la filosofía moderna a partir de Descartes–? La respuesta negativa es clara: no, no hay ningún método general en su obra. Al menos este lector que soy yo no lo encuentra por ningún lado. Sin embargo, tal vez se continúe preguntando con asombro: ¿cómo se enfrentan los muchos monstruos y las no pocas sirenas en esta «odisea intelectual»? La respuesta positiva es no menos clara: *con capacidad de juicio*.

En su concepción del juicio, Bernstein notoriamente se apoya en las reflexiones de Arendt al respecto. No es casual. En relación con el juicio, como de tantos otros problemas, también Arendt se vuelve una «filósofa-puente». En efecto, Arendt construye un puente por completo inesperado –y altamente escandaloso para las escolásticas kantianas!– hacia la *Crítica del juicio* y su propuesta de un juicio reflexionante. Según Kant, éste es el modo de juzgar particulares, no subsumiéndolos bajo reglas universales sino a la inversa: se parte de particulares buscando su universalidad. Así, para Arendt y para Bernstein, este tipo de juicio no es una mera inducción: propio de él es producir una «mentalidad ampliada» –una razón porosa– que se logra a través del ejercicio de la

imaginación centrífuga, la formación de las opiniones, la persuasión y la argumentación. Por eso, Arendt señala que “el poder del juicio se respalda en el acuerdo potencial con los otros”.

Por otra parte, quiero enfatizar que con la metáfora del puente para caracterizar al «filósofo-puente», se procura evitar no sólo el aislacionismo –el no oír la pluralidad de voces que nos rodean–, como la incapacidad de escuchar la singularidad de cada voz, en particular de voces discordantes y antagónicas a las que hay que acercarse caminando con cuidado sobre puentes temblorosos. De esta manera, se combaten dos vicios: se reconoce que hay algo así como un vértigo de la diferencia que condena a levantar murallas en torno a sí, pero también que hay un vértigo de la unidad que suprime cualquier diferencia y hasta los matices de opinión. En este sentido, Bernstein, genuino «filósofo-puente», resiste la lógica del todo o nada, esa lógica que a menudo condena a falsas alternativas como: o diferencias radicales, o unidades radicales. Por el contrario, Bernstein elude esas alternativas propias de matones: infatigablemente trabaja con la lógica de las continuidades y de las rupturas.

Me demoro todavía un momento en la intensa relación entre Bernstein y Arendt. Pues esa relación es, precisamente, un ejemplo de la lógica de las continuidades y rupturas en relación con problemas que han preocupado a lo largo de la historia y que continúan preocupando. Para usar palabras de Arendt se trata de la relación entre lo “social” y lo “político”. Por ejemplo, para Arendt el problema de la pobreza es un problema social, no político. Arendt incluso piensa que es peligroso –como propone Marx– que los problemas sociales puedan ser resueltos, al menos en alguna medida, con medios políticos. Son problemas que pertenecen a ámbitos diferentes de la vida social.

Sospecho que con razón, apelando a la lógica de las continuidades y rupturas, Bernstein observa:

Lo “social” y lo “político” están mucho más íntimamente relacionados de lo que Arendt a veces nos lleva a pensar. Puede haber límites empíricos a resolver la “cuestión social” de la pobreza, pero ningún programa político serio en el mundo contemporáneo puede evitar confrontar la cuestión (Bernstein 1983: 213).

Además, Bernstein indica con fuerza, en contra de quien era no sólo su colega más cercana, sino una de sus amigas entrañables, una falla grave del republicanismismo que Arendt defendía como programa político:

Arendt nunca apreció del todo una lección que podía haber aprendido de Marx. Marx se dio cuenta más profundamente que cualquier otro pensador moderno que el tipo de política y acción que Arendt retrata está siempre en peligro de volverse hipócrita y represivo a menos que uno enfrente la “cuestión social” en toda su complejidad (1983: 213).

Pero de nuevo no sólo eso. Bernstein otra vez opera como «filósofo-puente», por un lado, y vincula a Arendt con Gadamer y Habermas en su rechazo de reducción de la política a “cosa de entendidos”: que la política sea el ámbito de los expertos, de los ingenieros sociales y de los tecnócratas. No obstante, por otro lado, Bernstein señala que la rigurosa distinción entre lo “social” y lo “político” de Arendt tiene también una desastrosa consecuencia en relación con ese rechazo de reducción de la política. Arendt parece involuntariamente:

subscribir la autocomprensión de los expertos que afirman tener una autoridad especial para “resolver” los problemas sociales. [Porque sabemos que] la mayor parte de las grandes cuestiones políticas del momento son clasificadas por Arendt como problemas sociales: problemas como el racismo, el bienestar económico, la vivienda, la energía y hasta la ecología. [De modo que] según sus distinciones son problemas a “resolver” por expertos sociales (1983: 213).

Me gustaría continuar dando ejemplos de la actividad de Richard J. Bernstein como «filósofo-puente» y sus provocadores usos de la lógica de las continuidades y rupturas que de seguro continuarán despertando controversias. Pero sólo me limito todavía a subrayar una observación. Me gustaría que se tuviese cuidado al escuchar las varias resonancias de la metáfora del puente. Porque con sus puentes, Bernstein no sólo vincula algunos aspectos teóricos de filósofos que habitan en territorios en ocasiones separados por ríos tumultuosos. También los acerca como amigos. Y acaso sea el espíritu de la *philia* y sus repercusiones,

ese espíritu de la *philia* ampliada o fraternidad, el generador infatigable de este pensamiento.

No me cabe la menor duda: en los días que corren es invaluable recobrar esas descuidadas experiencias, no sólo para las prácticas teóricas sino para las diversas prácticas del día a día. Más todavía, urge recordarnos –hoy con más énfasis que nunca– que todos los animales humanos, más allá de los colores de la piel, de las lenguas, de las tribus o naciones a que pertenecemos, formamos parte –aunque con frecuencia no lo queramos reconocer–, no sólo de conversaciones que se traslapan, sino de complejos entramados de esfuerzos de los cuerpos, de sus deseos, de sus emociones y, también, de sus músicas: porque todo eso y más es la humanidad. De ahí que, el buen hijo, o nieto, de Dewey que Bernstein nunca ha dejado de ser también puede ayudarnos a enfatizar que algo falta trágicamente en esos entramados de la vida, cuando se levantan muros para impedir el nomadismo de algunos de esos cuerpos, con sus emociones, sus deseos y sus músicas.

Bibliografía

- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- _____. (1998). *Freud and the Legacy of Moses*, Nueva York: Cambridge University Press.
- _____. (2010). *The Pragmatic Turn*, Cambridge: Polity Press.
- _____. (2013). *Violence: Thinking Without Banisters*, Londres: Polity Press.

Richard Bernstein: pragmatismo, inteligencia creativa y democracia

Amando Basurto

*The old saying that the cure for the ills of democracy is more democracy...
may also indicate the need of returning to the idea itself,
of clarifying and deepening our apprehension of it,
and of employing our sense of its meaning
to criticize and remake its political manifestations.*

John Dewey

Evitar que la filosofía —especialmente la filosofía estadounidense— se vuelva inútil y estéril es un tema recurrente en la obra de Richard Bernstein. En una de sus más recientes publicaciones, *Ironic Life*, Bernstein concluye que “la filosofía como disciplina académica está en peligro de volverse estéril, pretenciosa e irrelevante. Es por esto que creo que regresar a la investigación filosófica sobre cómo la ironía se relaciona con la vida humana es hoy tan importante y relevante” (Bernstein, 2016: 125). Este texto se inscribe en el reconocimiento que el propio Bernstein hace de que “Rorty estaba en lo correcto cuando sugirió que la filosofía académica se está volviendo cada vez más marginal a la vida humana —e incluso marginal a las disciplinas humanísticas (...) gran parte de la escritura filosófica contemporánea es tan especializada que es difícil observar su significancia o relevancia” (Bernstein, 2009: 145).

La importancia de comprender y asumir el afán práctico de la vida humana, de la vida en comunidad, ha sido el punto de partida del trabajo filosófico de

Richard Bernstein. No es casual, pues, que este rasgo característico en su obra tenga presencia desde su libro *John Dewey*, publicado en 1967, en el que Bernstein escribe:

La filosofía no tiene como objetivo primario el descubrimiento y la verificación de verdades. Dadas ciertas verdades, el filósofo quiere comprender su significación general, su coherencia, las maneras en que nos pueden *guiar a vislumbrar nuevas posibilidades para la vida humana*... Es sólo cuando un filósofo intenta aislarse de los “problemas de los hombres” y concibe a la filosofía como una disciplina con métodos y materia exclusivos que existe *el riesgo que la filosofía se vuelva inútil y estéril* (Bernstein, 1967: 2, 5, las cursivas son mías).

El interés de Bernstein en Dewey surge inicialmente de su intento de analizar y elucidar lo que éste consideraba los “rasgos genéricos de la existencia y la experiencia”. Este interés define el contenido del primer artículo filosófico publicado por Bernstein, en el que propone distinguir críticamente las vertientes “fenomenológica” y “metafísica” del naturalismo experiencial de Dewey. La conclusión de Bernstein, en aquel entonces un joven profesor de Yale, es que Dewey fracasó en desarticular, en *Experience and Nature*, los elementos metafísicos constitutivos de la disputa entre realistas e idealistas al delinear un programa que incluía una metafísica naturalista (Bernstein, 1961: 13-14).

Sin embargo, la crítica que Bernstein formula de la metafísica naturalista de Dewey no representó un distanciamiento definitivo con respecto a éste. Por el contrario: Bernstein continuó con su trabajo analítico de la obra de Dewey atraído fundamentalmente por su reconstrucción de la noción de *experiencia* y por su propuesta de poner los conceptos de *inteligencia* y *educación* en el centro del reformismo social. La aproximación de Bernstein a Dewey en lo particular y al pragmatismo en lo general se centra precisamente en el papel activo de la filosofía en la mejora de condiciones socioeconómicas y de una ética renovada en el espacio público. En otras palabras, como argumento en las siguientes páginas, el trabajo de Bernstein sobre el pragmatismo ha puesto un especial énfasis sobre la relación entre inteligencia creativa y democracia.

La democracia hoy

Las democracias alrededor del mundo se encuentran en un proceso de replanteamiento. Este es el caso especialmente de aquellas instancias en que el populismo, de izquierda y derecha, ha ganado espacios que antes se consideraban civilmente a salvo de todo tipo de extremismos. No me parece que los dilemas de las democracias contemporáneas se limiten, como explicó Chantal Mouffe, a la paradójica articulación de democracia y liberalismo que puede ser rescatada con la promoción de la confrontación de posiciones ideológicas y hegemónicas claramente distinguibles. Al contrario, me parece que estos dilemas están directamente relacionados con la ansiedad y permanente insatisfacción que genera la vacuidad simbólica del poder que permite la competencia electoral y la permanente promulgabilidad de los derechos humanos, como sugirió Claude Lefort, y que han encontrado su más eficiente paliativo en lo que Pierre Rosanvallon llama la «contrademocracia», representada en la acción individual, social e institucional que exige transparencia e intervención ciudadana que no tienen carácter representativo-democráticos (Rosanvallon, 2008; Lefort, 1988; Lefort, 1996; Mouffe, 2009).

Si algo tienen en común las posiciones de Mouffe, Lefort y Rosanvallon es que dan por hecho el carácter liberal del Estado-nación y reconocen diferentes formas de participación indirecta de los ciudadanos. Desde diferentes perspectivas, estos autores han insistido en analizar los dilemas contemporáneos de la democracia interpretando sus alcances y límites institucionales, así como la relevancia de sus formas simbólicas de expresión y reproducción. Sin embargo, sus aproximaciones a los dilemas de la democracia contemporánea adolecen de una perspectiva crítica que trascienda los límites de su formación histórico-política y que permita radicalizar no el aspecto liberal de la democracia como la conocemos, sino el aspecto democrático del liberalismo (lo que en su momento John Dewey llamó «un liberalismo renaciente»). Al ser cuestionado respecto al debate contemporáneo entre liberalismo y comunitarismo, Bernstein explica que él lo considera un debate “artificioso”: gran parte del liberalismo contemporáneo es un “liberalismo obcecado” explica Bernstein y, suscribiendo lo que John Dewey sugiere en *Liberalism and Social Action*, afirma que el liberalismo “se ha rigidizado y es frecuentemente usado como defensa del status

quo”. La solución que Bernstein parece sugerir es la misma ofrecida por Dewey: “[l]a individualidad”, asegura Bernstein, “es un logro [histórico] y la calidad de la individualidad es en sí misma dependiente del tipo de comunidades en las que vivimos. La visión de Dewey de lo que la democracia puede convertirse supera la división entre liberalismo y comunitarismo” (Bernstein, 2009: 144).

Este breve vistazo a la interpretación sobre la democracia y el liberalismo que ofrece Bernstein tiene como objetivo rastrear los elementos centrales de su argumentación en defensa de una esfera pública ética profundamente renovada. Como veremos, el compromiso de Bernstein con la relevancia práctica de la filosofía confluye con su interés en la teoría de la democracia de John Dewey con matices arendtianos y habermasianos. Propongo así una aproximación que nos permita reconocer los desafíos políticos contemporáneos que Bernstein identifica a lo largo de su obra y tomarlos como punto de partida en la exploración de su interpretación política del pragmatismo.

Desafíos políticos contemporáneos

En *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* Richard Bernstein llama nuestra atención sobre la paradójica situación de que “lo que es característico de nuestra situación contemporánea no es sólo la acción de fuerzas poderosas más allá de nuestro control, o de la diseminación de técnicas disciplinarias que siempre nos eluden [sino en donde] el poder crea contrapoder y revela su propia vulnerabilidad, y en donde las mismas fuerzas que socavan e inhiben la vida comunitaria también crean nuevas, y frecuentemente impredecibles, formas de solidaridad.” Lo que necesitamos, explica Bernstein, es aprender a “aprovechar esas experiencias y luchas en las que todavía hay rastros de solidaridad y la promesa de comunidades dialógicas en las que pueda haber *participación genuina* y en donde la *persuasión recíproca* prevalezca” (Bernstein, 1983: 228, las cursivas son mías).

Bernstein también nos ha advertido de los peligros del uso intensivo de los absolutos. En *The Abuse of Evil: The Corruption of Politics and Religion since 9/11*, recupera con urgencia la falibilidad pragmática como respuesta a la deshumanización del enemigo durante la presidencia de George W. Bush y su guerra contra el terrorismo. Para Bernstein —contrastando lo propuesto más de una

década antes por Samuel P. Huntington— el mundo confronta desde principios del siglo xx un «choque de mentalidades» (*clash of mentalities*) y no un «choque de civilizaciones». Tras el 11 de septiembre del 2001, la oposición entre las categorías políticas schmittianas de *amigo* y *enemigo* se han intentado transformar en una rígida y genérica contraposición entre *bien* y *mal* que, según él, resulta fundamentalmente antipolítica por ser absoluta y “pretender apelar a certezas objetivas”. Debemos estar atentos, afirma Bernstein, “y ser extremadamente críticos de cualquier forma de reificación religiosa o *esencialismo*”; lo que está formándose no es un choque de civilizaciones sino “una batalla entre aquellos que son atraídos por los absolutos morales rígidos, aquellos que piensan que matices y sutilezas enmascaran indecisión, aquellos que maquillan sus prejuicios ideológicos con el lenguaje del pietismo religioso, y aquellos que entienden la vida desde una perspectiva más abierta, falible —una perspectiva que evita la búsqueda de la certeza absoluta”. Estos opuestos, afirma, no son civilizacionales sino intracivilizacionales e intradenominacionales (Bernstein, 2005: 15-17).

En un mundo de guerras contra el terrorismo, de posiciones culturalmente incompatibles y mutuamente destructivas, se requiere del rescate de una *pluralidad genuina*; es en este contexto que Bernstein sugiere “una mentalidad pragmática (...) útil en la superación de la densa dicotomía entre universalismo abstracto y una celebración acrítica de la singularidad y la diferencia”, esto es, útil para la crítica de la “evocación irreflexiva a la certidumbre objetiva, los absolutos y los dualismos rígidos”. La falibilidad que Bernstein defiende “requiere de la voluntad genuina de poner a prueba sus ideas en público y de escuchar cuidadosamente a aquellos que las critican. Requiere de imaginación para formular nuevas hipótesis y conjeturas, y sujetarlas a rigurosas pruebas públicas y a la crítica por parte de la comunidad de estudiosos. La falibilidad requiere de una gran tolerancia a la incertidumbre y del coraje para revisar, modificar y abandonar nuestras más preciadas creencias una vez refutadas”. El conflicto de opiniones (un poco en el sentido en el que lo plantea Chantal Mouffe) está en el centro de una cultura democrática que practica el falibilismo pragmático; sin embargo, requiere muchas más que sólo dos posiciones hegemónicas radicalmente opuestas: requiere de una pluralidad que evidencie la complejidad de las diversas formas de asociación contemporáneas del individuo. Lo que urge,

insiste Bernstein, es “una fe democrática completamente infundida por un espíritu falible” (Bernstein, 2005: 29, 34, 124).

En un espíritu similar a su intervención sobre el problema del mal (*evil*), Richard Bernstein ofrece en *Violence: Thinking Without Banisters*, una aproximación particular al problema de la violencia. Argumenta que existe una “perturbadora paradoja sobre la violencia”, no sólo con respecto a los graves niveles de violencia a que parecen estar alcanzando las sociedades contemporáneas sino por su falta de definición clara, y se enrola en la exploración teórica del concepto tomando como eje de discusión el trabajo de Schmitt, Benjamin, Arendt, Fanon y Assman. El objetivo de Bernstein es el de traducir y sistematizar normativamente los principales temas morales a manera de prevenir la deshumanización del otro, la banal justificación de la violencia y la degradación instrumental de las relaciones humanas.

La principal preocupación de Bernstein es probablemente el carácter proteico de la violencia, esto es, el carácter encubierto con el que se presenta “como algo inocente, necesario, justificado, legítimo”. Afirma que la tarea de exponer la violencia es de carácter *práctico* y no simplemente teórico y ofrece tres razones: a) la violencia es esencialmente destructiva y no creadora, de manera que todo tipo de justificación debe trascender su propio ejercicio; b) existe una forma de poder no violento que ha sido históricamente ignorado y marginalizado y; c) los límites a la violencia no deben ser trascendental/absolutos ni personal/individuales, sino que requieren de su transformación en un tema público-político. En su exploración, Bernstein analiza los fundamentos de un poder no-violento, diametralmente opuesto a cualquier ejercicio o monopolio legítimo de la violencia, y que (siguiendo más a Hannah Arendt que a los exponentes del pragmatismo) se expresa en la acción en común; pero también advierte sobre la posible legitimación de la violencia que parece estar anclada en la soledad existencial de un individuo aislado en nuestras sociedades de masas. Es por ello que Bernstein afirma que la violencia debe ser un tema público-político que exige la expresión y evaluación de opiniones divergentes: “cualquier justificación del uso de la violencia es materia de juicio político” (Bernstein, 2013: 178, 183).

Este ejercicio del juicio político en un contexto de falibilidad y pluralidad es un tema permanente en la filosofía de Bernstein. Su pensamiento político parece

descansar sobre esta compleja y robusta columna de genuina participación política ciudadana y de un vigoroso espacio público de debate y persuasión mutua. Es su preocupación práctico-moral la que guía la relación temática entre Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Richard Rorty y Hannah Arendt que Bernstein sugiere en *Beyond Objectivism and Relativism*; este es el caso también en su estudio sobre pragmatismo titulado *The Pragmatic Turn* que se extiende por toda esta tradición desde Charles S. Peirce hasta Richard Rorty.

Richard Bernstein y su interpretación política del pragmatismo

Conviene señalar la importancia que tiene, para Richard Bernstein, el análisis y crítica de la democracia en general, ya que ésta influye en la manera en que el filósofo se aproxima al pensamiento político en particular. Para Bernstein, la *esperanza democrática* es un fenómeno utópico que incluye un *impulso emancipador*. Esta noción política requiere, indica el propio Bernstein, “lo que los filósofos llaman negatividad o crítica –el rechazo a aceptar el *status quo*–, una condena a la injusticia social, y una desafiante imaginación creativa que se atreva a proyectar el ideal de un mundo socialmente más justo”; el impulso de la esperanza no debe estar dirigido hacia el futuro, continúa Bernstein, sino “hacia el presente y hacia la realidad concreta. Es fuente de energía y motivación del ensayo práctico de transformación de la realidad existente con el objetivo de aproximarse a un mundo ideal, socialmente justo” (Bernstein, 2008: 38). Es precisamente bajo este *impulso emancipador* que Dewey y Arendt “nos invitan a revitalizar las democracias existentes”, ya que, concluye Bernstein, “las decepciones a las que nos enfrentamos con la disparidad entre los limitados logros de nuestra praxis y nuestros sueños utópicos, a su vez deben estimular las nuevas aspiraciones utópicas que energicen las nuevas formas de acción [política]” (Bernstein, 2008: 48).

Para Bernstein, este «impulso emancipador» no es simplemente una reacción subjetiva o de preferencia personal, sino el resultado de una aproximación pragmática tanto a la filosofía como al pensamiento político democrático. Frente a versiones reduccionistas caracterizadas por el desdén hacia el pragmatismo y su impacto en la filosofía en general, Bernstein ofrece una narrativa histórica sobre el pragmatismo en la que enfatiza los temas centrales que fueron “explorados y

elaborados de forma novedosa durante el siglo xx”. Tres son los temas centrales del pragmatismo que enlista Bernstein: 1) antiescepticismo, es decir, que “la duda requiere justificación tanto como lo requiere la creencia”; 2) falibilismo, que denuncia que “no existe ninguna garantía metafísica [de que] una creencia nunca necesitará auscultación y; 3) “la tesis de que no existe una dicotomía fundamental entre hechos y valores” (Devaney, 2006: 3-4). Analicemos pues los contornos y contenidos de los elementos fundamentales de la interpretación del pragmatismo ofrecida por Bernstein con el objetivo de comprender mejor los rasgos principales de su noción de democracia como un *régimen de inteligencia creativa*.

El pragmatismo parte de una crítica tanto a los dualismos radicales y la dubitación cartesianos como a la metafísica apriorística, esencialista e historicista. Propone reconocer que la realidad no es independiente del sujeto sino que la totalidad de su significación práctica está en relación con nuestras preconcepciones habituales (hábitos), por lo que el conocimiento no es inmediato e intuitivo, sino que presupone un alto grado de inferencia simbólica. Nuestra interacción con la realidad, “objetiva” y “social”, es fundamentalmente falible e incierta. Esta falibilidad es probablemente el eje de la gran aportación intelectual de Charles Sanders Peirce y el centro gravitacional del pragmatismo como una filosofía que, frente al exaltado subjetivismo cartesiano, propone y desarrolla “una comprensión intersubjetiva (social) de la investigación, el conocimiento, la comunicación y la lógica”, ya que sostiene que “toda afirmación de conocimiento –y más generalmente, toda afirmación de validez– está abierta a desafío, revisión, corrección e incluso rechazo”. La falibilidad, explica Bernstein, “no debe ser confundida con escepticismo”; el segundo supone una posición desde la que nunca “sabemos realmente” algo (todo es en última instancia falso), mientras la primera asume que todo aquello que “sabemos realmente” está sujeto a ulteriores revisiones, modificaciones y rechazo (Bernstein, 2010: 36-52). Como el acceso epistemológico a la “realidad” sucede sólo tras la experiencia de limitación, compulsión y resistencia del ser con el medio (*Secondness*) y la interferencia simbólica de terceridad (*Thirdness*), es por ende indirecta y, en consecuencia, falible.

En este marco de lo pragmático, lo universal se descompone en interacciones práctico-lingüísticas específicas, no individuales sino trans e intersubjetivas,

y supone consecuencias epistémicas, éticas y, agrego, políticas. El pluriverso jamesiano fragmenta la univocidad de la verdad y plantea un “universo abierto” en que opiniones y verdades pierden sus fundamentos trascendentales y absolutos con consecuencias éticas no menores:

El pluralismo de James no es laxo ni sentimental. Requiere un deber crítico con otros puntos de vista y con otras visiones. Es un pluralismo comprometido. Contrario a la imagen de relativismo que refiere inconmensurables marcos y paradigmas, el pluralismo de James demanda extenderse hasta los puntos de contacto en los cuales podemos entablar relaciones con los demás de manera crítica (Bernstein, 2010: 62).

Más aún, el pluralismo de James disloca los absolutos éticos y propone una aproximación radicalmente contingente al humanismo y a la filosofía moral. Sin miramientos, James afirma que:

la exigencia hecha por el filósofo ético, la de una correcta escala de subordinación en los ideales, es el fruto de una *necesidad absolutamente práctica*... Para cada dilema real hay, estrictamente, una situación única; y la combinación exacta de ideales realizados y de ideales rechazados que cada decisión crea es, siempre, un universo único, sin precedentes, y para el cual no existe una regla previa adecuada (Orozco, 2013: 287-294, las cursivas son mías).

La falibilidad cognitiva de Pierce y el humanismo radicalmente experiencial de James anteceden, aunque a la vez también presuponen, una crítica a la dicotomía entre *hechos* y *valores*. Como explica Richard Bernstein, Hilary Putnam hace hincapié en y refrenda la condicionalidad histórica y contingente del “valor”, de nuestra percepción “sobre la naturaleza de la justicia o de la bondad”. No hay, cita Bernstein a Putnam, “una concepción neutral de racionalidad a la cual uno puede apelar cuando la naturaleza misma de la racionalidad es lo que está a juicio” (Bernstein, 2010: 158). Es en este sentido, explica Bernstein, que *hecho* y *valor* están entreverados en el pragmatismo clásico. Putnam, prosigue Bernstein:

argumenta que debemos renunciar a la imagen metafísica de la objetividad y aceptar la posición que estamos destinados a ocupar en todo caso, la posición de seres que no pueden tener una visión del mundo que no refleje nuestros intereses y valores, pero quienes están, por todo ello, comprometidos a tomar en cuenta algunas visiones del mundo –y, en ese sentido, algunos intereses y valores– como mejores que otros (Bernstein, 2010: 164).

Este pluralismo valorativo de Putnam, así como el de James, no tiene solamente implicaciones éticas sino políticas. Para Bernstein, la destrucción de la dicotomía hecho-valor que realiza Putnam lleva a la sugerencia de “esforzarse por alcanzar una sociedad democrática abierta en la que haya una objetividad moral más amplia y profunda” (Bernstein, 2010: 165). Sin embargo, esta “sociedad democrática abierta” no encontrará su mejor enunciación y sistematización en el trabajo de Putnam y por ello es imprescindible comprender el rescate que Bernstein hace del trabajo tanto de John Dewey como de Jürgen Habermas.

Democracia e inteligencia creativa

La extensa obra de John Dewey no sólo incluye, sino que deriva en sus disertaciones sobre individualismo, liberalismo, el público y la relación entre democracia y educación. Para Dewey, como atinadamente explica Bernstein, la democracia es una forma ética de vida que garantiza la libertad de cuestionar, la libertad de asamblea (y por lo tanto del espacio público) y la libertad de comunicación. Estas libertades son el anclaje de un proyecto de «democracia radical» en donde no sólo la ley y las instituciones sino las condiciones socioeconómicas son modificables. Una realidad pluriversa, simbólicamente práctica y flexible en la que nada puede sostenerse sobre pedestales de inviolabilidad o inevitabilidad es el medio para el *renacimiento democrático* propuesto por John Dewey en la primera mitad del siglo xx.

Los dos rasgos fundamentales de la democracia, como “un modo de vida en asociación, de articulación comunicativa de experiencias”, son: a) “el fomento de una *variedad* de puntos de interés común con una fuerte dependencia en el reconocimiento de intereses mutuos bajo control social”, y b) “un ‘reajuste

continuo a través de enfrentar nuevas situaciones producidas por variadas relaciones” (Bernstein, 1967: 134-135). Allí el conflicto real y potencial en el espacio público es atemperado por un serio compromiso con la deliberación y el debate público. Dewey clama por la radicalización del liberalismo, lo que en pocas palabras significa apelar al pasado de los liberales como radicales subversivos que reconocían la necesidad de un “cambio radical”; ¿cambiar qué?, cambiar los cimientos sobre los que está construido el edificio social contemporáneo. Como lo expone Dewey: la “[f]uerza, en vez de la inteligencia, está enclavada en los procedimientos del sistema social existente, regularmente en forma de coerción, pero en tiempos de crisis como violencia abierta. El sistema legal, conspicuamente en su aspecto penal, y más sutilmente en su práctica civil, yace sobre la coerción” (Dewey, 1991: 67). Es justo frente a esta preeminencia del uso de la fuerza como coerción que Dewey propone reconocer a “la inteligencia como un método alternativo de acción social”. La inteligencia, explica desde la perspectiva comunicacional que caracteriza buena parte de su filosofía, no es una “posesión individual” y no se ejerce simplemente como “derecho individual”, sino que es pública y acumulativa. Esto implica reconocer las libertades de pensamiento y expresión, en su aplicación pública, como formas de manifestación y articulación social de la inteligencia: “La discusión, como manifestación de la inteligencia en la vida política, estimula lo público (...) Ofrece la oportunidad de promulgar nuevas ideas. Comparada con el despotismo, es una invitación a que los individuos se ocupen de los asuntos públicos” (Dewey, 1991: 73). En su libro fundamental sobre John Dewey y la democracia, Robert B. Westbrook explica que para Dewey “un público tenía que saber más allá de su propio interés; tenía que juzgar aquello que reconociera como su interés. De tal manera que la teoría de Dewey apuntaba hacia la necesidad de un público que se organizara a sí mismo no sólo para servir a sus propios intereses sino para definirlos” (Westbrook, 1991: 306). En contraste directo con el realismo democrático característico de la segunda década del siglo xx –que insistía en que las complejas formas de organización social modernas requerían de una organización política democrática en la que el gobierno fuese confiado a individuos expertos y no de un público activo: el objetivo, explicaba Walter Lippmann, “no es endosar a cada ciudadano con opiniones expertas sobre todo tipo

de temas, sino transferir esa obligación lejos del ciudadano y hacia el administrador responsable” (Lippmann, 1998: 399)– la noción de *público* que proponía Dewey requería la transformación de la llamada «gran sociedad» en una «gran comunidad» en la que una comprensión compartida de las consecuencias de las interacciones en condiciones de interdependencia permita la genuina comunicación necesaria para la dirección y coordinación de la acción ciudadana en un público renovado (Westbrook, 1991: 309).

Dicha renovación del público y de lo público (la *discusión*, la cual Dewey espera que reemplace a la *coerción*) involucra, entonces, una posición ética del individuo con fundamentos seculares; es decir, la democracia como forma ética de vida requiere de la reconstrucción de la filosofía, de la reforma de la ciencia y su método, además de un consecuente programa educativo que transfiera al espacio de lo público el falibilismo y la maleabilidad del pluriverso pragmático. La propuesta de Dewey es un círculo completo: el pragmatismo afirma que los universalismos metafísicos y dualidades cartesianas han ocultado por eras la relación simbólico-experiencial entre el hombre y su medio, ya que el pragmatismo ha develado esta relación ahora es necesario reconstruir la filosofía y la ciencia bajo este nuevo paradigma para, finalmente, cambiar el método educativo y reconstruir la sociedad. Lo que en realidad hace Dewey es utilizar el falibilismo de su filosofía de la experiencia como herramienta maestra en su crítica a la democracia liberal contemporánea.

De aquí la relevancia, cuasi-necesaria, de un proyecto educativo que enfatice el poder creativo y reformativo de la acción y la experiencia humana. La democracia, escribe Bernstein explicando la propuesta de Dewey, “requiere de una robusta cultura democrática en la que se inscriben las actitudes, emociones y hábitos que constituyen un *ethos* democrático” (Bernstein, 2010: 86). Es pues fundamental insistir que el proyecto de Dewey inscribe su concepción pragmática de la ciencia en la educación y su concepción pragmática de la educación en la realidad social y política; éste es el movimiento circular cuasidialéctico que supone que rescatar el *ethos* democrático con una concepción simbólico-práctica de la realidad requiere también, por alguna razón, rescatar a la ciencia y reformar a la filosofía (Dewey, 1948). De manera tal que el “uso de la inteligencia social” demanda “el uso del método científico en investigación y la

ingeniería de la mente en la invención y proyección de planes sociales de largo alcance” (Dewey, 1991: 75) y, por lo tanto, requiere una filosofía de la educación que vincule intereses individuales y sociales con disciplina y planeación; una sociedad democrática, escribe Dewey, “debe tener un tipo de educación que otorga a los individuos un interés personal en las relaciones sociales y el control, y los hábitos de la mente que aseguren cambios sociales sin introducir desorden” (Dewey, 1944: 99). El resultado es una pragmático-cientificización de la educación, todo con la intención de formar una opinión pública capacitada para el uso de la inteligencia social.

Mientras la propuesta de John Dewey concluye en la confección de una nueva filosofía de la educación para *des-eclipsar* al público, Jürgen Habermas propone una aproximación pragmático-kantiana a la realidad y las relaciones sociales como base de su cosmopolitismo democrático. Su teoría de la acción comunicativa propone, como enfatiza Bernstein, un paradigma de intersubjetividad que da sustento a sus conceptos de racionalidad y acción. La teoría habermasiana de la acción comunicativa “[u]bica la racionalidad en las prácticas cotidianas y muestra que el poder crítico de la razón está anclado en el lenguaje ordinario” (Bernstein, 2010: 172). Desde la perspectiva de Habermas, la interacción comunicativa, especialmente la social y política (no filosófica o metafilosófica), son afirmaciones de carácter cognitivo, es decir, afirmaciones sobre la validez de “verdad”. La verdad, escribe Habermas en *Truth and Justification*, es una “propiedad inalienable de las proposiciones”; para él, lo verdadero lo es en relación a un “mundo objetivo” que está “dado” y al que los individuos tienen acceso lingüístico, pero no crean a pesar de sus “intervenciones e invenciones” (Habermas, 2003: 253-254). Esta noción de un mundo dado que es y está independientemente del acceso lingüístico intersubjetivo es la primera ruptura fundamental de Habermas con el pragmatismo clásico, ya que torna trascendentales las propiedades y estándares de los juicios de validez.

Con este mismo tono kantiano, Habermas propone una noción de razón que siempre “opera en la práctica comunicativa cotidiana” y que permite que las “aserciones de verdad proposicional, la probidad normativa y la verdad subjetiva (...) trasciend[an] los varios contextos en los que están formuladas”. Esta «razón comunicativa», afirma Habermas, “provee un estándar para la evaluación

sistemática de formas distorsionadas de comunicación y de vida que resultan cuando el potencial para razón disponible con la transición a la modernidad es utilizado de manera selectiva” (Habermas, 1996: 50). Incluso, aún más relevante para el presente, Habermas afirma no sólo que “la ley políticamente promulgada, para ser legítima, debe por lo menos estar en armonía con principios morales que clamen una validez general que se extiende más allá de los límites de cualquier comunidad concreta” sino que su teoría del discurso trabaja “con la intersubjetividad de alto nivel” que dentro y fuera de los cuerpos parlamentarios permite que “modos de comunicación desubjetivadas [*subjectless*] formen espacios en los que se genere una opinión y formación de voluntad, más o menos racional, con respecto a asuntos y problemas que afectan a la sociedad como un todo” (Habermas, 1999: 246-248). El kantismo pragmático de Habermas resulta demasiado kantiano y termina por erosionar los vínculos entre su pensamiento y el falibilismo práctico, antiuniversalista y contingente del pragmatismo clásico. De esta misma forma lo entiende Richard Bernstein, quien –a pesar de tender a aliarse parcialmente con Habermas *vis à vis* el contextualismo de Richard Rorty– reconoce no solamente que aquel se separa significativamente del pragmatismo de James y Dewey al proponer una “distinción tajante entre filosofías teórica y práctica” sino que en su intento de ofrecer una noción de “verdad que trasciende justificación” Habermas da un paso atrás sobre su kantismo en vez de uno “al frente hacia un pragmatismo más dinámico, flexible, en el espíritu de Dewey y Mead” (Bernstein, 2010: 178-199).

Es de esta manera que Habermas, especialmente en relación a sus nociones de verdad y moral universal, fracasa en extender los horizontes y las fronteras del pragmatismo; por el contrario, parece retroceder sobre los pasos de Peirce, James y Dewey, y se manifiesta incompatible con las nociones de: 1) la creencia como el punto de partida cognitivo y moral, 2) la significación práctica de la realidad y el conocimiento como inferencia simbólica y 3) del pluriverso intersubjetivo jamesiano. Políticamente, Bernstein rescata la intención de Habermas de proveer un “núcleo normativo para la esfera pública”; sin embargo, no es éste sino Arendt y Dewey los que articulan la constitución de dicho núcleo normativo. En el caso de Arendt, en su rescate y propuesta de un sistema (o federación) de consejos en los que el “debate público y la formación de opinión” puedan

ser realizados; en el caso de Dewey, en su propuesta de habilitar la inteligencia social creativa en forma de opiniones críticas cultivada desde la educación. Bernstein insistirá, en contraste directo con un concepto habermasiano de razón, en el concepto de «inteligencia creativa» de John Dewey, ya que éste “involucra imaginación, emoción y compromiso (...). La inteligencia social consiste en un complejo conjunto de hábitos críticos y de examinación” (Bernstein, 2012: 769-776).

No es temerario concluir, pues, que la noción de democracia (y sociedad democrática) que Richard Bernstein presenta insistentemente a lo largo de su obra es fundamentalmente deweyana (y parcialmente arendtiana). Esto quiere decir que propone el avance de un espacio público en el que la pluralidad de los ciudadanos pueda potencialmente presentar sus puntos de vista desde una posición ético-creativa; “la personalidad democrática”, escribe Bernstein, “es flexible, falible, experimental e imaginativa (...) sin imaginación creativa e inteligencia, los individuos carecen de los recursos para lidiar con situaciones nuevas (...) [requiere] de valentía para experimentar, cambiar de opiniones a la luz de la experiencia. También requiere de un genuino respeto hacia los conciudadanos”. Es por ello que desde la perspectiva de Bernstein la “democracia siempre enfrenta la tarea de crear y recrearse *a sí misma*, ya que nunca puede anticipar las contingencias y las nuevas situaciones que enfrentamos. Una democracia creativa es aquella que siempre enfrenta desafíos nuevos e inesperados” (Devaney, 2006: 201). En su propuesta de democracia creativa se concretiza el inquebrantable interés de Richard Bernstein en hacer que la filosofía comprenda y asuma el afán práctico de la vida humana y en especial de la vida en comunidad. Su interlocución crítica con pensadores del pasado y contemporáneos no sólo muestra su enorme compromiso con rescatar la filosofía del academicismo indolente y estático sino su gran compromiso con el diálogo respetuoso, comprensivo e, incluso, exageradamente conciliador. Bernstein parece, en este respecto, permanentemente incorruptible e incorregible.

Sin embargo, quiero concluir sosteniendo que la noción de democracia creativa propuesta por Bernstein resulta insuficiente en su crítica tanto a la conformación del Estado moderno como de la democracia liberal. Considero necesario, incluso para hacer realizable la propuesta del propio Bernstein, reconocer

y actualizar las dimensiones e implicaciones políticas del pragmatismo a partir de aquellos elementos que permiten romper con todas las narrativas universalistas en favor de una relocalización experiencial de lo político. Mi sugerencia es, en otras palabras, tomar en serio a Dewey cuando expresa que “[l]a democracia debe comenzar en casa, y su casa es la comunidad local (...) A menos que la vida local de la comunidad sea restablecida, el público no puede resolver su problema más urgente: el de encontrarse e identificarse”. Si la democracia requiere, como insiste Dewey, “de interacción en la comunidad local” (Dewey, 1954: 213-218) es porque implica el empoderamiento del individuo como agente y no como espectador (o simple elector), como un experimentador que modifica su medio con orientación hacia el futuro y que interactúa en un espacio público de carácter falible en el que no caben determinismos, universalismos ni totalismos. Insisto: si éstas son las condiciones *sine qua non* de la democracia desde una perspectiva pragmática, entonces sus dilemas contemporáneos no son atendibles con base en perspectivas que presuponen al Estado-nación liberal como una realidad dada y que suponen que lo que nos queda por hacer es trabajar sobre sus contornos de manera paliativa.

Que el Estado de derecho sea desafiante y maleable desde la base de los derechos humanos gracias al vacío espacio simbólico del poder, o que paradójicamente la participación civil ciudadana sea “mayor” con el desencanto de la democracia meramente electoral (como explican Lefort y Rosanvallon) desvía nuestra atención de la necesidad de repensar y deconstruir al Estado-nación (hacia lo local, no hacia lo cosmopolita) con la intención de localizar la experiencia de lo político en forma de participación ciudadana y ejercicio de juicio político. Esta participación ciudadana no puede sino partir del rescate de un sujeto político que vive en el indeterminismo de la “voluntad de creer”, cuya realidad es objetivamente concebible sólo en relación con su significación práctica y su significación simbólica, y que reconoce que el lenguaje es la materia de lo real y que éste sólo se manifiesta intersubjetivamente. Es por ello que, en mi opinión, la democracia creativa de Bernstein requiere más de Hannah Arendt que de John Dewey.

Bibliografia

- Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lippmann, W. (1998). *Public Opinion*. New Brunswick: Transaction.
- Associazione Pragma. (2009). Interview With Richard J. Bernstein. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* , 138-146.
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- _____. (2008, Spring). Democratic Hope. *The Hedgehog Review*, 36-50.
- Bernstein, R. J. *Ironic Life*. Cambridge: Polity.
- _____. (1967). *John Dewey*. New York: Washington Square Press.
- _____. (1961). John Dewey's Metaphysics of Experience. *The Journal of Philosophy*, 58(1), 5-14.
- _____. (2005). *The Abuse of Evil*. Cambridge: Polity.
- _____. (2012). The Normative Core of the Public Sphere. *Political Theory* , 40(6), 767-778.
- _____. (2010). *The Pragmatic Turn*. Malden: Polity Press.
- _____. (2013). *Violence. Thinking Without Banisters*. Malden, MA: Polity Press.
- Devaney, S. G. (2006). *The Pragmatic Century. Conversations with Richard J. Bernstein*. (W. G. Frisina, Ed.) Albany: State University of New York Press.
- Dewey, J. (1991). *Liberalism and Social Action*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- _____. (1944). *Democracy and Education*. Nueva York: The Free Press.
- _____. (1948). *Reconstruction in Philosophy* (2nd. ed.). Boston: Beacon Press.
- _____. (1954). *The Public and its Problems*. Athens: Ohio University Press.
- Habermas, J. (1996). *Postmetaphysical Thinking. Philosophical Essays*. (W. M. Hohengarten, Trans.) Cambridge: MIT Press.
- _____. (1999). *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. Cambridge: MIT Press.
- _____. (2003). *Truth and Justification*. Cambridge: MIT Press.

- Mouffe, C. (2009). *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- Orozco, J. L. (2013). *William James. Antología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rosanvallon, P. (2008). *Counter-Democracy. Politics in an age of distrust*. (A. Goldhammer, Trans.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Westbrook, R. B. (1991). *John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press.

Vindicación de la teoría crítica: Habermas-Bernstein a debate

Dinora Hernández

Introducción

Por teoría crítica comprendemos el conjunto de ideas que emerge del trabajo colaborativo de un grupo de filósofos y científicos sociales desde finales de los años veinte hasta la década del sesenta. Estos pensadores tuvieron distintos grados de pertenencia al *Institut für Sozialforschung* y fueron conocidos a partir de los años sesenta con el nombre de Escuela de Frankfurt. Para propósitos de este trabajo, las referencias a los miembros individuales atañen a las figuras de Theodor Adorno y Walter Benjamin, pero el proyecto de investigación que reunió a los miembros de la Escuela durante el tiempo mencionado también incluye a filósofos tan representativos del *Institut* como Max Horkheimer y Herbert Marcuse. El pensamiento de estos teóricos críticos tiene una clara raigambre hegeliano-marxista, influencia que se complejiza a partir de la incorporación de fuentes del romanticismo, nietzscheanas y freudianas; en realidad, pudiéramos pensar la teoría crítica como un enclave en el que converge prácticamente toda la tradición filosófica y de pensamiento social occidentales hasta su periodo de existencia.

En la estela de las vindicaciones, el objetivo de este trabajo es poner en tela de juicio una línea de interpretación de la teoría crítica que se ha convertido en dominante, a fin de hacer una ponderación de la relevancia que continúa

teniendo este enfoque para pensar el presente¹. En concreto, la idea que pretendo exponer en este trabajo es que una discusión más fructífera con la teoría crítica, que haga justicia a su relevancia y actualidad, precisa de un distanciamiento de la lectura de Habermas. Considero que Richard Bernstein atina en este punto al recurrir a una apropiación de algunos motivos del pensamiento de Walter Benjamin y, preponderantemente, del de Adorno, para darle sustento epistemológico a la «nueva constelación» de modernidad y posmodernidad que presenta en su obra *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Sin embargo, la interpretación de la teoría crítica llevada a cabo por el filósofo norteamericano comparte algunos importantes aspectos con la valoración habermasiana, y este factor es el que limita, finalmente, una comprensión más lograda de dicho enfoque.

A fin de darle sustento a las afirmaciones que he hecho, me concentraré en la obra de Bernstein anteriormente citada.

¹ La intención que anima el título de este trabajo es ponderar la forma argumental de las vindicaciones, considero que su valor para el presente radica en no escindir el razonamiento del interés ético-político, puesto que, mediante este estilo de exposición, los autores sostienen una defensa argumentada de una idea, principio, doctrina, opinión o teoría en contra de una presentación que se considera injusta o falsa. Las vindicaciones son alegatos en los cuales se pone especial énfasis en la impugnación de razones, a diferencia de otros usos argumentales en los que se limita el razonamiento a la exposición del argumento mismo. Considérese una muestra de lo dicho el alegato de José Martí titulado «Vindicación de Cuba», una carta dirigida a *The Evening Post*, en la que el escritor defiende a la comunidad cubana contra una serie de críticas y ataques vertidos en la prensa estadounidense, que dejaba en entredicho las capacidades, virtudes y carácter de los cubanos (Martí, 1991). Otro caso que merece destacarse es el de la *Vindicación de los derechos de la mujer* de 1792, un libro en el que Mary Wollstonecraft se propone, en el espíritu que funda el feminismo ilustrado, destacar las capacidades y virtudes de las mujeres en el contexto de su exclusión de los derechos de ciudadanía que inauguraban las revoluciones burguesas (Wollstonecraft, 2000). Con la misma intención de los textos anteriormente referidos, podemos encontrar, aunque escasas, muestras de este estilo en la actualidad, como la «Vindicación del Humanismo» de la filósofa española Amelia Valcárcel (2007).

Tesituras de la teoría crítica en la narrativa de Richard Bernstein

Como es bien sabido, Jürgen Habermas inauguró una interpretación de la teoría crítica muy influyente hasta nuestros días. Esta crítica habermasiana constituye una ruptura con la posición de discurso de los miembros del *Institut*, y está cimentada en el rango supuestamente aporético de la teoría crítica. Obras tan representativas como *Teoría de la acción comunicativa* y *El discurso filosófico de la modernidad* dedican importantes apartados a establecer una demarcación entre el pasado de la teoría crítica y los nuevos rumbos del filosofar dentro de la Escuela de Frankfurt. Así pues, mientras en la primera obra citada, Habermas sostiene que en la tentativa de la crítica de la razón instrumental: «Horkheimer y Adorno se ven envueltos por su parte en aporías, que pueden sernos muy instructivas y de las que podemos obtener *razones a favor de un cambio de paradigma* en teoría de la sociedad» (Habermas, 2002: 465). En el caso de la segunda obra, que es ya todo un clásico de apología de la razón moderna de frente a sus cuestionamientos más críticos y que considero constituye, en significativa medida, el modelo al que se ciñe Bernstein en *The New Constellation*, este filósofo alemán deja asentada claramente la tesis que le opone a la vía negativa que caracteriza a la teoría crítica cuando señala:

Los escritores *sombríos* de la burguesía como Maquiavelo, Hobbes, Mandeville, embelesaron siempre a un Horkheimer conquistado por Schopenhauer. Sin embargo, esos autores pensaban todavía constructivamente, a partir de sus estridencias aún podían trazarse líneas que conducían a la teoría marxista de la sociedad. Los escritores *negros* de la burguesía, sobre todo el marqués de Sade y Nietzsche, rompieron esas conexiones. De ellos parten Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, su libro más negro, para traer a concepto el proceso de autodestrucción de la Ilustración, según sus propios análisis, nada podían esperar ya de la fuerza liberadora del concepto. Pero llevados de la esperanza de los desesperados, que en Benjamin se vuelve irónica, no quisieron desistir, empero, del trabajo del concepto, que en sus manos se torna, pues, paradójico. Este estado de ánimo, esta actitud ya no es la nuestra (Habermas, 2013: 123).

El «cambio de paradigma», como denominó Habermas a su ruta de reflexión a raíz de la autoconsciencia del significado rupturista que su pensamiento tiene en relación con sus antecedentes intelectuales dentro del *Institut*, se sostiene en la tesis de que el pensamiento de los teóricos críticos adolece de una contradicción performativa que cancela las posibilidades mismas de la crítica. Según Habermas, esta condición aporética de la posición de Horkheimer y Adorno es resultado de mantenerse en una versión monolítica de la razón, por la cual ésta queda reducida a su vertiente instrumental; situación que tiende a generar una percepción de la modernidad como totalidad destructiva.

Esta tonalidad de la crítica habermasiana con respecto a la teoría crítica tiene continuidades en los pilares más recientes de la Escuela de Frankfurt («tercera generación»). Así pues, en *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Axel Honneth hace eco de esta opinión, al señalar que el pensamiento de Adorno se autoaniquila en su misma negatividad, y sucumbe a un «déficit sociológico» que se infiere de la reducción de la actividad humana teórico-práctica a razón instrumental (Honneth, 2009: 111-113). En la misma línea discursiva, en *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Albrecht Wellmer, aunque con una lectura más cercana, en algunos aspectos, a mi entendimiento de la teoría crítica, sostiene que la crítica adorniana se nutre «parasitariamente» de la razón que pretende impugnar (Wellmer, 1993: 79-80).

En *The New Constellation*, como el título lo indica, Richard Bernstein realiza una apropiación de algunos motivos de la idea de constelación de Walter Benjamin y Theodor Adorno, con el fin de dar cabida a lo que el autor afirma ser la naturaleza del vínculo entre modernidad y posmodernidad. «Constelación» es el término con el cual Benjamin y Adorno dieron cuenta de su concepción de la filosofía en tanto interpretación. Esta categoría es central en el pensamiento de ambos teóricos críticos, dado que en ella se contiene, en buena medida, la posición ontológica y epistemológica dentro de la cual construyeron su filosofía; muestra de ello es el grado en el cual la comprensión de tan importante concepto permite un entendimiento más cercano de su obra.

Las constelaciones son plexos conceptuales caracterizados por la tensión, irreductibilidad a principios englobantes, movilidad y contextualidad. Estas

construcciones tratan de mostrar la inestabilidad y tensión de los fenómenos a los cuales se enfrenta la experiencia y, por tanto, a éstas subyace, como se indicó previamente, la concepción del conocimiento y los supuestos ontológicos del pensamiento de Benjamin y Adorno. Además, constituyen la forma de escritura preponderante en la que ha quedado cifrada la filosofía de estos dos teóricos críticos. Si, con Susan Buck-Morss (1983), nos adentramos un poco en algunos aspectos particulares de la constelación, encontramos un modo de establecer el discurso filosófico, particularmente en el caso de Adorno, en el que los enunciados entran en relaciones de oposición, contraste y yuxtaposición, a fin de exhibir las tensiones y conflictividad del objeto de interpretación.

Dos cuestiones hay que poner en claro con respecto a la filosofía interpretativa de Benjamin y Adorno: en primera instancia, que el nombre «constelación» es más usual en Benjamin; mientras Adorno recurre a otros términos según sea el objeto de la interpretación que entra en juego, como: «fisiognómica», cuando se trata de temas de naturaleza más sociológica (Buck-Morss, 343-44), o bien «modelo», como consta en *Dialéctica negativa*, así como «campo de fuerza» (Adorno, 1992: 281). Esta última manera de concebir la constelación ha sido recuperada conceptualmente por Martin Jay (1984), la fuente principal de la que Bernstein retoma los matices de la idea de interpretación que pone en juego en *The New Constellation*. En segundo lugar, que los supuestos ontológicos y epistemológicos que sustentan la idea de interpretación de uno y otro teórico crítico no son exactamente los mismos. En relación con este punto, existen variaciones y redireccionamientos, particularidades y tensiones entre las dos perspectivas, de las que da cuenta su correspondencia, así como los ensayos de Adorno en referencia con el pensamiento de Benjamin (Adorno y Benjamin, 1998; Adorno 2009a).

El aspecto de la constelación que Bernstein toma preponderantemente en cuenta es el de la definición misma de la dialéctica negativa. De este modo, lo relevante para el filósofo norteamericano, como lo deja ver en la introducción a *The New Constellation*, es destacar el rasgo de oposición entre elementos y su irreductibilidad a cualquier intento de síntesis o reconciliación, en el sentido hegeliano de «superación» o «asunción» (*aufhebung*), así como enfatizar el factor de distanciamiento de todo intento de fundamentación en algún primer

principio, que también define a la dialéctica adorniana (Bernstein, 2007: 34). Para Bernstein, de toda la complejidad inherente a esta estrategia interpretativa lo que interesa acentuar es su componente de «campo de fuerza» (*Kraftfeld*), término que, como ya quedó asentado previamente, el autor recupera de Adorno, vía Jay; es decir, la contraposición de elementos que se encuentran en conflictividad y tensión permanente². En este sentido, la «novedad» de la constelación que Bernstein presenta radica en el contenido de la misma, y éste consiste en analizar la relación entre pensamiento moderno y posmoderno en sus factores contrastantes y opuestos.

Por otro lado, es de notarse que en *The New Constellation* la apropiación llevada a cabo por Bernstein de algunos matices de la filosofía interpretativa de Benjamin y Adorno permea el diseño de la totalidad del libro, el cual se presenta a modo de una colección de ensayos fuera de toda intención de conseguir un sentido global, y, más bien, el filósofo deja asentado en la introducción a esta obra que el conjunto de trabajos con los cuales da vida al texto son «variaciones» de un mismo tema (Bernstein, 2007: 43). En este punto, estudiosos del pensamiento adorniano como Frederic Jameson ha sabido destacar que la composición de la obra del teórico crítico se despliega en textos y fragmentos que, de igual modo, constituyen intentonas distintas de ensayar una composición que tendría el mismo asunto de fondo (Jameson, 2010: 88).

Hasta aquí encontramos claras líneas de continuidad entre Bernstein y la teoría crítica; sin embargo, es en el ensayo «The Rage Against Reason» donde el filósofo pone claridad en la delgada y a un tiempo fuerte línea de separación

² A fin de exponer el sentido de la constelación, Bernstein recurre al libro de Martin Jay: *Adorno*. En esta obra, Jay, encumbrado especialista de la obra de la Escuela de Frankfurt, realiza un excelente análisis de la forma característica de los escritos del teórico crítico (Jay, 1988: 5). Sin embargo, este trabajo consiste en una monografía de la filosofía adorniana que por su misma naturaleza y objetivos no agota los rasgos y fuentes del pensamiento de Adorno al respecto de la constelación. Para este aspecto en lo particular resulta mucho más iluminador el análisis que la filósofa norteamericana Susan Buck-Morss pone en juego en *Origen de la dialéctica negativa*, que hemos tomado como principal fuente secundaria para hablar del tema.

de su pensamiento con respecto al de los teóricos críticos. En este segundo ensayo del texto que nos ocupa, Bernstein se propone hacer una apología de la razón moderna en el marco de los ataques y críticas que están fundamentadas en las manifestaciones de violencia, dominación, represión y totalitarismo de la misma; las cuales derivan, en última instancia y en consideración suya, en una posición nihilista. A fin de dar sustento a esta afirmación, el filósofo norteamericano toma por objeto de análisis a cuatro pensadores: Nicolas de Condorcet, Max Weber, Theodor Adorno y Martin Heidegger. Para los propósitos de este ensayo, tomo en consideración únicamente la interpretación bernsteiniana de la postura de Adorno.

En «The Rage Against Reason», Bernstein hace un reconocimiento más extenso de las características formales de los escritos de Adorno; para ello, da cuenta de la parataxis y de la atonalidad de su pensamiento realizando, nuevamente, tal como lo hizo en la introducción a *The New Constellation*, la noción de dialéctica negativa resistente a la síntesis que subyace a los modos de presentación de ideas mencionados (Bernstein, 2007: 106-107). Con la idea de constelación en mente, el filósofo norteamericano explora dos elementos contrapuestos en el pensamiento de Adorno, con lo cual hace énfasis en las siguientes tesis yuxtapuestas: a) el diagnóstico de cómo la razón ilustrada y su «lógica de la identidad» emerge a la par del surgimiento de la civilización occidental, y ésta es dominante y represiva de la naturaleza, así como violenta con la diferencia, totalitaria; b) la afirmación (fuerte) del lado emancipatorio y utópico de cancelación del sufrimiento que se contiene en el corazón de la razón ilustrada misma, y se condensa en la imagen de una sociedad en reconciliación (no violenta, no represiva, no antagónica). Mediante este recurso Bernstein trata de mostrar el modo en el cual estos dos elementos conforman una tensión central dentro de la posición filosófica de Adorno. Con esta exposición, con la cual concuerdo, el filósofo norteamericano hace visible la manera en la cual el pensamiento de Adorno se cimenta en afirmaciones y tesis contrapuestas.

Gracias a este análisis, Bernstein llega a las siguientes conclusiones: por un lado, que la filosofía adorniana tiene una profunda conexión con la utopía ilustrada, la cual tiene cabida a través de la idea de redención; sin embargo, sostiene el autor, será el hilo oscuro de la lectura de Adorno del Iluminismo, el

que finalmente adquirirá brillo a raíz de su coincidencia con interpretaciones análogas de la historia de Occidente, como lo es la tesis del olvido del ser. Por otro lado, mientras la redención proporciona un pilar a Adorno para sostenerse en la utopía –aunque tendría que añadir en este punto que se trata de una utopía que poco tiene que ver con una filosofía de la historia sostenida en una ontología del progreso–, en Heidegger este hilo rojo de una noción de justicia se desvanece por completo. En palabras de Bernstein, «Adorno nos lega todo un cúmulo de aporías. Pero el frágil y tenso hilo que aún une a Adorno con los estratos más profundos de la *promesse de bonheur* de la Ilustración es roto por Heidegger» (traducción propia) (Bernstein, 2007: 111).

Posibilidades y limitaciones de la interpretación bernsteiniana

Uno de los méritos de la lectura de Bernstein acerca de la teoría crítica es el de señalar de qué modo la filosofía interpretativa, la constelación de Benjamin y Adorno, contiene rumbos prometedores para los emprendimientos de la filosofía contemporánea; tarea con la que ya se han comprometido algunos estudiosos del pensamiento adorniano en nuestros días, tal es el caso de Marta Tafalla (2003) en su *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Por otro lado, aunque Bernstein, al final de esta parte de su relato, como se indicó previamente, del segundo ensayo «The Rage Against Reason», afirma que está narrando una historia sin los modos convencionales, no cerrada ni conclusiva, me temo que su relato, al final de cuentas, no consigue distanciarse de la parcialidad de la interpretación habermasiana.

Recuperando el hilo argumentativo del apartado anterior, el siguiente fragmento resulta crucial para el propósito que anima este trabajo:

Debemos aprender una y otra vez a escuchar lo que nos muestran y dicen Weber, Adorno, Heidegger y sus sucesores. Pero debemos resistir la tentación de dejarnos seducir por «argumentos» de necesidad, destino y decadencia ineludibles. Debemos resistir estas historias esencialistas de la historia de la racionalidad occidental que la conciben como conduciendo únicamente a formas ocultas de violencia y nihilismo desesperado. Pues entonces estaríamos encerrados en la oscuridad del olvido y la traición (traducción mía) (Bernstein, 2007: 131-132).

La aproximación de Bernstein al enfoque de interpretación de Benjamin y Adorno lo conduce, en principio, a separar la filosofía de este último teórico crítico del nihilismo heideggeriano, en concreto, al señalar que en la misma se conserva un polo que conecta con la *promesse de bonheur*; no obstante, el filósofo norteamericano termina haciendo participar a todos estos filósofos de la misma oscuridad. En este sentido, Bernstein identifica la teoría crítica con la ontología fundamental cuando afirma una necesidad histórica destructiva que sería inherente tanto a la dialéctica de la Ilustración como al olvido del ser; cuestión que, por otro lado, separaría el pensamiento de Adorno del de Habermas (Bernstein, 2007: 119).

Si, como ya se expuso en el apartado anterior, la constelación implica una especie de juego de posiciones entre elementos en tensión, contrapuestos, es esta característica del pensamiento adorniano la que explica, y también justifica, su condición intencionalmente contradictoria, por más descalificaciones de «aporética» y «enmarañada» que se le deseen hacer. Ahora bien, dichas valoraciones caben si se hace una evaluación del pensamiento adorniano exclusivamente con la lupa de la lógica formal, de ahí que Habermas, no obstante reconocer que Adorno es plenamente consciente de lo contradicción realizativa que envuelve su pensamiento, intente exhibir la posición de Adorno en calidad de fallo de argumentación (Habermas, 2013: 136-137); al respecto baste, de entrada, echarle un vistazo al título del apartado de *El proyecto filosófico de la modernidad* donde Habermas vierte dicha tesis: «Horkheimer y Adorno: el enmarañamiento de mito e ilustración».

Lo que habría que dejar en claro y enfatizar en este punto es que las oposiciones y contradicciones son parte de la naturaleza misma del pensar dialéctico y negativo de Adorno y, por tal motivo, no conciernen exclusivamente a un modo de pensar la realidad (a un método o forma), sino a toda una concepción de la experiencia dentro de la cual están implicados tanto factores epistemológicos como ontológicos. Esta tesis será sostenida por el teórico crítico consistentemente a lo largo de toda su trayectoria intelectual, desde «Actualidad de la filosofía» hasta su obra cumbre *Dialéctica negativa*. Así entonces, Adorno no dejará de insistir en la tesis de que la contradicción forma parte del comportamiento

de la cosa misma con la que está en mediación el pensamiento (Adorno, 1991, 1992).

En la afirmación de Bernstein de un determinismo histórico inherente a la teoría crítica cuyo discurrir es, además, destructivo, el filósofo norteamericano parece hacer una sola la dialéctica negativa con la dialéctica hegeliana, cuando fue una de las tareas iniciales de *The New Constellation* el señalar sus profundas diferencias (Bernstein, 2007: 106-107). De este modo, mientras las ideas de síntesis y absoluto hegelianos contienen posibilidades de afirmar la existencia de una ontología de la necesidad histórica, la dialéctica negativa –en tanto pensamiento aposentado en la tensión– llevan a Adorno más bien a moverse dentro de la lógica de un pensamiento abierto y renuente a la ostentación de tesis definitivas.

Ahora bien, será precisamente esta posición la que permita a Adorno no circunscribir su pensamiento a la afirmación del absoluto negativo (la idea de una dialéctica que se cierra en la destrucción total). Adorno sabía que fundar su filosofía en la necesidad cancelaba la posibilidad de transformar, quedarse con la tesis de una razón ilustrada que desembocaba en la crisis civilizatoria de su momento histórico, sin dar cabida a elementos de emancipación, aunque éstos fueran mínimos y estuvieran obturados por los alcances de la misma situación del momento, implicaba, precisamente, instalarse en la oscuridad del nihilismo, pero nada es más alejado de la posición de la teoría crítica que la ostentación de afirmaciones categóricas.

En este punto, cabe hacer una digresión: nada ha hecho más perdidizo al lector de la teoría crítica que una visión parcial de la *Dialéctica de la Ilustración*, y nada ha contribuido más a percibir un supuesto nihilismo y pesimismo en el pensamiento de Adorno que una interpretación superficial de su postura con respecto de la relación entre trabajo teórico y actividad práctico-política. En lo que respecta a este último punto, renuente a identificar el pensamiento crítico con la movilización social, particularmente si esta asumía el cometido de la revolución en el horizonte del gran relato marxista, Adorno (Petrova y Hernández, 2018), más que hacer una identificación simple entre la crítica y la práctica política, llevó la tarea de la autorreflexión crítica, categoría con la que da cuenta de la autopercepción de su pensamiento, a los asideros mismos del hiato entre una y

otra; es decir, dirigió la lente hacia los factores que truncaban la asunción de una actividad política auténticamente rupturista con las condiciones de injusticia. Pero nada tiene esto que ver con una posición resignada ante lo dado, como le deja ver el teórico crítico claramente en la totalidad del ensayo titulado precisamente de dicha manera: «Resignación» (Adorno, 2009b); Adorno persiste en la crítica negativa en razón, precisamente, de no darle sitio a un optimismo desenfrenado que, en su ingenuidad, contribuyera a la perpetuación de lo dado.

Inmediatamente después de la afirmación vertida en el fragmento citado anteriormente, Bernstein, de modo análogo al proceder de Habermas, lleva a cabo una valoración de la razón dialógica, comunicativa, en tanto –según su entender– es el elemento que finca la esperanza en la razón y sus posibilidades constructivas. Lo anterior va contra las tendencias escépticas y nihilistas de las que Adorno, según lo hemos expuesto siguiendo el relato de Bernstein, sería, al final de cuentas, un asiduo representante, y con las que el filósofo norteamericano asocia, en última instancia, al pensamiento posmoderno.

No debemos olvidar que «la razón comunicativa opera en la historia como una fuerza vengativa» y que la pretensión de la razón tiene un «poder obstinadamente trascendente, porque se renueva con cada acto de comprensión sin restricciones» y con «cada momento de convivencia solidaria». Pero nunca antes esta pretensión de la razón comunicativa se había visto tan amenazada desde tantas direcciones distintas. Un compromiso práctico con la energía vengativa de la razón comunicativa es la base, quizá la única base honesta, para la esperanza (traducción mía) (Bernstein, 2007: 132).

Bernstein se está refiriendo explícitamente a la razón comunicativa de Habermas, aunque a diferencia de éste, y como se intuye a raíz de la cita anterior, el filósofo estadounidense daría cabida a versiones variadas, alejándose, al parecer, del trascendentalismo, pero las divergencias de posición entre estos dos filósofos serían tema de otro ensayo.

Lejos de una racionalidad comunicativa tal y como la presenta Habermas, en la medida en que, por más distinciones que el filósofo de la Escuela de Frankfurt

haga entre sistema y mundo de vida, aquella corre el riesgo de permanecer presa dentro de las coordenadas del código general del capital; como lo ha mostrado magistralmente Bolívar Echeverría en razón de las tendencias asimilativas del discurso prevaleciente que dan origen a las subcodificaciones, narrativas particulares del mismo capital (Echeverría, 2017: 67). La racionalidad emancipatoria rastreada por los teóricos críticos también ha dejado evidencia de la creación de lazos solidarios, y se ha mostrado en los momentos de búsqueda de cancelación de los estados de opresión e injusticia, así lo deja ver Benjamin en sus *Tesis sobre filosofía de la historia* (Benjamin, 2010), una idea con la que concordaba ya el Horkheimer temprano de *Materialismo y moral* (1999).

Así pues, retomando esta última afirmación de Bernstein, quien parece sugerir que en la teoría crítica existe una negación de la esperanza cimentada en una racionalidad comunicativa, conviene dejar en claro que los teóricos críticos, si bien no compaginan con la idea de «comunicación» habermasiana, no por ello niegan la posibilidad de crear lazos de entendimiento fincados en una versión distinta de la racionalidad; lo cual los aleja de una posición irracionalista. En el pensamiento de los teóricos críticos se pueden rastrear nociones de una racionalidad que contiene y niega al pensamiento ilustrado. En este rubro baste hacer referencia a ideas como las de reflexividad, de claro contenido iluminista, pero habría que señalar cómo estas nociones se complejizan a través del despliegue del pensamiento mismo, para ello bastaría ver cómo este concepto se transfigura en una reflexividad crítica (Corona, 2008).

Al final, los teóricos críticos nos legaron un cuadro de una subjetividad en la cual, sin negar las facultades racionales, entran en juego otros componentes como la afectividad y la memoria, conduciendo, entonces, a una noción de la subjetividad más rica y compleja que se distancia, no de la razón, sino de sus excesos racionalistas. Una subjetividad que abre puertas de comprensión de una ruptura con lo dado; al respecto vale la pena considerar, por ejemplo, el poder crítico del recuerdo que puede desprenderse de una lectura atenta de la teoría crítica (Zamora, 2004: 224-230).

Vigencia de la «crítica» de la teoría crítica

En este apartado de cierre quisiera enunciar brevemente algunas posibilidades de interpretación de la teoría crítica que se salgan del hilo conductor del «cambio de paradigma» y sus apropiaciones pragmatistas. Puesto que, el dominio de la interpretación habermasiana de la teoría crítica, ha invisibilizado y contribuido a demeritar la actualidad e importancia de este enfoque.

Así pues, se trata de comprender cómo la teoría crítica, particularmente el pensamiento de Adorno, se comporta dialéctica y negativamente. Lo anterior implica entender que estamos ante un pensamiento de la tensión y permanencia en la negatividad, irreducible tanto a aporías como a posiciones absolutas. Una vez que se comprende la influencia que Hegel mostró en la teoría crítica, estamos ante un pensamiento de la mediación.

Lo anterior nos permite dar un paso más, el de salirse del cuadro de la reducción de la teoría crítica a filosofía de la conciencia. Con el supuesto de la mediación en mano se puede entender cuál es el papel que juega la objetividad social en la conformación del yo. De modo entonces que, lejos de las posiciones de primer principio, se estaría obligado a pensar en un sujeto siempre mediado y nunca fundante. Para muestra, la manera como la noción de subjetividad se va descentrando en las críticas al «sujeto soberano» que Adorno y Horkheimer vierten en el Segundo Excursus de *Dialéctica de la Ilustración* «Juliette, o Ilustración y moral».

Rebasar los cuadros negacionistas de una reflexión de Ética y filosofía moral en la teoría crítica. En el rubro del pensamiento ético-político, mucho es lo que pudiéramos reconsiderar a partir de las reflexiones de los teóricos críticos; para muestra baste mencionar lo que Adorno nos legó en sus tres modelos de *dialéctica negativa*, entre otras profundas cuestiones, una crítica radical que lo que han supuesto la configuración de la vida moral en el horizonte de la sociedad moderna.

Finalmente, considero que, si se va más allá de la crítica de la aporética y nos aproximamos a las cualidades mismas de la filosofía negativa de Adorno, se está en condiciones de recuperar un enfoque sumamente agudo para dar con las contradicciones y tensiones de la sociedad contemporánea. En este rubro, baste destacar sus reflexiones sobre los peligros de las continuidades soterradas del

fascismo, factores que limitan u obturan las posibilidades de emergencia de una sociedad de individuos emancipados.

Es en este entendimiento de la crítica que nos ha legado la teoría crítica, lo que llamó «vía negativa», que es posible configurar un trabajo filosófico que recupere el valor y actualidad del legado de los frankfurtianos.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1991). «La actualidad de la filosofía», en *Actualidad de la filosofía*, España: Paidós.
- _____. (1992). *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- _____. (2009a). «Caracterización de Walter Benjamin», en *Crítica de la cultura y la sociedad I*, España: Akal.
- _____. (2009b). «Resignación», en *Crítica de la cultura y la sociedad II*, España: Akal.
- Adorno T. W. y Benjamin, W. (1998). *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid: Trotta.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México: Ítaca.
- Bernstein, R. J. (2007). *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, USA: Polity Press.
- Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa*, México: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2017). *El discurso crítico de Marx*, México: FCE.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*, España: Trotta.
- _____. (1999). «Materialismo y moral», en *Materialismo, metafísica y moral*, España: Tecnós.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, México: FCE.
- Corona, J. (2008). *Theodor W. Adorno. Individuo y autorreflexión crítica*, Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Hernández D. (2018). «Algunas reflexiones de Karl Marx sobre la relación entre teoría y praxis, y su recepción en la teoría crítica de Theodor W. Adorno. Encuentros y desencuentros», en Salinas Paz, F., *200 años con Marx*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

- Petrova G. N. y Hernández D. (2018). «El estatus de la Teoría crítica contemporánea. Apuntes para una teoría intransigente», en Corona Fernández, J., *Constelaciones y campos de fuerza en la Teoría crítica actual*, Guanajuato: Akaíema-UG.
- Martí, J. (1991). *Obras Completas, Vol. 1.*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Varcácel, A. (2007). Vindicación del humanismo, ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política. N.º 36, enero-junio, 2007, 7-61. ISSN: 1130-2097.
- Pimentel J. (2014). *Breve diccionario latín/español, español/latín*, México: Porrúa.
- Wollstonecraft, M. (2000). *Vindicación de los derechos de la mujer*, España: Cátedra.
- Zamora, J. A., (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid: Trotta.

La ironía como actitud epistémica: Rorty y Bernstein

Nalliely Hernández

*La ironía es un desarrollo anormal que,
como el hígado de las ocas de Estrasburgo,
acaba por matar al individuo*
Søren Kierkegaard

A pesar de la abundante literatura que hay sobre ella, especialmente en los últimos tiempos, la ironía es uno de esos conceptos que parece mostrar su elusividad, su resistencia a una caracterización estable. El propio Richard Bernstein en su texto *Ironic Life* (2016) hace un breve recuento de algunas de las distintas aproximaciones a la ironía elaboradas desde la teoría literaria, los estudios culturales, la retórica o la filosofía que nos llevan a panoramas harto distintos de este concepto, a veces incluso contradictorios (De Man, 1996; Lear, 2011; Booth, 1974; Newmark, 2012). Como el propio Bernstein apunta, estas aproximaciones conducen a sentidos radicalmente distintos de lo que es la ironía, algunos distinguen entre diferentes tipos de ironía: verbal, dramática, trágica, cómica o retórica, pero tampoco hay acuerdo a este respecto. De tal forma que en ocasiones enfoques tan diversos oscurecen más de lo que clarifican su entendimiento (2016: 2), o como dice Lear sobre el término: “parece usarse para casi todo” (2011: 180).

Ahora bien, concretamente, existe cierto interés en la filosofía contemporánea por reflexionar sobre el significado, uso e importancia de la ironía. En parti-

cular, me propongo recuperar y analizar el papel que ésta tiene en la perspectiva pragmatista de Richard Rorty y Richard Bernstein. Intentaré mostrar cómo dicho concepto juega un papel crucial en la articulación de la perspectiva post-metafísica que Rorty completa en su obra *Contingencia, ironía y solidaridad* (CIS), pero que su actitud y experiencia irónica como filósofo comienza a desarrollarse mucho antes. Asimismo, también intento mostrar que la reinterpretación que Bernstein hace del planteamiento del primero resuelve sus dificultades más importantes y lo vuelve mucho más plausible.

Debido a que me interesa mostrar en primera instancia la ironía como una actitud epistémica, voy a tomar como punto de partida lo que dice Gregory Vlastos en su libro *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* sobre que en la ironía se significa lo que se dice y lo que no se dice, el contenido aparente es verdadero en un sentido y falso en otro (Vlastos, 1991: 31). En un sentido similar, para Alexander Nehamas, en *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault* (2000), la ironía implica un ocultamiento (Nehamas, 2000: 63), dice Bernstein siguiendo al primero, representa algo que no necesariamente *encaja* nítidamente en la oposición binaria entre veracidad y falsedad porque no es una afirmación completamente determinada (Bernstein, 2016: 67).

Históricamente, esta actitud de indeterminación y ambivalencia ante la verdad, propia de la actitud irónica, se puede rastrear al menos en dos momentos clásicos del pensamiento. El primero lo retrata Sergio Givone en su *Historia de la nada* (2011) cuando caracteriza la tragedia en oposición a la ontología de los presocráticos y a los sofistas quienes mantienen una actitud absoluta o francamente relativista de la verdad¹. La tragedia, en cambio: “pretende retener al

¹ De acuerdo con Givone, si Parménides elabora una ontología que niega la realidad de la nada, en la que ni siquiera puede decirse que no es para evitar contradicciones y visiones enigmáticas en el Ser que surgen de atribuirle cierta consistencia ontológica (Givone, 2011: 53). Para Platón, en cambio, lo falso es no Ser que participa del Ser, es decir, puede pensarse y decirse. De tal forma que, para éste último, lo verdadero y lo falso dan lugar a una ontología en la que los opuestos se *pertenecen* mutuamente (Givone, 2011: 64-5). A diferencia de ambos, Gorgias transita en el camino del perspectivismo relativista, de las opiniones que son igualmente legítimas que “en nombre de la opinión suspende y deja de lado la verdad”

pensamiento en una dimensión de ambigüedad” (Givone, 2011: 65). El segundo momento clásico del pensamiento irónico es sin duda el romanticismo². La ironía romántica es la actitud que se manifiesta en contra de las reglas y leyes permanentes. De acuerdo con ella, hay una pluralidad de valores y respuestas incompatibles para las mismas preguntas, y ninguna de ellas puede ser universalmente verdadera. Por tanto, ésta consiste en renunciar a las reglas o estructuras que intenten dar cuenta de una naturaleza de las cosas, defendiendo la libre voluntad.

Este aspecto de la ironía trágica y romántica, relacionado con el carácter indeterminado de la realidad, el conocimiento y la verdad es reinterpretado para configurar la ironía en un sentido epistémico, así como su relación con su sentido político y existencial, primero en el pragmatismo de Richard Rorty y luego reformulada y matizada por Richard Bernstein.

La ironía como actitud epistémica

Como bien lo sintetiza Bernstein, para Rorty el ironista es la clase de persona que reconoce y se enfrenta a la contingencia de sus creencias y deseos centrales, alguien que es suficientemente historicista y nominalista para abandonar la idea

(Givone, 2011: 49). Sin embargo, la tragedia permanece extraña tanto a la ontología y epistemología de los presocráticos como a la sofística.

² Como es bien sabido, es propio de la Ilustración la idea de que era posible encontrar respuestas válidas y objetivas a toda gran pregunta; que la virtud reside en el conocimiento y si conseguimos éste, tendremos entonces los medios para llevar una vida virtuosa, libre y justa. Además, el medio para obtener estos fines está ejemplificado en los métodos de la ciencia natural. Como afirma Isaiah Berlin: “es propio de la Ilustración pensar que el tipo de orden que Newton puso en este mundo podría instaurarse en otros campos, la moral, la estética, política, etc.” (Berlín, 2015: 58). El romanticismo destruye la idea de que era posible encontrar este tipo de verdades, pues los objetos siempre se describen con referencia a sus creadores, sus criterios no son atemporales e impersonales. Surge así, la idea de que sólo podemos conocer en función de nuestro contexto; la idea de que a toda afirmación que elaboramos le corresponden otras más, también verdaderas. En definitiva: “el intento de sabotear y de hacer volar en pedazos cualquier noción de estructura estable” (Berlín, 2015: 165).

de que tales creencias están basadas en algo que puede ir más allá del tiempo y el azar. La ironía es, por tanto, una apertura permanente a la creación de nuevos vocabularios (Bernstein, 2016: 31).

La construcción de esta figura que culmina en su texto *Contingencia, ironía y solidaridad* comienza, al menos oficialmente, cuando Rorty publica *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), donde problematiza la normalidad del quehacer y motivación filosóficos ortodoxos de su contexto. Aunque tuvo una sólida formación histórica en Chicago, Rorty se consolidó en el estilo analítico durante su obra temprana. No obstante, poco a poco y con ayuda del pragmatismo clásico de John Dewey y William James y de autores de la tradición continental, el norteamericano se va convenciendo de que el proyecto analítico, permeado por el fantasma kantiano sobre el fundamento trascendental del conocimiento, está agotado. Por ello, Rorty proporciona en *La filosofía* una genealogía sobre el proyecto epistemológico moderno, en cuanto fundamento último de nuestras creencias, mostrando su carácter histórico y, con él, su condición opcional. Rorty finaliza el libro cuestionando la pertinencia contemporánea de dicho proyecto y sugiriendo en sustitución su idiosincrática interpretación de una perspectiva marcadamente historicista³ y hermenéutica de todo vocabulario.

El filósofo norteamericano realizará a partir de entonces un trabajo metafilosófico, dudando de la posibilidad de que la filosofía sea una disciplina capaz de proporcionarnos un marco que fundamente definitivamente nuestras creencias. En este sentido, afirma Bernstein, *La filosofía* es un ejercicio de ironía cuando Rorty sugiere que es mejor abandonarla como fundamento último de la cultura y volcarnos hacia una función de ésta más edificante y terapéutica que sistemá-

³ Cabe la aclaración de que el historicismo de Rorty rechaza el relativismo y el escepticismo como descripciones de su posición epistémica, ya que pretende evitar las dicotomías que llevan a los dos primeros (absoluto-relativo, objetivo-subjetivo, interno-externo, etc.). El historicismo rortiano tiene que ver con el reconocimiento de que nuestros criterios de descripción y normas son siempre para un tiempo, lugar y comunidad, pero rechaza que éstos sean relativos a algo que está más allá de tales contingencias, o que exista cualquier contenido positivo de la realidad más allá del lenguaje o los lenguajes en los que se articulan tales criterios.

tica y constructiva (Bernstein, 2016: 28-9). Por tanto, esta edificación y terapia rortiana estará orientada a olvidar o a abandonar un conjunto de problemas filosóficos en torno a dichos fundamentos, más que insistir en resolverlos, pues, si bien su relevancia histórica es indudable, hoy llevan inevitablemente a callejones sin salida.

En los siguientes años, Rorty dedicará buena parte de su trabajo filosófico a la deconstrucción del proyecto epistemológico contemporáneo, en tanto éste intenta articularse como proyecto metafísico y base de toda práctica social. Sus constantes cuestionamientos a los intentos por encontrar una noción de racionalidad, método, objetividad o verdad ahistóricas y universales culminan justamente en la figura del ironista⁴. Éste se da cuenta de que no existe un metalenguaje universal, neutral y ahistórico que nos permita acceder a la realidad superando las apariencias. Por lo tanto, no se empeña en encontrar un vocabulario que nos permita establecer criterios y respuestas últimos en términos de una teoría de la verdad o la racionalidad. En definitiva, no considera que “la función del pensamiento discursivo sea la de conocer en los sentidos de encontrar la realidad, desde un punto de vista objetivo o como correspondencia entre lenguaje y realidad” (Rorty, 1991: 93). Por el contrario, el ironista coincide con Davidson, nos dice Rorty, en que no podemos “salir” del lenguaje para

⁴ A este respecto Rorty muestra una actitud claramente romántica, al tiempo que pragmatista, que lo conecta con autores como Fichte, Kierkegaard o Nietzsche. Por un lado, este sentido de la actitud irónica ante el mundo y nuestras verdades sobre él, se encuentra en Fichte, quien señala que la justificación del conocimiento siempre requiere de un regreso infinito de proposiciones en el que nunca podemos llegar a una conclusión definitiva. Por el contrario, según él, el conocimiento es saber práctico para la vida; las cosas son de determinada forma porque nosotros las determinamos del modo en que las tratamos (Berlin, 205: 130-1). Análogamente, encontramos este carácter romántico en autores como Kierkegaard o Nietzsche para quienes la idea de las justificaciones racionales y ahistóricas de nuestras creencias, no sólo están condenadas a fracasar, sino que sólo pueden ser desechadas mediante una terapia irónica. Para el primero, no se trata de descubrir verdades objetivas y transmitir las, sino de modelar un mundo donde podamos vivir (Virasoro, 1997: 159).

compararlo con el mundo, y defiende, junto con Heidegger su historicidad y contingencia (Rorty, 1991: 93). Para el ironista:

Su descripción de lo que está haciendo al procurar un léxico último mejor que el que utiliza habitualmente, está dominada por metáforas de hacer más que del descubrir, de la diversificación y de la originalidad antes que de la convergencia con lo que ya estaba presente. Concibe léxicos últimos como logros poéticos antes que como frutos de una investigación cuidadosa según criterios previamente formulados (Rorty, 1991: 95)⁵.

De acuerdo con lo anterior, esta actitud ironista ve la sustitución de una teoría sobre el mundo o nosotros mismos, no como un acercamiento a una meta final como la verdad o la realidad en sí misma, sino como sustituciones graduales de un vocabulario nuevo por uno viejo que nos proporcionan nuevas pautas, nuevas distinciones que son más útiles que las anteriores para nuestros fines. Cuando un vocabulario se asienta con suficiente fuerza en la cultura nos proporciona creencias que se vuelven triviales o evidentes que denominamos intuiciones, pero no es porque hemos encontrado un punto de partida natural, más inmediato, “cercano” o directo a la realidad, sino porque estamos suficientemente familiarizados con ellas (Rorty, 1991: 95). Análogamente, cuando apelamos a la razón, dice Rorty, recurrimos a un conjunto de pautas comunes sobre lo que compartimos por acuerdo, no a algún tipo de estructura o normas trascendentes que debemos descubrir. Por ello, el ironista se opone a la figura del metafísico, en el sentido en que sus distinciones tradicionales como objetivo-subjetivo, apariencia-realidad o racionalidad-irracionalidad, mediato o inmediato, son socializadas, es decir, son prácticas o estrategias contingentes y no especies o dicotomías naturales (Rorty, 1991: 101).

⁵ Esta noción es ejemplificada en la idea de Herder de que la poesía “está en el origen de nuestra elaboración lingüística del espíritu objetivo” (Givone, 2011: 160). La propia ciencia, modelo de la Ilustración, se guía por una base metafórica que obedece a esta ambigüedad e indeterminación respecto de la verdad, y con ella se establece la prioridad de la imaginación sobre la razón.

De esta forma Rorty articula su posición no representacionista, antiesencialista y antifundacionista de la realidad, una perspectiva que defiende que nuestras verdades son metáforas muertas, como diría Nietzsche, cuyo uso prolongado y frecuente las vuelve canónicas, fijas y obligadas. En definitiva, dice Björn Ramberg, Rorty quiere hacer ver la teoría *dura* y profunda como obsoleta y la ironía le permite someterla a una deconstrucción historicista como antídoto para la metafísica (Ramberg, 2014: 15).

Ahora bien, así como el metafísico tiene como problema central encontrar la relación definitiva entre apariencia y realidad, entre lenguaje y mundo o entre palabra y objeto, el uso de la ironía tiene que ver con la negación romántica de una autoridad última, como Dios, la verdad o la realidad en sí misma. Es un instrumento epistemológico antiautoritario que pone de manifiesto nuestra finitud y la de nuestros instrumentos de descripción y redesccripción. Por lo tanto, tal y como él mismo lo señala, el problema del ironista teórico es el de evidenciar dicha finitud sin decir algo último o definitivo; es el problema de cómo superar la autoridad sin pretender ser autoridad. De lo contrario, caería de nuevo en el proyecto del metafísico de “alcanzar la realidad oculta en lugar de proponerse alcanzar sólo una estructuración en medio de las apariencias: se halla tentado de aludir a la existencia de algo más grande que él mismo” (Rorty, 1991: 124). Dicho de otra forma, el ironista, señala Rorty, debe tener cuidado de no aspirar a algo que se encuentre más allá de la historia, y la ironía es el dispositivo que le permite tal movimiento antiautoritario sin contradecirse. Es aquí donde la ironía adquiere un papel central como actitud epistémica, ya que permite negar la idea del fundamento último sin propocionar uno nuevo. Mediante ella, simplemente se ofrece una redesccripción alternativa del planteamiento metafísico en la que no hay una realidad última y determinada al margen de nuestros lenguajes históricos.

Como podemos ver, Rorty no está intentando elaborar una teoría de la ironía, de encontrar sus condiciones necesarias y suficientes o darnos una definición. Más bien, la ironía le permite mostrar esta actitud que reinterpreta el conocimiento como formas narrativas que responden a propósitos específicos, nunca finales y definitivos. Por ello, dice Ramberg, cuando habla de sustituir la esperanza por conocimiento, el norteamericano está protegiendo el espacio crítico

de la experimentación gradual y falibilista (Ramberg, 2014: 14). O como atinadamente dice Bernstein “[l]a ironía más que un argumento, se vuelve la forma poderosa de exponer esa ilusión (la de la trascendencia)” de que hay estándares y criterios neutrales, y “como Kierkegaard, piensa que dicha ilusión sólo se puede remover indirectamente, con el humor, la ironía y la sátira” (Bernstein, 2016: 33).

En definitiva, en esta concepción aparece la indeterminación y eventualidad del pensamiento y la realidad, propia de la ironía trágica, que no se corresponde ni con la perspectiva ontológica y epistemológica de los presocráticos o del platonismo ni tampoco con el relativismo de los sofistas. Asimismo, encontramos el antiesencialismo y la prioridad de la imaginación sobre la razón, propias de la ironía romántica, depuradas de su versión nostálgica⁶: “[...] la dialéctica del ironista se agota en la yuxtaposición o desenvolvimiento de todas las posibilidades para no quedarse con ninguna, no cumple ni promete ninguna conciliación porque no es su fin salvar nuestra familiaridad con las cosas sino desestabilizar, devolver a las conciencias su elasticidad originaria” (Virasoro, 1997: 139).

La ironía como escepticismo

De acuerdo con lo anterior, en *Contigencia, ironía y solidaridad*, Rorty establece tres condiciones que satisface el ironista: a) que tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que ha conocido; b) advierte que un argumento formulado con su léxico actual

⁶ Una parte del romanticismo muestra una cierta nostalgia debida al hecho de que el intento de comprender lo incondicionado, en definitiva, la búsqueda por encontrar pautas y verdades perfectamente determinadas se percibe como destinada al fracaso. Dice Berlin: “la versión secular de la profunda búsqueda religiosa por lograr la unidad con Dios” naufraga definitivamente (Berlin, 2015: 151). Por el contrario, la versión romántica optimista celebra la destrucción de los obstáculos de la autoridad de la verdad, reglas e instituciones preconcebidas. En este caso, nuestra naturaleza se libera y se vuelve más amplia, vital y semejante a la divinidad a la que intenta alcanzar (Berlin, 2015: 153). Esta actitud, nos dice Bernstein, iría en contra de la tradición filosófica más teórica, cuya finalidad última, más que dar forma a cómo vivir nuestras vidas, es “entender las cosas correctamente”.

no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; c) en la medida en que filosofa acerca de su situación no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros (Rorty, 1991: 91).

Estas condiciones han sido objeto de duras críticas, en particular, Jerome B. Schneewind, Michael Williams y Ramberg apuntan a que estas consideraciones llevan la propuesta ironista de Rorty al relativismo y al escepticismo. No resulta del todo extraña esta interpretación, ya que ha sido más o menos común asociar la ironía con una actitud descreída y escéptica. En el caso que nos ocupa, son las primeras dos nociones las que suscitan este señalamiento, debido a que Rorty usa en a) y b) el tener “dudas radicales” acerca de su “léxico último”.

Por un lado, de acuerdo con Schneewind (2008), el uso del término “duda radical” parece revelar una expresión de nostalgia por el sentido de certeza del conocimiento, lejos del carácter pragmático que encontramos clásicamente en el pragmatismo de Dewey o James, por ejemplo. Siguiendo esta crítica, si la idea de Rorty era construir un falibilismo no nostálgico de certeza, la duda radical nos regresa más a lo que Bernstein ha denominado “la ansiedad cartesiana”. Ésta última se refiere al constructo histórico, cuyo *locus classicus* son las *Meditaciones*, en el que se originan los problemas, metáforas y cuestiones concernientes a la búsqueda de un fundamento del conocimiento en el modelo del dualismo mente-cuerpo o del conocimiento que nuestra mente representa sobre el mundo externo (Bernstein, 1983: 16). Como consecuencia, dicha ansiedad simboliza la búsqueda de un punto arquimédico, caracterizado por la certeza, para fundar el conocimiento y evitar el escepticismo proveniente de la duda cartesiana (Bernstein, 1983: 15). De tal forma que este constructo se encuentra motivado por la búsqueda de justificaciones últimas y, por tanto, no abona nada al proyecto de abrazar el carácter contingente y provisional de todo conocimiento (Ramberg, 2014: 19).

Por otro lado, para Williams (2003) tanto el uso de duda radical como el de vocabulario último le parecen una variante del escepticismo humeano. Es decir, si todo el trabajo de Rorty desde *La filosofía y el espejo de la naturaleza* trata de sostener que todas nuestras creencias son retejidos contextuales de acuerdo a ciertos fines que están siempre en revisión, ¿qué sentido tiene hablar de las dudas radicales sobre un vocabulario último? Esta sugerencia, de acuerdo con

Williams, más que otorgarnos un sano sentido de la contingencia, parece consagrarnos un sentido de fragilidad o de falta de confianza en la validez de nuestros compromisos (Ramberg, 2014: 18). Como dice Ramberg: “[l]a ironía, para Williams, no sería una duda radical autodirigida sobre una perspectiva particular, sino un falibilismo modestamente inducido” (Ramberg, 2014: 18-9).

Ante estas críticas, Bernstein y Ramberg elaboran dos interpretaciones que creo que se pueden combinar para evitar los escenarios escépticos y relativistas de la ironía rortiana. En primer lugar, Ramberg distingue entre un sentido de ironía existencial de otro epistémico, que a su vez corresponden con las dos dimensiones de ironía que Rorty desarrolla en *CIS*, a saber, la privada y la pública. Las afirmaciones de a) y b) corresponden con el primer sentido y c) corresponde con el segundo. Éste último se trata del reconocimiento del historicismo romántico que ya hemos descrito en el apartado anterior y que tendrá consecuencias más bien políticas, como veremos más adelante.

Sin embargo, las consideraciones en a) y b) sobre tener dudas radicales de nuestros léxicos últimos corresponden, de acuerdo con Ramberg, con una ironía que no tiene que ver con el nominalismo ni es epistémica, sino existencial. Este tipo de ironía no motiva ningún tipo de comportamiento intelectual particular, no es una cuestión de validez ni del carácter circular de las justificaciones o condicional de nuestros argumentos. Por tanto, no puede ser un lamento nostálgico de la pérdida de la certeza. Más bien, se trata de una respuesta creativa de autocreación; de una cierta distancia sobre lo que uno es. Este sentido de ironía permite elaborar una perspectiva contingente de nuestra identidad; entender que los conceptos mediante los cuales nos entendemos a nosotros mismos tienen una vulnerabilidad intrínseca, es decir, da cuenta del carácter provisional, frágil y plástico en que se configura nuestro yo (Ramberg, 2014: 24). No se trata de una cuestión cognitiva y, como afirma Ramberg, “[s]i entendemos la ironía en el contexto del proyecto de autocreación, entonces el escepticismo no es ni la causa ni el efecto de la existencia irónica” (Ramberg, 2014: 27). La existencia irónica se presenta simplemente como una forma privada de encontrarse con la finitud.

Por su parte, Bernstein elabora una interpretación de las condiciones a), b) y c) que evitan la acusación relativista y escéptica de Williams y Schneewind. Bernstein afirma que Rorty no usa “duda” en el sentido clásico cartesiano, como

una duda general y metodológica, ni siquiera lo usa al estilo de Peirce, como una forma de motivar la investigación. El término de “duda radical” en la ironía rortiana, según Bernstein, está relacionado con la negativa de que un vocabulario pueda estar racionalmente justificado de forma definitiva. Abandonar el vocabulario de la justificación última implica a su vez abandonar el vocabulario de lo incondicional, a saber, del objetivismo y con él, el del relativismo que es parasitario de éste⁷. Por tanto, tener dudas radicales y continuas no se refiere a una angustia existencial ni a un escepticismo epistemológico, sino a la conciencia general de que estos vocabularios finales, con los que justificamos nuestras creencias y acciones, son producto de contingencias históricas. En definitiva, dice Bernstein sobre Rorty: “es la dimensión de la libertad creativa la que quiere salvar” (Bernstein, 2016: 47).

Por lo tanto, sólo una lectura clásica al estilo cartesiano de la duda, permeada por la tradición, puede llevar a Williams y a Schneewind a encontrar una actitud escéptica o relativista en a) y b). Este señalamiento de Bernstein puede ser sostenido además por el resto de la obra de Rorty. En particular, en textos como “Pragmatism, Davidson and Truth” (1986), Rorty argumenta cómo la crítica de Davidson al tercer dogma del empirismo (también llamado dualismo esquema-contenido) y el principio de caridad imposibilitan la elaboración del problema del escéptico radical. Asimismo, por ejemplo, en “Hilary Putnam y la amenaza del relativismo” (2000) su argumentación está dirigida a evitar las consecuencias autoreferenciales del relativista cuando deconstruye las nociones metafísicas de representación, objetividad, verdad y demás términos epistemo-

⁷ Bernstein explica en *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (1983) que el planteamiento relativista establece que nuestros conceptos más fundamentales y normas deben ser entendidos como relativos a un esquema conceptual específico, marco teórico, paradigma, forma de vida, etc. Pero esta afirmación siempre depende de negar la convicción básica opuesta de que debe haber un marco ahistórico y fundamental al cual nuestras nociones de racionalidad, conocimiento o verdad puedan apelar. Es decir, que dar sentido tanto al objetivismo (absoluto) como al relativismo, depende de pensar en términos de las dicotomías de sujeto-objeto, esquema-contenido, mente-mundo y demás variantes que tanto el pragmatismo de Bernstein como el de Rorty intenta evitar.

lógicos. En este sentido, suscribiendo a Putnam, Rorty afirma: “[e]l relativismo, exactamente igual que el realismo, supone que uno puede estar situado al mismo tiempo dentro y fuera de su propio lenguaje” (Rorty, 2000: 72). Por tanto: “[...] no hay verdad en el relativismo, pero en el etnocentrismo hay ésta: no podemos justificar nuestras creencias (en física, en ética o en cualquier otra área) ante todo el mundo, sino sólo ante aquellos cuyas creencias se solapan con las nuestras hasta el punto adecuado”⁸ (Rorty, 2000: 73). No es un objetivo de este trabajo desarrollar los argumentos de Rorty contra el escepticismo y el relativismo, que además han sido sobradamente discutidos, lo que queda claro es que este asunto abarcó parte importante de su obra. Por lo tanto, no tendría ningún sentido describir al ironista como un esceptico o como un relativista.

No obstante, es cierto que su elección de los términos de “duda radical” y “léxico último” para caracterizar la ironía fue desafortunada, ya que nos remite a la tradición epistemológica que siempre sugirió que debíamos superar. Como él mismo reconoció en alguna ocasión, su descripción del ironista fue errónea:

Fusioné dos tipos de personas muy diferentes: el imperturbable pragmatista y el existencialista angustiado: lo hice sonar como si no pudieses ser un antifundacionista y un autocreador romántico sin llegar a ser un sartreano, aún conciente del abismo. Sin embargo, uno puede ser ambos y permanecer un deweyano plácido, alguien quien es nominalista e historicista, pero no estar demasiado conflictuado por la duda sobre las doctrinas filosóficas o sobre su propia perspectiva moral y política. Fue un error sugerir que todos los ironistas intelectuales están afligidos con tales dudas (Auxier & Hahn, 2010: 56).

A pesar de esta dificultad, la generosa interpretación que proporciona Bernstein, así como el matiz entre ironía existencial y epistémica que proporciona Ramberg, salva de estas dificultades a la ironía pragmatista. Es decir, si uno combina el uso rortiano de duda, no como una duda escéptica tradicional, sino como una conciencia historicista de nuestras creencias, y además considera la

⁸ Sobre la diferencia entre etnocentrismo y relativismo se puede consultar “Solidarity or Objectivity?” en *Objectivity, Relativism, and Truth*.

dimensión existencial de la ironía como una explicación de la contingencia de nuestras identidades, no hay lugar para el escéptico ni para el relativista.

Una vez filtrada de connotaciones escépticas y relativistas, el mismo Bernstein usa la actitud irónica para caracterizar la ignorancia socrática que encontramos en los diálogos de Platón y mostrarla como aquella conciencia que sabe que no tiene respuestas finales para las preguntas que hace. A diferencia de Rorty, quien piensa que el estilo socrático busca salir de la circularidad encontrando definiciones (Del Castillo, 2015: 102), para Bernstein, Sócrates sabe que no hay un recurso argumentativo que no sea circular para responder sus preguntas sobre la justicia, el amor, etc., por ello, muchos diálogos son aporéticos; no obstante, su vida es virtuosa. La lección que obtenemos de esta ironía es que no se trata de una ignorancia que busque el conocimiento platónico para ser rectificada, tampoco se trata de un escepticismo que lleva a la nostalgia o a la decepción, como muchas veces se caracteriza la ironía, sino que más bien se trata de una actitud que cuestiona la posibilidad de tal conocimiento incondicionado y se muestra a su vez como una sabiduría, puesto que no requiere de respuestas últimas para vivir una vida virtuosa (Bernstein, 2016: 36-7).

Esta interpretación de Bernstein coincide con otras caracterizaciones del personaje como un ironista. Sócrates sin duda es una figura icónica de la ironía, como afirma Mónica Virasoro, “en su persona realidad e interpretación se confunde, [...] No hay sustancia Sócrates” (1997: 132). La ironía es su método para impedir la cosificación, afirma Virasoro, y su legado trata más de esa actitud dialéctica que de los contenidos de los diálogos: “Sócrates no afirma nada, no llega a la idea, la dialéctica se agota en esta pura forma dialogal siempre presta a recomenzar con tal de no quedar fijo a ningún preconcepto” (Virasoro, 1997: 138).

La ironía entre la argumentación y la redescipción

De acuerdo con lo que hemos dicho hasta aquí, como Bernstein acertadamente señala, la experiencia irónica rortiana emerge cuando el norteamericano cuestiona los estándares aceptados de la filosofía y con ello contrasta la filosofía sistemática y constructiva con una edificante, que más bien ofrece sátiras, parodias y aforismos, como dijimos antes. Como también mencionamos, para el metafísico

la filosofía es el intento de encontrar el conocimiento correcto de cosas generales e importantes, y ello está relacionado con captar una esencia real, con formular premisas para alcanzar conclusiones correctas. Así, de acuerdo con Rorty los filósofos sistemáticos: “[p]iensan que el paradigma de la investigación filosófica es el argumento lógico, esto es, la comprobación de las relaciones de inferencia entre proposiciones [...] que existe un abrumador deber intelectual de presentar argumentos para sostener las opiniones polémicas [...] argumentos que partirán de premisas relativamente fuera de discusión” (Rorty, 1991: 94-6). En cambio, para el ironista es sólo un intento de desarrollar un vocabulario elegido que se contrasta con otros léxicos pasados o futuros:

El ironista piensa que tales argumentos –los argumentos lógicos– están perfectamente bien para sus propósitos y son útiles para la exposición, pero que no son sino formas de hacer que las personas modifiquen sus prácticas sin admitir lo que han hecho. La forma de argumentación preferida del ironista es la dialéctica en el sentido de que considera que la unidad de persuasión es el léxico antes que la proposición. Su método es la redesccripción y no la inferencia. Los ironistas se especializan en redescibir grupos de objetos o de acontecimientos en una jerga formada en parte por neologismos, con la esperanza de incitar a la gente a que lo adopte y extienda esa jerga. Un ironista piensa que cuando haya dejado de utilizar palabras con un nuevo sentido –y por supuesto, cuando haya dejado de introducir palabras enteramente nuevas– la gente ya no planteará preguntas formuladas con viejos términos (Rorty, 1991: 96).

Así, la distinción entre la idea metafísica de que la reflexión filosófica tiene un punto de partida natural, de acuerdo con una forma u orden natural de justificación y la conciencia irónica que piensa que la diferencia entre métodos racionales y no racionales es paralela a la distinción kuhniiana entre normalidad y anormalidad, es decir, cuando compartimos problemas y criterios de justificación y cuando proponemos unos nuevos. A la vez tales distinciones pueden ser agrupadas mediante el contraste entre argumento y redesccripción.

De acuerdo con el modelo dialéctico que defiende el pragmatista, cuando deseamos sustituir un vocabulario por otro usamos una variedad de recursos retóricos para mostrar el nuevo vocabulario atractivo. No podemos hacer esto sólo mediante argumentos, porque los estándares que constituyen un buen argumento dependen del vocabulario establecido (Bernstein, 2016: 33). Es decir, Rorty sospecha del supuesto de que todos los discursos son comensurables porque pueden ser comparados mediante reglas que nos indiquen cómo un argumento racional puede dirimir enunciados en conflicto. Por ello, sugiere que en ocasiones la redescrición es más efectiva que la argumentación, pues en algunos casos lo que requerimos más bien es una técnica para generar cambios en un vocabulario mediante “transiciones suaves y rápidas de una terminología a otra” (Rorty, 1991: 96).

Por tanto, una dicotomía central que atraviesa todo *Contingencia, ironía y solidaridad* es este contraste entre argumentación y redescrición, y mediante él Rorty desafía los estándares afianzados de la filosofía clara y argumentativa, incluyendo sus normas metafilosóficas. Pero, como también señala Bernstein y hemos dicho antes, no lo hace para argumentar a favor de otros estándares o criterios, sino que busca trastocar estos estándares irónicamente, adoptando el sentido de indeterminación inherente e inevitable que hemos descrito antes, y con ello, pretende mantener abiertas las posibilidades de descripción del mundo y de constitución de nosotros mismos.

Este contraste entre argumentación y redescrición, normalidad y anormalidad, es paralelo también al contraste entre epistemología y hermenéutica, entendida la primera como el espacio de confrontación empírica y lingüística, de restricciones reguladas y establecidas, y la segunda como el espacio cultural que queda después de la desaparición o cuestionamiento de tales reglas. La hermenéutica, según él, permanece como el lugar de la anormalidad, de las nuevas justificaciones y espacios lógicos; el lugar de la redescrición⁹:

⁹ Este contraste lo desarrolla en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, y aunque no lo vuelve a detallar en su obra posterior, subyace en el resto de su propuesta.

En la interpretación que voy a presentar, “hermenéutica” no es el nombre de una disciplina, ni de un método de conseguir los resultados que la epistemología no consiguió obtener, ni de un programa de investigación. Por el contrario, la hermenéutica es una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse —que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se siente la exigencia de constricción y confrontación. La idea de que un almacén neutro y permanente cuya “estructura” puede mostrar la filosofía es la idea de que los objetos van a ser confrontados por la mente o las reglas que constriñen la investigación son comunes a todo discurso o al menos a todo discurso que verse sobre un tema determinado. Así, la epistemología avanza partiendo de la suposición de que todas las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables. La hermenéutica es en gran parte una lucha contra esa suposición (Rorty, 2001: 287-88).

Por tanto, existe una liga crucial entre los términos de ironía, contingencia, hermenéutica y edificación que articulan su proyecto filosófico postmetafísico. La posibilidad de la hermenéutica como redesccripción exige una actitud irónica, porque requiere suponer que no existe una matriz disciplinaria que une a los hablantes, pero que sin la suposición de un terreno común preexistente alberga la posibilidad de un acuerdo producto de la conversación¹⁰ (Rorty, 2001: 289). Por tanto, la diferencia entre epistemología y hermenéutica no es la correspondiente a la diferencia entre ciencia natural y ciencia humana, entre hecho y valor, o entre objetivo y subjetivo, sino que la diferencia es relativa a la familiaridad que tenemos con un lenguaje asentado, sus problemas y pautas. La conmensuración epistemológica es producto de que existe un conjunto prácticas suficientemente asentadas y cuyas convenciones la hacen posible de forma incontrovertible, y la

¹⁰ De acuerdo con Rorty para la hermenéutica ser racional es estar dispuesto a aceptar que no hay un conjunto de términos en que debe ponerse todas las aportaciones a la conversación y estar dispuestos a aprender la jerga de nuestro interlocutor en vez de traducir la suya a la propia. En cambio, para la epistemología ser racional es encontrar el conjunto adecuado de términos a que deberían traducirse todas las aportaciones para que sea posible el acuerdo (Rorty, 2001: 290).

hermenéutica es cuando surgen nuevos problemas y posibilidades de justificación que aún están en discusión (Rorty, 2001: 292).

Asimismo, esta actitud pragmatista irónica y hermenéutica coincide con lo que nos dice Virasoro sobre el acercamiento de la ironía a la retórica, la metáfora, en definitiva, a la poesía, y su distancia de la lógica o del silogismo:

El ironista no quiere argumentar, está cansado de los forcejeos del concepto, de la perseverante persecución de las contradicciones, del vano inventario de los errores, de la obsesión de los cierres. Él no quiere demostrar nada ni persuadir de nada, no quiere tampoco ganar ninguna batalla. Sólo le interesa seducir asombrándonos con una metáfora impensada, descubriéndonos las conexiones subterráneas (1997: 202).

De acuerdo con lo anterior, la actitud irónica del pragmatista le atribuye un papel central a la narrativa, más que a la teoría, cuando se trata de adoptar o abandonar léxicos, pues ella permite interpretar los textos como formas inspiradoras y novedosas más que como respuestas y justificaciones definitivas de problemas permanentes. Así, la narrativa evita que el teórico ironista caiga en la tentación de la metafísica. En otras palabras, evita que aspire a lo sublime: “como la construcción de una estructura a partir del ámbito entero de la posibilidad, y no sólo a partir de algunas pequeñas realidades contingentes” (Rorty, 1991: 124). En definitiva, como afirma Ramberg, no es que no haya teoría explicativa, sino que ésta es contextual de acuerdo con determinados propósitos, parasitaria a la narrativa (Ramberg, 2014: 14).

Como consecuencia, el modelo cultural de este proyecto postmetafísico es la literatura, y la filosofía es reinterpretada como un género literario. Ello a su vez implica una característica despreocupación por una demarcación disciplinaria clara y rigurosa. Una vez desprovistos de su confort metafísico, la filosofía, la ciencia o cualquier otra disciplina son narrativas cuyas diferencias sólo son relativas a sus fines, no a su relación con la realidad. En palabras de Rorty:

Los ironistas consideran los escritos de todas las personas con dotes poéticos, de todas las cabezas originales que han tenido talento para la redesccripción

–Pitágoras, Platón, Milton, Newton, Goethe, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Darwin, Freud– como molienda que ha de ser sometida al mismo molino dialéctico. Los metafísicos en cambio desean establecer primero claramente cuales de estos hombres fueron poetas, cuáles filósofos y cuales científicos (Rorty, 1991: 94).

No obstante esta pluralidad e indiferencia disciplinaria, para el pragmatista, la novela es el mejor medio para expresar este reconocimiento de contingencia de las figuras y discursos de autoridad en el desarrollo cultural; es el género que impide el intento trascendental de los filósofos cuando empiezan a buscar algo más que autonomía y perfección privada. Dicha lectura coincide con Milán Kundera cuando habla de la ironía como método estructural de la novela: “[l]a ironía quiere decir: ninguna de las afirmaciones [...] puede tomarse aisladamente, cada una de ellas se encuentra en la compleja y contradictoria confrontación con las demás afirmaciones, las demás situaciones, los demás gestos, las demás ideas, los demás hechos (Kundera, 1994: 215).

Ahora bien, aunque la recuperación de la narrativa como eje cultural resulta sumamente sugerente en el proyecto de Rorty, Bernstein atinadamente señala que hay algo equivocado en la forma en que el primero distingue entre argumento y redescipción que oscurece la noción de ironía (Bernstein, 2016: 48). De hecho, su diatriba contra la argumentación también le valió diversas críticas, después de *CIS*. El problema, según señala Bernstein, radica en que Rorty concibe un argumento como un conjunto de premisas y conclusiones donde las reglas para determinar su validez son claras. Es decir, su noción de argumento presupone que existen cánones ciertos sobre cómo un acuerdo racional puede dirimir los conflictos cognitivos o verbales (Bernstein, 2016: 49).

Sin embargo, señala Bernstein, el concepto mismo de argumento no resulta tan simple y plano; éste es más controvertido y diverso. De hecho, se trata de una práctica más cotidiana y compleja de lo que retrata Rorty. Esta acertada observación puede sostenerse recurriendo a la propia teoría de la argumentación. De acuerdo con F. H. van Eemeren la argumentación surge en respuesta a una diferencia de opinión o anticipación de tal; surge en casos en la que la gente comienza a defender un punto de vista que no es compartido por otros. Al

mismo tiempo, la estructura de la argumentación está conectada con el contexto en el que ocurren las dudas, oposiciones, objeciones y reconvenções de las posiciones en conflicto (Eemeren, 2014: 1).

Más aún, Eemeren afirma que la argumentación no es sólo una entidad estructural, sino sobre todo un acto complejo de comunicación que consiste en una combinación de movimientos comunicativos, que aunque suelen ser verbales, pueden también ser parcial o completamente no verbales. De esta forma, la argumentación aparece como un fenómeno del discurso comunicativo, entendido de forma amplia dentro del campo de estudios de la pragmática. Por tanto, no se trata de una mera cuestión lógica o inferencial abstractamente caracterizada, como Rorty retrata. Los compromisos creados por la argumentación no dependen sólo de las proposiciones discutidas, sino de la función comunicativa que tienen en el discurso y estos compromisos pueden variar de acuerdo con elecciones de interacción y comunicación, así como de la forma en que se conecta con el punto de vista que se quiere defender (Eemeren, 2014: 5).

Por lo tanto, la determinación de qué es un buen argumento no es incontrovertible y tampoco está descontextualizada, pero como afirma Bernstein, puede ser de gran utilidad para comparar vocabularios; no es necesario que exista un estándar ahistórico para evaluar razones (Bernstein, 2014: 48). De esta forma, la frontera entre argumentación y redescrípción, así como la de argumentación y dialéctica aparecen mucho más borrosas y difusas de lo que Rorty parece admitir en su caricaturización de la primera. De acuerdo con Bernstein, aunque toda justificación apele en última instancia a la circularidad para dar cuenta de un vocabulario final, podemos reconfigurarla incorporando historias, narrativas, discursos indirectos y otros elementos retóricos y persuasivos que se encuentran entremezclados. Esta estructura corresponde más a la de un círculo hermenéutico que a uno vicioso, como parece a veces sugerir Rorty (Bernstein, 2016: 118).

En definitiva, la ironía no implica una abrupta ruptura con la argumentación. Como dice Virasoro: “[s]u palabra es un permanente hacerse y deshacerse, un tejido sin fin como el de Penélope, un diálogo hecho de preguntas y respuestas siempre presto a recomenzar” (1997: 201) y en ese recomenzar existe continuidad entre argumento y redescrípción. El mismo Rorty recurre a una variedad de recursos en la construcción de su perspectiva, argumentos, analogías, metá-

foras, etc., todos entremezclados, pues sin duda su redescrición involucra argumentos y éstos le permiten construir redescriciones.

Como consecuencia de esta reformulación elaborada por Bernstein, el contraste entre sistemático y edificante, entre epistemología y hermenéutica también parece más difuso de lo que la perspectiva rortiana muestra. Si bien podemos tener momentos históricos y discursos de mayor argumentación o redescrición, de sistematización o edificación, de normalidad o anormalidad, parecería que nos movemos más comunmente en una combinación de ambos¹¹. También es verdad que en determinados momentos la argumentación puede llevar a callejones sin salida, y el recurso de la redescrición puede ser terapéutico, como parece haber ocurrido con los debates epistemológicos que Rorty intentaba dejar a un lado (absolutismo-relativismo) y, sin embargo, nunca abandonó. Quizá ese contexto, explica la insistencia de Rorty por radicalizar la dicotomía entre argumentación y redescrición, así como la prioridad de la segunda sobre la primera. Efectivamente, llama la atención que Rorty ocupó buena parte de su trabajo filosófico intentando disolver y socializar las dicotomías metafísicas clásicas, pero termina por caer en una reificación de otro conjunto de ellas, como la de argumentación-redescrición. Sin embargo, es el ojo fino de Bernstein el que salva a la propuesta rortiana de tales reificaciones.

La ironía como instrumento público y privado

Finalizaré este escrito distinguiendo entre el carácter público y privado de la ironía para completar la imagen del papel que ésta tiene en la propuesta pragmatista. Si la ironía es usada para desechar definitivamente el proyecto metafísico del fundamento filosófico para nuestras creencias y prácticas, políticamente implica que tampoco tenemos un argumento último para defender un tipo particular de sociedad como forma de vida (Ramberg, 2014: 14). Por tanto, la propuesta pragmatista conlleva un desplazamiento de lo epistémico a la discusión política. Es decir, la ironía en Rorty, dice Ramberg, involucra un recono-

¹¹ Por supuesto, podemos tener ejemplos prototípicos de ambos extremos: *La fenomenología del espíritu* de Hegel o *El ser y el tiempo* de Heidegger lo serían de la redescrición, y tal vez filósofos como Sellars o Brandom lo son de la argumentación.

cimiento de que incluso un uso estricto de la razón no es intrínsecamente liberador. Como consecuencia, este pragmatismo intenta reformular sus esperanzas políticas de una forma no racionalista y no universalista en la que nuestra posibilidad de ser libres depende de contingencias históricas (Rorty, 1991: 108). De esta forma, el norteamericano hace de la ironía un dispositivo político que insiste en el reconocimiento de la contingencia.

Si un metafísico, dice Rorty, insiste en que nuestros compromisos políticos y morales estén apoyados en un argumento que se sustente en una esencia o fundamento humano común, más allá del mero hecho de que todos somos susceptibles de ser humillados, el ironista sólo desea que el compromiso para evitar la humillación y el sufrimiento de los otros se expanda tanto como sea posible por medio de la redescrición. Esta condición común es el único vínculo que necesitamos para tener un sentido de solidaridad humana, y no algo más general y grande como la razón, la verdad o la historia (Rorty, 1991: 109).

En su perspectiva, la contingencia de nuestros vocabularios, que combate la profundidad de la teoría, posibilita tener a disposición muchos léxicos con los que otros están comprometidos, lo cual a su vez nos permite políticamente ser más tolerantes con otras formas de vida. Además, dichos léxicos nos habilitan para familiarizarnos con formas de sufrimiento que antes nos resultaban ajenas. Así, en la medida en que los ironistas tienen un sentido de contingencia de su lenguaje de deliberación moral y política, de su conciencia y de su comunidad, sus compromisos como resultado de dicha deliberación también lo son y eso tiende a diluir la importancia que tienen las diferencias con otras comunidades. Por tanto, la solidaridad humana no es algo que depende de una verdad común, sino de disponer de la mayor fuente de narrativas que nos vuelvan sensibles a notar el sufrimiento de los otros cuando se produce, y a evitar la posibilidad de humillar alguien cuyo léxico final es distinto (Rorty, 1991: 111). En palabras de Rorty:

En una cultura liberal ironista la asociación establecida por el metafísico entre teoría y esperanza social, y entre literatura y perfección privada se invierte. En el seno de una cultura metafísica liberal, las disciplinas a las que se encargó la tarea de penetrar más allá de las apariencias privadas para llegar a la realidad

común general única –la teología, la ciencia, la filosofía– fueron las únicas de las que se esperó que enlazarán a los seres humanos entre sí y ayudarán a eliminar la crueldad. En cambio, en el seno de una cultura ironista, son las disciplinas que se especializan en la descripción intensa de lo privado y lo individual, aquellas que se les asigna este trabajo. En particular, las novelas y las obras de etnografía que nos hacen sensibles al dolor de los que no hablan nuestro lenguaje deben realizar la tarea que se suponía que tenían que cumplir las demostraciones de la existencia de una naturaleza humana común. La solidaridad tiene que ser consturida a partir de pequeñas piezas, y no hallada como si estuviese a nuestra espera bajo la forma de un Ur-lenguaje que todos reconocemos al escucharlo (Rorty, 1991: 112).

Así, como afirma Bernstein, Rorty no piensa que las virtudes socráticas no pueden ser defendidas por medios platónicos, sino que podemos llegar a practicarlas sin confort metafísico. Dicho de otro modo, al ser suficientemente irónicos sobre nuestros vocabularios y curiosos de los otros, abandonamos la preocupación del contacto inmediato con “la realidad moral, la ceguera de la ideología o el peligro del relativismo”.

Por lo tanto, la solidaridad no es resultado de haber encontrado una base profunda que la justifique y la promueva, ya que no hay forma no circular de argumentar en contra de la crueldad y la humillación. Por el contrario, ésta sólo es el efecto de la imaginación y de poder ser capaces de percibir y de ser sensibles ante diferentes posibilidades de dolor y sufrimiento concretos y particulares.

Así, las premisas políticas fundamentales de su proyecto en conexión con la ironía es que podemos tener compromisos epistémicos y políticos profundos, aún cuando sepamos que éstos sólo son producto de contingencias históricas, y que nuestro sentido de solidaridad con los otros es más cuestión de una identificación imaginativa con los detalles de las vidas de los otros, de su posibilidad de sufrimiento que de algo más profundo, previa y universalmente compartido (Rorty, 1991: 208).

Esta función pública de la ironía seguramente parece extraña, quizá contra-intuitiva, sobre todo porque la mayoría de los filósofos canónicamente concebidos como ironistas, a saber, Kierkegaard o Nietzsche, mantienen una versión

más bien egoísta o privada de ésta. La ironía se piensa más como una forma de promover la cultura del sí y de la autonomía. Como dice Virasoro: “[...] la ironía no puede darse en la multitud, es esencialmente antisocial. Kierkegaard trae como testimonio a Aristóteles, quien decía que “el hombre irónico lo hace todo en atención a él mismo”. Nada más ridículo que una ironía en masa, ya que ésta implica aislamiento y una cultura intelectual específica, algo muy raro de hallar en cualquier generación” (Virasoro, 1997: 165).

Sin embargo, esta posición no es definitiva; la ironía no promueve la crueldad o desintegración moral, aunque tampoco garantiza el escenario contrario. De hecho, esta afirmación coincide con Virasoro cuando expresa que tanto la figura del ironista como la del hermeneuta comparten una cierta vocación de tolerancia, que no buscan y no tienen la última palabra, que asumen el pensar como una mirada que se detiene sobre la historia: “a la espera del evento dialógico” (1997: 201). Rorty encaja a la perfección con su descripción: “[e]l ironista, como el hermeneuta, no practica ninguna exclusión, se entrega él mismo para que otros hagan con él lo que él ha hecho, destruir, distorsionar, reinventar” (Virasoro, 1997: 201). Su posición irónica, contra la profundidad, se posiciona como un discurso que favorece el progreso social. En sus palabras: “[h]istóricamente la voluntad de no tomarse las cosas seriamente ha sido un importante instrumento de progreso. La ligereza no ha sido necesariamente enemiga de la moral. Una sociedad tolerante es, de algún modo, una sociedad que también ha aprendido a tomarse las cosas con menos espíritu de seriedad” (Rorty, 1991: 263).

Por tanto, como bien señala Ramón del Castillo, el espíritu irónico no debe confundirse con cinismo, no es falsa conciencia. Rorty no creía en la crítica de la ideología al estilo marxista, como algo que se opone a una verdad oculta que ha de desvelarse, pero esta actitud contra la seriedad tampoco pretendía promover la desafección social o evitar la construcción de lazos de lealtad cada vez más amplios (Del Castillo, 2017: 104-5). Rorty pensaba que era posible construir una sociedad cuyo sentido común fuera historicista; que permitiese comprometerse con erradicar la crueldad, manteniendo una conversación abierta y plural, al tiempo que supiese que ese compromiso es producto de circunstancias históricas. Una sociedad así no tendría la necesidad de justificar o dar argumentos

en favor de la solidaridad (Del Castillo, 2017: 106). En definitiva, Rorty piensa que el nominalismo y el historicismo no son exclusivos de una cultura superior intelectual: “[u]na sociedad democrática, pues, podría organizarse con una retórica pública de valores historicistas, y de ese modo volverse más irónica” (Del Castillo, 2017: 107).

Por otro lado, como ya señalamos, el sentido existencial o privado de la ironía apunta hacia la autocreación como una transformación del yo, del individuo. Esta ironía es una autoconciencia de la maleabilidad y fragilidad de nuestras identidades. Como es bien sabido, Rorty minimiza la idea de persona y disuelve la idea de un yo profundo, redescribiéndolo como una trama de creencias y deseos contingente, sin una esencia. Ahora bien, la tesis que atraviesa CIS, punto culminante, polémico y crucial en la obra de Rorty, es que esta dimensión privada, que busca la autonomía del individuo, no tiene por qué ser compatible con la dimensión pública. Más aún, afirma Del Castillo, ésta debe mantenerse al margen de los procesos de socialización para evitar tener consecuencias públicas, aunque requiera de determinadas condiciones políticas (Del Castillo, 2017: 107).

Sin embargo, como señala Ramberg, la actividad intelectual característica del ironista resulta clave también para el cambio político y cultural, para la apertura de la que hemos hablado como herramienta de progreso moral (Ramberg, 2014: 21-22). Es decir, en este sentido la ironía siempre es una actitud que busca y posibilita la apertura moral, porque considera y se compromete con vocabularios alternativos y dispone de identidades abiertas para revisar nuestros compromisos implícitos o explícitos. Ello conecta su dimensión política y existencial (Ramberg, 2014: 29).

A pesar de las numerosas críticas y dificultades pertinentes dirigidas a la distinción entre lo privado y lo público que Rorty desarrolla en CIS, esta lectura parece encontrar plausibilidad en una distinción contextual y flexible, no definitiva entre estos dos campos. Al mismo tiempo, desarrolla importantes puntos de contacto traducidos en dos tipos de ironía, distinguibles pero relacionados que permiten una articulación de la influencia contextual y cambiante entre lo privado y lo público; una que promueve una sociedad tolerante, en términos

de Del Castillo, menos *energúmena*, pero no autocomplaciente, y otra reactiva, pero no grandiosa ni narcisista (Del Castillo, 2017: 108-9).

Con ello, hemos mostrado que el concepto de ironía resulta crucial en el proyecto filosófico de este pragmatismo contemporáneo. He intentado mostrar también que la primera elaboración de Rorty, mediante la reformulación y generosa interpretación de Bernstein, solventa los excesos del primero, articulando su respuesta al escepticismo y relativismo, así como la reificación entre argumentación y redescipción, entre sistematización y edificación o entre epistemología y hermenéutica. Bernstein muestra esta actitud de auténtica apertura y generosidad constructiva a la lectura y reinterpretación del primero, que no es fácil de encontrar en la filosofía contemporánea, sin caer nunca en la condescendencia. Esto nos proporciona un escenario de la ironía como instrumento filosófico, epistémico, más plausible, con menos dificultades que a su vez permite vislumbrar la importancia de ésta a nivel teórico, pero que siempre tiene como eje central dar respuesta a la inacabada pregunta de cómo vivir nuestras vidas.

En nuestro mundo posmoderno, no resulta inconveniente la ironía como forma de estar, como decíamos, abierto a la conversación, que a la vez resulta oponerse al fanatismo, pero diferente de la frivolidad o el cinismo. Ésta puede ser el resultado de promover una secularización del sentido común; la idea de que, como dice Virasoro, los dioses pueden resultar innecesarios o cualquier autoridad metafísica que se proponga ocupar su lugar, como la objetividad, la realidad o la verdad. Este proyecto postmetafísico supone “la convicción humana de que es el hombre el que crea sentido”, y una vez perdida la idea de fundamento, la ironía adquiere un papel protagónico en el plano filosófico (Virasoro, 1997: 198).

Bibliografía

- Auxier R. E., & Hahn, L. E. (eds.) (2010). *The Philosophy of Richard Rorty*, Chicago; Open Court.
- Berlin, I. (2015). *Las raíces del romanticismo*, México, D.F; Taurus.
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- _____. (2016). *Ironic Life*, Cambridge: Polity Press.

- Del Castillo, R. (2015). *Rorty y el giro pragmático*, Madrid: Bonal letra Alcompás.
- Eemeren, F. H. van, et. al. (2014). *Handbook of Argumentation Theory*, New York: Springer.
- Givone, S. (2011). *Historia de la nada*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Kundera, M. (1994). “Los caminos en la niebla” en *Los testamentos traicionados*, Barcelona: Tusquets.
- Nehamas A. (2000). *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley: University of California Press.
- Ramberg, B. (2014). “Irony’s Commitment: Rorty’s Contingency, Irony, and Solidarity”, *The European Legacy*, vol. 19, no. 2, 144-162, <http://dx.doi.org/10.1080/10848770.2014.876197>.
- Schweewing, J. B. (2008). “Rorty on Utopia and Moral Philosophy, en Neil Gascoigne (ed.) *Richard Rorty*, Cambridge: Polity Press, pp. 218-20.
- Rorty, R. (1986). “Pragmatism, Davidson and Truth”, en Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Cambridge: Blackwell.
- _____. (1991). *Contigencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós.
- _____. (2000). “Hilary Putnam y la amenaza del relativismo” en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, pp. 63-88.
- _____. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.
- Virasoro, M. (1997). *De ironías y silencios*, Barcelona: Gedisa.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, New York: Cambridge University Press.
- Williams, M. (2003). “Rorty on Knowledge and Truth”, en Charles B. Guignon & Hiley David R. (eds.) *Richard Rorty*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 61-80.

El pragmatismo de Bernstein como instrumento para la bioética

Cuauthémoc Mayorga

*Se trata de decir que no es fácil vivir con incertidumbre y ambigüedad.
El falibilismo, para mí, no es sólo una doctrina teórica,
es sobre todo un conjunto de virtudes.
Es escuchar, hablar, aprender a entendernos los unos a los otros,
no ser inflexible ante ciertas ideas*
Richard Bernstein

El objetivo principal de este escrito es mostrar que el pragmatismo es una vía pertinente para la reflexión, el análisis y la generación de alternativas de solución a los problemas contemporáneos de la ética aplicada. En concreto nos ocuparemos de las reflexiones que se presentan en el plano de la bioética en cuanto disciplina de la ética que más atención ha recibido en este contexto. Para tal fin nos apegamos a algunas de las propuestas de Richard Bernstein en lo que se refiere a la valoración de las aportaciones del pragmatismo para la ética.

La realidad contemporánea nos ha puesto de frente a incertidumbres morales inimaginables. Una característica adicional es que la reflexión teórica pura, ante tales imprecisiones, resulta insuficiente. Ante las situaciones que los individuos enfrentan en la vida cotidiana o su práctica profesional resulta necesario atender y disipar de la mejor manera las incertidumbres. Podríamos decir que, así como en la epistemología o la lingüística se han dado referencia a giros en las formas de trabajo y la concepción de los problemas prioritarios, probablemente también

podríamos hablar de un giro ético y moral o, como dijera Adela Cortina, *aplicado* donde las concepciones tradicionales de practicar la moral y el trabajo de la ética ya no pueden seguir manteniéndose en un plano de las intuiciones o las juiciosas explicaciones sobre la moral, sino que se hace necesario pensar en prácticas concretas y sobre ellas, reflexionar y pesar en alternativas de solución (Cortina, 2008: 61).

Los desafíos contemporáneos de la ética

La ética, entendida como la reflexión filosófica que se formula sobre las creencias morales, ha contribuido a la generación de alternativas para comprender la naturaleza de la moral, analizar sus problemas y paradojas, así como ofrecer alternativas generales de acción. Podríamos distinguir entre tres formas generales del trabajo en el trabajo de la ética, por una parte, referimos a la ética descriptiva que intenta explicar la naturaleza de la conducta y la naturaleza de la moral; para este fin se ha apoyado en los conocimientos derivados de la antropología, la psicología, la biología, la sociología y hasta la teología. Algunos ejemplos de sus búsquedas son el preguntarse por las determinantes psicológicas, sociales o biológicas de la conciencia. Una segunda orientación es la crítica, probablemente la más claramente filosófica, que se ha ocupado de la reflexión de las creencias y teorías éticas; en este tenor destacan preocupaciones tales como la definición de la justicia, la posibilidad de la libertad o los criterios de justificación de los juicios morales. Finalmente destacamos la vertiente prescriptiva que se ocupa de justificar y proponer criterios convenientes de conducta. Cabe mencionar que las vertientes señaladas no siempre operan de manera independiente, sino que se han complementado y fortalecido mutuamente.

La fundamentación filosófica ha contribuido a comprender y orientar la conducta moral; sin embargo, las propuestas no siempre han sido una alternativa viable o, al menos, no siempre es clara su manifestación para la atención de problemas cotidianos tales como aceptar un trabajo, la conveniencia de unirse en matrimonio o iniciar una discusión. Las propuestas de la ética han postulado criterios generales que no siempre logran integrar la variedad de experiencias morales posibles y, al momento de enfrentar situaciones específicas, su materialización no siempre es posible. La ética, a pesar de que, desde sus primeros

tratados, ha sido concebida como la parte práctica de la filosofía, su labor ha tenido más presencia en el ámbito teórico.

En el siglo XIX, después de la muerte de Hegel, la filosofía inició una crisis motivada por el desarrollo de las ciencias y las tecnologías (Mayorga, 2013). Las motivaciones epistemológicas son atraídas en gran medida por las ciencias que no solamente mostraban racionalmente sus proposiciones, sino que, además, procuraban ofrecer pruebas empíricas que sustentaran sus aportaciones. Respecto a la ética, las grandes aspiraciones de libertad, justicia o felicidad son satisfechas parcialmente por el desarrollo tecnológico que, de manera modesta, pretende atender motivaciones humanas relativas al bienestar inmediato mediante la producción de satisfactores materiales y la creación de alternativas para las aspiraciones humanas de convivencia, salud, diversión o atención de necesidades básicas.

En resumen: al iniciarse la segunda mitad del siglo XIX, las pretensiones totalizadoras de la filosofía entran en crisis y sus motivaciones intelectuales son satisfechas en ámbitos particulares de la realidad; no se habla del conocimiento en general, sino de fragmentos de la realidad física, biológica, social o matemática. La filosofía se ve en la apremiante necesidad de redefinirse y, así como en otros tiempos miraba hacia la totalidad de la realidad, comenzó a ocuparse de temas concretos: de la diversidad de los pueblos, de la multiplicidad de métodos de conocimiento o de la singularidad humana.

El desarrollo tecnológico, caracterizado por la asimilación del conocimiento científico para la satisfacción de intenciones humanas, cuyo despertar lo podemos situar en la Revolución industrial, impulsa nuevas formas de organización social, pero, además, genera nuevas preocupaciones en el ámbito moral. Algunos ejemplos de estas transformaciones que motivan a repensar las relaciones humanas las podemos situar en el maquinismo, el desarrollo de las formas de producción capitalista, el uso desmedido de recursos naturales, así como la incertidumbre que genera la creación de nuevas necesidades y satisfactores, cuya acción benéfica muchas veces es puesta en duda.

La medicina ha sido una de las prácticas sociales que más se han transformado en función del desarrollo científico y tecnológico. Las finalidades de evitar una muerte prematura y evitar el dolor se han realizado con mayor eficiencia.

Enfermedades que antes tenían como destino una muerte segura o padecimientos insufribles han sido revertidas o hasta eliminadas (Mayorga, 2017: 146). Es en el desarrollo tecnocientífico, en el contexto de la salud, donde se han tenido que enfrentar inusitados problemas morales que han obligado a replantear el trabajo de la ética. Las innovaciones tecnológicas en general, pero en particular en el ámbito médico, desde los procesos de creación hasta su implementación producen dudas tanto en el ámbito epistemológico como moral. Desde el punto de vista epistemológico pareciera que la pretensión de verdad se subordina a la practicidad; es decir, resulta más importante atender el fin esperado que preocuparse prioritariamente por saber si los conocimientos en que se sustenta una creación o alternativa técnica son verdaderos o no. Por su parte, en el ámbito moral, la implementación de una alternativa para la recuperación de la salud requiere que la eficiencia esperada sea previamente probada en organismos vivos, sean humanos o animales; lo anterior genera desconcierto al reflexionar sobre la pertinencia de recurrir a los seres vivos (humanos o no humanos) con fines experimentales. Otro tipo de incertidumbres morales se producen al momento de implementar nuevas tecnologías cuyas consecuencias o alteración de las formas tradicionales de enfrentar las intenciones genera nuevas dudas que requieren ser atendidas. Un ejemplo significativo lo observamos en el caso del trasplante de órganos que, si bien atiende la intención de evitar la muerte prematura de un sujeto que padece de alguna insuficiencia o falla orgánica vital, las perplejidades morales se manifiestan cuando nos hacemos preguntas como las siguientes: ¿de dónde vamos a obtener los órganos?, ¿a quién se le deben otorgar los órganos?, ¿quién asumirá los costos de los tratamientos?, ¿es moralmente correcto tomar los órganos de una persona con muerte encefálica? Así como genera incertidumbre el desarrollo tecnológico mencionado, lo mismo podríamos decir respecto a los avances de la ciencia y la ingeniería genética, la variedad de técnicas de reproducción asistida, la aparición de nuevas especialidades médicas o las alternativas para enfrentar el dolor y la muerte.

En síntesis, el desarrollo tecnológico contribuye a la atención de intenciones humanas, pero para su atención se abren nuevas cuestiones morales. La moral, en cuanto objeto de la reflexión ética, no puede ser objeto exclusivo de reflexión o especulación, sino que requiere aportar alternativas viables, satisfactorias y

pertinentes de solución a fin de conciliar con la preferencia moral de evitar la muerte prematura o aliviar el dolor y el sufrimiento.

La incertidumbre moral en el contexto de la bioética

Podemos enmarcar la incertidumbre moral en la pregunta clásica: ¿qué debo hacer? Ante la pretensión de hacer lo mejor o lo más conveniente, pero frente a un conjunto de alternativas, los seres humanos enfrentamos cuestiones de este tipo que se presentan más acuciantes cuando la situación es novedosa. Volviendo a nuestro ejemplo del trasplante, un potencial donante de órganos se pregunta ante el deseo de seguir viviendo de un ser querido con insuficiencia renal: ¿le debo o no donar un riñón?

La solución no puede ser única o definitiva. El potencial donante puede amar mucho o poco al posible receptor; puede tener miedo de donar, desconoce la seguridad de las técnicas, puede también desconocer el beneficio real que se seguirá de su manifestación de altruismo, asimismo puede desconocer los riesgos que se seguirán a su acto de buena voluntad. La incertidumbre del posible donante se enmarca en la pregunta de la ética general en un ámbito particular: ¿donar o no donar?

Esta cuestión tiene nuevos matices en función del desarrollo tecnológico; la incertidumbre de “donar o no donar” aparece en el ámbito hospitalario en función de que es posible hacer trasplantes a partir de un donador vivo y que el desarrollo tecno-científico, en su proceso de desarrollo, puede minimizar los riesgos para el potencial donante; lo cual no es razón suficiente para eliminar el conjunto de cuestionamientos éticos.

Lo peculiar de la incertidumbre moral en el contexto de la bioética es que la posible respuesta que se ofrezca a la cuestión moral no puede reducirse al ámbito teórico; requiere respuestas que permitan seguir el mejor rumbo de acción. Evadir las respuestas, así como el escepticismo o el relativismo moral, no son alternativas pertinentes, ya que de la decisión que se siga sobrellevar a cabo el trasplante depende la vida del potencial receptor. Dejar morir o ayudar a morir, ser altruistas o realizar esfuerzos extraordinarios para preservar una vida, son cuestiones éticas comunes en la práctica médica contemporánea.

La dicotomía hecho-valor

Podemos abordar la incertidumbre moral contemporánea a partir de dos polos: uno epistemológico y el otro cultural. Con el polo epistemológico nos referimos a la generación de nuevos saberes o retos cognitivos que surgen en función del desarrollo científico y tecnológico, y con el polo cultural nos referimos a la diversidad de valores que entran en conflicto ante una realidad novedosa, producto del desarrollo tecnológico donde ser indiferentes no es la mejor alternativa; por lo cual, debemos afrontarla, ya que hasta la suspensión del juicio desencadena consecuencias con frecuencia indeseables. Los polos señalados son complementarios, pues un nuevo fenómeno material o cognitivo se enfrenta a valores, pero, asimismo, los valores determinan lo que es pertinente impulsar en el ámbito científico y tecnológico.

La tradición del racionalismo moderno tiende a establecer una rígida distinción entre hechos y valores; sin embargo, como hemos visto, al referirnos a los problemas de la incertidumbre moral contemporánea, o a la necesidad de resolver problemas que requieren una solución finada en acciones, su separación se diluye.

Como ejemplo del contraste entre las pretensiones modernas y contemporáneas podemos considerar la concepción del conocimiento fenoménico de Kant, quien establece la distinción entre fenómenos y noumenos (Kant, 2010: 251-252. B 310). Postula que el conocimiento del mundo implica una participación del sujeto con la incorporación de categorías *a priori*, lo cual supone que las representaciones del sujeto cognoscente establecen una mediación de la realidad cognoscible. No obstante el reconocimiento de la participación del sujeto en los procesos de conocimiento, para las pretensiones de objetividad, persiste la intención de negar o desestimar la presencia de valores, los cuales, si fuesen considerados, actuarían a favor de un más claro acercamiento a los factores que intervienen en la posibilidad del conocimiento; de hecho, tanto en sus propuestas éticas como las propias de su teoría del conocimiento prevalece la intención de eliminar aspectos de orden subjetivo o axiológico, ya que la motivación central de la propuesta kantiana tiene que ver con pretensiones de objetividad y reconocimiento de principios fundamentales e inamovibles, donde los valores se considerarían como obstáculos de tal fin. La desconexión entre valores y hechos, en

la pretensión moderna de objetividad científica, pareciera estar justificada por las pretensiones de certeza absoluta. Análogamente, en el ámbito de las pretensiones de fundamentación de la moral, no sólo hay una manifiesta desatención de las intenciones axiológicas, sino también de los hechos los cuales, especialmente en ámbitos de la ética aplicada, aportan datos relevantes e imprescindibles para la deliberación moral.

En oposición a las pretensiones modernas de certeza, objetividad y desestimación de los valores, Bernstein afirma que no existe una rígida separación entre hechos y valores y habla de “la supuesta separación categórica entre el es y el debe” (Bernstein, 2013: 171), y afirma:

De acuerdo con Putnam –y yo estoy totalmente de acuerdo con él– la dicotomía hecho-valor ha tenido una influencia dominante y perniciosa sobre las ciencias sociales, así como como nuestro entendimiento cotidiano de los juicios éticos y político (Bernstein, 2013: 171).

Putnam refiere que la tradición de distinguir hechos y valores es inexacta, ya que las pretensiones científicas no se encuentran al margen de valores, o al menos del valor de verdad (Putnam, 2006: 132). Lo anterior implica que la ciencia se consolida o impulsa a partir de criterios éticos, lo cual no implica que la ética sea científica o tenga pretensiones de serlo (Putnam, 2006: 138-139). Sin embargo, en las intenciones de justificación o decidir ante la incertidumbre moral en situaciones cotidianas, como las señaladas en la bioética o la ética práctica, sí se recurre a hechos.

En las tecnologías nos enfrentamos con hechos (investigaciones, artefactos, prácticas) que son motivados por criterios valorativos. Y, para el caso de las deliberaciones para dirimir conflictos morales que buscamos en bioética, resulta necesario comprender los hechos que envuelven la problemática en cuestión.

De acuerdo con Diego Gracia, en un proyecto médico (aliviar el dolor de un paciente o evitar su muerte prematura), no es posible desligar hechos de valores; ambos están presentes en el momento de decidir y podríamos tomar mejores decisiones si deliberamos cuidadosamente sobre ellos y consideramos su presencia en la toma de decisiones: “[e]n todo proyecto hay hechos y

valores. Y sobre ambos es preciso deliberar, en un intento por reducir la incertidumbre a límites razonables y hacer que nuestras decisiones sean responsables o prudentes” (Gracia, 2016: 12).

En resumen, para la deliberación sobre dilemas morales en la ética contemporánea la dicotomía hecho-valor, poco o en nada contribuye para afrontarlos, ya que es sobre los hechos sobre los que tomamos decisiones de naturaleza moral con la participación de nuestras preferencias.

La pluralidad

Cuando la incertidumbre moral surge motivada por un desarrollo tecnológico, se manifiesta de manera nítida la pluralidad de valores. En los extremos se sitúan quienes rechazan la innovación tecnológica y los que la magnifican, habiendo una gama de posiciones intermedias. En bioética se destacan algunos casos paradigmáticos, tales como la experimentación con seres humanos, la experimentación con animales, la obstinación terapéutica, las técnicas de reproducción asistida, el diagnóstico genético o la manipulación genética, entre otras.

Bernstein reconoce en la experiencia cotidiana una de las fuentes de las perplejidades filosóficas y, siguiendo a Hans Jonas, afirma que “(...) la era tecnológica ha transformado tanto las condiciones y las consecuencias de las acciones humanas que muchas de esas acciones que antes se consideraban éticamente neutrales ahora presentan consecuencias potencialmente malignas” (Bernstein, 2004: 333). La tecnología, al formar parte de la experiencia cotidiana de nuestro tiempo, nos coloca frente a hechos que requieren ser atendidos considerando la pluralidad de perspectivas. En este tenor, el reto en cuestión es ¿cómo afrontar la incertidumbre moral que suscita el desarrollo tecnológico ante la pluralidad de posiciones morales? A continuación, siguiendo algunas de las tesis de Bernstein, proponemos que podría ser posible el encuentro con algunas alternativas que nos permitan atender la cuestión enunciada:

- a) *Commensurable e incommensurable*. De acuerdo con Bernstein, “commensurabilidad”, “otredad”, “alteridad”, “singularidad”, “diferencia”, “pluralidad” son significantes que reverberan a lo largo de gran parte de la filosofía del siglo xx. Frente a esta clara manifestación de las diferencias que parecen

hacer imposible el entendimiento, nuestro autor sugiere que la diversidad de lenguajes o creencias no es un impedimento para establecer una valoración racional de las creencias. Ante la diversidad de creencias existe siempre la posibilidad de la traducibilidad, además de disposición hermenéutica a fin de acceder a una comprensión de la otredad. “La búsqueda de cosas en común y de diferencias entre tradiciones incompatibles siempre es una tarea y una obligación” (Bernstein, 1991: 14).

- b) *Falibilismo*. Según Bernstein el falibilismo representa lo mejor de la cultura pragmatista norteamericana (Bernstein, 2013: 33). Dicha noción podemos entenderla como la disposición a reconocer que se puede estar en el error cuando se sostiene una creencia. En este sentido, ante el pluralismo moral, las posiciones absolutistas carecen de sentido. En una revisión a Peirce, destaca algunas cualidades básicas del falibilismo: a) (...) toda pretensión de conocimiento –y, más generalmente, cada pretensión de validación– está abierta al desafío, a la revisión, a la corrección e incluso al rechazo; b) no ha de ser confundido con el escepticismo epistemológico y c) está implicado en una concepción de investigación considerada como «una empresa auto-correctora» (Bernstein, 2013: 40). Si bien el falibilismo no es suficiente para resolver el conflicto de la pluralidad, al menos proporciona una actitud de apertura al reconocimiento de diferentes posiciones morales y, al rechazar el relativismo y el escepticismo, garantiza el espíritu de búsqueda para destrabar conflictos.
- c) *Rechazo del relativismo*. “Desde mediados del siglo veinte un fantasma ha acechado la filosofía. Es el fantasma del relativismo, y es una reflexión de lo que una vez llamé «la Angustia Cartesiana»” (Bernstein, 2013: 58). Nuestro autor explica la angustia cartesiana como la desesperación de encontrar un conocimiento confiable ante la incertidumbre epistemológica y moral, lo cual es descrito tanto en *Las meditaciones* como en *El discurso del método*. Tanto el falibilismo, como el pluralismo que intentamos afrontar parecen conducir irremediabilmente a un relativismo, que nos conduciría sin remedio a la «angustia cartesiana».

El pluralismo pragmático, según Bernstein, no implica el relativismo sino más bien un intento de superación. El reconocimiento de la presencia de

diversos puntos de vista, no implica que todos sean igualmente válidos; antes bien, implica una invitación a su análisis y comprensión a fin de encontrar vías pertinentes de acción. En tal sentido, el pragmatismo es una alternativa para afrontar la diversidad de puntos de vista. La propuesta, frente al relativismo que inmoviliza en las decisiones, encontraría una alternativa de superación mediante las praxis justificatorias.

- d) *Praxis justificatorias*. Ante la pluralidad, sobre la que resulta imprescindible decidir, Bernstein propone apelar a las prácticas socialmente justificatorias como recurso lingüístico y argumentativo para orientar las decisiones y superar el relativismo. Si bien la meta no es necesariamente un objetivismo, sí podemos suponer que la alternativa preferible es aquella mejor fundamentada, en este sentido, cualquier posición, en el contexto del pluralismo debe ir acompañada de una justificación cuya valoración de las posibles alternativas ofrece elementos para una *praxis* justificada. Dicha actividad se realiza en los marcos del discurso argumentado, lo cual implica necesariamente referencias al habla y la superación del carácter idealizado de la razón en tanto que, como hemos dicho, la justificación no se orienta necesariamente hacia la pretensión de objetividad o al racionalismo, sino hacia alternativas que logren soportar mejor las acciones que se enfrentan en la incertidumbre moral.

Herramientas del pensamiento de Bernstein para afrontar los desafíos de la bioética

Si bien la bioética no ha sido el motivo principal de las reflexiones de Bernstein, algunas de sus ideas y análisis pueden ser retomadas como un recurso pertinente que permita atender algunas de las dificultades que a menudo enfrentan quienes tratan asuntos de bioética, tanto para sustentar las reflexiones teóricas como para afrontar problemas específicos como los que hemos mostrado en las anteriores páginas. Siguiendo a Ángel Faerna:

(...) el análisis no es para los pragmatistas un fin, sino tan sólo un medio encaminado a una meta ulterior que el filósofo no debe rehuir, por ser parte esencial de su condición de tal: incidir con la claridad de su pensamiento (...) en la expe-

riencia real y concreta de los individuos para ampliar su horizonte de acción personal y colectiva (Faerna, 1996: 12-13).

Este punto de partida común del pragmatismo, de apelar al análisis para afrontar experiencias reales y concretas de los individuos y la colectividad, refleja un reto central en la bioética: *encontrar alternativas sustentadas en el análisis para atender dificultades sentidas por los individuos o las comunidades en situaciones en las que enfrentan una dificultad de orden moral al decidir sobre una acción hospitalaria, una investigación biomédica, o en la interacción con el medio ambiente*. Así, por ejemplo, en la práctica médica el profesional de la salud nunca encuentra dos situaciones idénticas; por lo anterior, si bien pueden recurrir a alternativas similares probadas con éxito, nunca tendrá la certeza de que en una situación análoga obtendrá los mismos resultados esperados. Lo peculiar, entonces, es que los pacientes, los investigadores, los médicos, las enfermeras o los legisladores, entre otros, enfrentan problemas morales que tradicionalmente han sido tratados por la filosofía moral, pero el tratamiento se ha caracterizado por ser abstracto y con pretensiones de universalidad, lo cual presenta un obstáculo para resolver situaciones específicas o, simplemente, no siempre ofrece alternativas pertinentes.

En este sentido, el pragmatismo, como toda alternativa filosófica que intenta resolver los cabos sueltos que pueden dejar las posiciones filosóficas precedentes, afronta una tarea mayor: *generar alternativas de solución a problemas que enfrentan los individuos en su vida diaria y que no se queden sólo en una elegante propuesta teórica*.

En los orígenes de la bioética, al igual que en la filosofía de la tecnología, quienes plantearon la necesidad de dichas disciplinas no fueron necesariamente los filósofos sino los médicos o los ingenieros; con lo anterior podemos dar cuenta que los no filósofos intuían problemas que requerían del apoyo de la filosofía. En este sentido Bernstein reivindica la intuición como un punto de partida que permite avanzar en búsquedas más sustentadas al considerar que la intuición se encuentra al inicio de toda investigación (Bernstein, 2013: 117). Así, con el reconocimiento de la intuición como punto de partida se abren las posibilidades de reconocer posiciones o puntos de vista o identificación de problemas no sólo

a partir del sustento filosóficos, sino de los sujetos que afrontan prácticas detonadoras de la necesidad del análisis.

Dichas necesidades de análisis (centrando nuestra atención en el ámbito de la bioética) pueden ser especialmente problemas de tipo moral, que se expresan a través de intuiciones sobre lo bueno o lo malo, lo correcto o lo incorrecto; en tal caso, dirá Bernstein, no son nociones que tengan una referente con una concepción intelectualista o realista de la verdad, sino que se orientan a la mejor resolución de un problema atendiendo buenas razones (Bernstein, 2013: 118 y 122). Con lo anterior, se avanza en la superación del “relativismo malo” (Bernstein, 2013: 120), ya que el análisis racional bajo los criterios expuestos, si bien no tendría como meta última la verdad, sí podría aportar criterios o puntos de partida y análisis sustentados para el abordaje de cuestiones prácticas como las que son propias de los problemas de la bioética o de la ingeniería.

Con el reconocimiento de la posibilidad de aportar buenas razones para buscar la solución de una problemática intuida o sentida, cabe la posibilidad de la apertura a la diversidad de posiciones, razones o puntos de vista, que no sólo son las del experto en ética, ya que, como decíamos con anterioridad, el reconocimiento de la necesidad de análisis puede surgir en sujetos diversos que afrontan la práctica; con lo anterior, entonces, se hace patente el *reconocimiento de la comunidad*, entendida como la posibilidad de puntos de vista distintos, en la búsqueda de acuerdos (Bernstein, 1983: 186). Lo anterior cobra una importancia especial porque en bioética conviene la participación de diferentes puntos de vista; es decir, en tanto que una problemática es percibida y analizada desde diferentes disciplinas o concepciones morales, se tiene, al mismo tiempo, mayores elementos de una solución más acertada y, por otra parte, los sujetos involucrados, adquieren responsabilidad sobre las decisiones tomadas.

En resumen, siguiendo a Bernstein, podríamos inferir que los problemas que se identifican en la bioética tienen su punto de partida en intuiciones surgidas de la práctica, que puede ser médica, de investigación o de interacción con el medio ambiente; en este sentido, cualquier interlocutor puede ser partícipe en el planteamiento o el análisis del problema, puede ser un interlocutor pertinente, lo cual mueve al reconocimiento de la pluralidad, y, finalmente, el reconocimiento de voces diversas no implica estancarse en el relativismo malo ya que las

buenas razones, provenientes de diferentes ámbitos, contribuyen a la búsqueda de soluciones, en donde la diversidad de los participantes son actores morales que adquieren responsabilidades por las decisiones tomadas. Este último factor me parece imprescindible, porque ofrece un sustento humanista al pragmatismo de Bernstein al responsabilizar al individuo de sus actos y no respaldar las decisiones humanas en la naturaleza, los dioses, o entidades abstractas, tales como el razonamiento o la teoría pura. Si bien hay razonamiento, éste es producto de la propia actividad reflexiva de los sujetos involucrados.

El pragmatismo en la atención de conflictos en bioética

Tratar con hechos, la búsqueda de posiciones justificadas y reconocer la pluralidad de posiciones son factores a conciliar en la ética contemporánea y de manera particular en la bioética, que, de acuerdo con Graciano González, “la historia de la bioética marca el inicio de las distintas versiones de las éticas aplicadas; o si se quiere, de la ética aplicada sin más” (González, 2016: 29).

Uno de los ámbitos que enfrentan de manera continua las incertidumbres de la bioética son los comités de ética hospitalaria y de investigación. El filósofo belga Gilbert Hottois afirma que: “[e]sta interacción fuerte entre lo práctico y lo teórico invita a volver hacia el pragmatismo como aquella posición que ofrece la solución filosóficamente más apropiada para la bioética” (Hottois, 2007: 215). En la revisión de distintos problemas revisados en el comité consultivo de bioética de Bélgica y el Grupo Europeo de Ética de las Ciencias y las Nuevas Tecnologías, ha reconocido que hay casos de bajo, de mediano y de alto disenso, lo cual nos coloca ante realidades en que prevalece el pluralismo moral. Por otra parte, surge la necesidad de encontrar una salida satisfactoria a los conflictos, la cual implica posiciones justificadas y la necesidad de actitudes de apertura ante la diversidad por parte de los participantes además de tener la disposición de ceder a sus puntos de vista a fin de que prevalezca la posición o la alternativa propuesta que logre un mayor consenso o justificación. Y es en este contexto que Hottois sugiere apelar al pragmatismo como vía de atención de los conflictos éticos que se enfrentan en los comités de ética. (Hottois, 2007: 2012-216). En su propuesta destaca los siguientes aspectos:

1. Se procuran acuerdos que permitan la acción y regulación. El resultado del análisis no queda sólo en el ámbito teórico, sino que da elementos para una *praxis* justificada.
2. Se protege la libertad de creer, pensar y criticar. En este sentido se reconoce el pluralismo y se toma distancia de las posiciones absolutistas.
3. Se concentra más en las consecuencias prácticas que en las visiones teóricas del mundo.
4. El acuerdo pragmático preserva la posibilidad de evolucionar. En este sentido el criterio del falibilismo permite reconocer como provisionales los acuerdos en tanto que surja una alternativa de *praxis* justificada mejor fundamentada.
5. No considera que el bien, la verdad y la razón estén de un lado y la locura, la falsedad y el mal de otro. Se implica una posición fuerte del falibilismo frente al absolutismo moral.
6. Reconoce la multiplicidad de puntos de vista.
7. Preconiza una actitud de tolerancia informada.

Conclusión

La respuesta a la amenaza de este fracaso práctico –que a veces puede ser trágico– debe ser ética, esto es: asumir la responsabilidad de escuchar con atención, usar nuestra imaginación lingüística, emocional y cognitiva para captar lo que es expresado y dicho en tradiciones extrañas (Bernstein, 1991: 13-14).

Entre los desafíos de la ética destaca especialmente el de buscar alternativas de solución ante los problemas morales cotidianos. Como hemos visto en la bioética se conjugan un conjunto de retos propios de la pluralidad y el avance tecno-científico del mundo contemporáneo que, además de exigir soluciones que permitan el desarrollo de las sociedades de manera armónica, requiere que las alternativas sean justificadas de manera racional y razonable. Es por lo anterior que podemos entender a la bioética como una actividad que busca soluciones a problemas biotecnológicos, mediante una propuesta filosófica consistente, y en el pragmatismo podemos encontrar algunas alternativas para enfrentar los desafíos señalados.

Tal vez podemos entender esta propuesta, a través del pragmatismo, como una alternativa filosófica integral que considera tanto los aspectos distintivamente epistemológicos del desarrollo científico, no rehúye a la racionalidad, afronta los problemas de la pluralidad e inconmensurabilidad del mundo contemporáneo y, además, propone una especie de *ethos* del analista, ligado a las actitudes más claramente filosóficas vinculadas con la tolerancia, la reflexión, el reconocimiento de la ignorancia, además de una disposición clara por superar el escepticismo y el relativismo moral.

Bibliografía

- Bernstein, R. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- _____. (1991). “Una revisión de las conexiones entre la inconmensurabilidad y la otredad”. *Isegoria*/3, pp. 5-25.
- _____. (2004). *El mal radical*. Buenos Aires: Fineo.
- _____. (2013). *El giro pragmático*. México: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Cortina, A. (2008). *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos: Madrid.
- Descartes, R. (2011). *El discurso del método*. Madrid: Gredos.
- Faerna, Á. M. (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento* (1ª ed., vol. 1). Madrid: Siglo Veintiuno.
- González, G. (2016). *Bioética un nuevo paradigma*. Madrid: Tecnos.
- Gracia, D. (2016). “Problemas con la deliberación”, en *Revista Folia Humaníst* 2016; 3:1-16. Doi: <http://https://doi.org/10.30860/0013>
- Graupera, J. (2015). [Entrevista a Richard Bernstein]. *Revista Jot Down*. <https://www.jotdown.es/2019/04/richard-j-bernstein-debes-aprender-a-vivir-con-incertidumbre-y-no-es-facil/> . Recuperado 18-04-2019.
- Hottois, G. (2007). *Consensos y disensos en bioética: Dos ejemplos ilustrativos: belga y europeo*. En J. González Valenzuela (ed.), *Dilemas de Bioética* (1ª ed., vol. 1, pp. 183-216). UNAM.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.

- Mayorga A. C. (2013). *Nuevos desafíos para la filosofía. Tecnología, bioética y trasplante de órganos. Piezas, Revista semestral*, Nueva Época, volumen II, núm. 16, mayo 2013. Guadalajara.
- _____. (2017). “El razonamiento tecno-lógico en ciencias de la salud”. En Mayorga, Nava y Ramírez, *Argumentación y tipos de racionalidad*. Universidad de Guadalajara. Guadalajara.
- Putnam, H. (2006). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.

John Dewey: Exemplar of the Democratic Public Intellectual

Richard J. Bernstein

It is difficult to resist the conclusion that we are now living in dark times –and this is true not just in the United States but throughout the world. This is the way that Hannah Arendt describes dark times.

If it is the function of the public realm to throw light on the affairs of men by providing a space of appearances in which they can show in deed and word, for better and worse, who they are and what they can do, then darkness has come when this light is extinguished by “credibility gaps” and “invisible government”, by speech that does not disclose what is but sweeps it under the carpet, by exhortations, moral and otherwise, that, under the pretext of upholding old truths, degrade all truth to meaningless triviality (Arendt, 1968: viii).

Arendt also went on to say: “That even in the darkest of times we have the right to expect some illumination, and that such illumination may well come less from theories and concepts than from the uncertain, flickering, and often weak light that some men and women, in their lives and their works, will kindle under almost all circumstances and shed over the time span that was given to them on earth...” (Arendt, 1968: ix). The thesis that I want to develop in this paper is that John Dewey was one of those rare individuals whose works and life provide some illumination in these dark times. He was an exemplar of the democratic public intellectual. An exemplar is not someone that we try to imitate in a mechanical fashion but rather someone whose vision can inspire and

guide us in understanding, criticizing, and encountering new problems that we confront today.

I can approach this issue of the exemplary person from a perspective that is closer to the American pragmatic tradition. A theme that runs through William James's *A Pluralistic Universe* is the character of a person's vision, and in particular, philosophic vision. He tells us that "a man's vision is the great fact about him" and that "[i]f we take the whole history of philosophy, the systems reduce themselves to a few main types which, under all the technical verbiage in which the ingenious intellect of man envelopes them, are just so many visions, modes of feeling the whole push, and seeing the whole drift of life, forced on one by one's total character and experience, and on the whole *preferred*—there is no other truthful word— as one's best working attitude" (James, 1977: 14-15). In his chapter on Gustav Fechner, James proclaims: "Where there is no vision the people perish. Few professorial philosophers have any vision. Fechner had vision, and that is why we can read him over and over again, and each time bring away a fresh sense of reality" (James, 1977: 77). In this Jamesian sense, John Dewey was a man of vision. And at the center of his vision was his understanding of the promise of, but also the threats to, democracy. Today the threats are much more prominent and frightening than the promise of the Deweyan democracy.

Throughout his long career Dewey returned over and over again to the meaning, threats, and promise of democracy. Although there are shifts of emphasis from the time of his early article, "The Ethics of Democracy" (written when he was 29) until his late essay, "Creative Democracy—the Task before Us" (written when he was 80), there is also a great deal of continuity. "The Ethics of Democracy," a review of Sir Henry Maine's sharp critique of democracy, provided Dewey with the opportunity to sketch his "ideal of democracy." Maine's disdain for democracy is indicated in sentences that Dewey quotes from Maine's *Popular Government*. "[Democracy's] legislation is a wild burst of destructive wantonness; an arbitrary overthrow of all existing institutions, followed by a longer period in which its principles put an end to all social and political activity". "There can be no delusion greater than that democracy is a progressive form of government". "The establishment of the masses in power is

of the blackest omen for all legislation founded on scientific opinion” (Dewey, *EW* 1: 228). Dewey tells us that Maine’s conception of democracy consists of three main points: (1) “democracy is only a form of government”; (2) “Government is simply that which has to do with the relation of subject to sovereign, of political superior to inferior”; (3) democracy is that form of government in which the sovereign is the multitude of individuals. Dewey vigorously critiques all three points and declares that Maine’s conception of democracy amounts to little more than the idea of government by “numerical aggregation”. Dewey categorically rejects the notion of the pre-social individual that lies at the heart of Maine’s understanding of democracy. At this early stage of Dewey’s intellectual development, he was deeply influenced by the neo-Hegelianism of his mentor George Morris. “The fact is, however, that the theory of the ‘social organism’, that theory that men are not isolated non-social atoms, but are men only when in intrinsic relations to men, has wholly superseded the theory of men as an aggregate, as a heap of grains of sand needing some factitious mortar to put then in a semblance of order” (Dewey, *EW* 1: 231). If we think of human beings as “pre-social units” as a “mere multitude,” then “the picture which is drawn of democracy is, in effect, simply an account of Anarchy. To define democracy simply as the rule of the many, as sovereignty chopped up into mince meat, is to define it as abrogation of society, as society dissolved, annihilated” (Dewey, *EW* 1: 231). Dewey is appropriating the Hegelian theme that there is something radically wrong about the idea of society consisting of isolated individuals. There is no such thing as a pre-social individual. The type of individuals that we are—or rather *become*—is intrinsically related to the character of the societies and communities in which we live. The essential sociality of human beings has both a descriptive and *normative* significance. Throughout his life, Dewey argued that any theory of human beings that fails to recognize that human beings are not isolated non-social atoms is defective, a misleading abstraction. When the normative significance of the distinctive sociality of human beings is fully developed, it leads to the idea of democracy as an ethical form of life. In *The Public and its Problems*, Dewey affirms that “[r]egarded as an idea, democracy is not an alternative to other principles of associated life. It is the idea of community life itself. It is an ideal in the only intelligible sense of an ideal: namely,

the tendency and movement of something which exists carried to its final limit, viewed as completed, perfected” (Dewey, *LW* 2: 328).

Dewey is quite emphatic that democracy is not simply a “form of government” where the majority rules. In this respect we can see how Dewey departs from many political thinkers who conceive of democracy as primarily or exclusively a form of government. Dewey says: “But the heart of the matter is found not in voting nor in counting the votes to see where the majority lies. It is in the process by which the majority is formed” (Dewey, *EW* 1: 234). Dewey clearly rejects the sharp distinction between the sovereign and the subject, the rulers and the ruled. In Dewey’s conception of democracy every individual is a sovereign citizen. Consequently it is a serious mistake to suggest, as Maine does (like many political theorists), that democracy like other forms of government, consists of two classes, “one of governors and one of governed”. “Government does not mean one class or side of society set over against the other. The government is not made up of those who hold office, or who sit in the legislature. It consists of every member of political society” (Dewey, *EW* 1: 238). This is the true meaning of the idea that government derives its power from the consent of the people. The main positive point that Dewey emphasizes in this early paper is that democracy is primarily an ethical way of life.

To say that democracy is *only* a form of government is like saying that a home is a more or less geometrical arrangement of bricks and mortar; that a church is a building with pews, pulpit and spire. It is true; they certainly are so much. But it is false; they are so infinitely more. Democracy, like any other polity, has been finely termed the memory of an historic past, the consciousness of a living present, the ideal of a coming future. Democracy, in a word, is social that is to say an ethical conception, and upon its ethical significance is based its significance as governmental. Democracy is a form of government only because it is a form of moral and spiritual association (Dewey, *EW* 1: 240).

When Dewey speaks of democracy as ethical—at this early stage of his career—he is drawing upon the rich Hegelian sense of *Sittlichkeit* and the Greek understanding of *ethos* as the customs, norms, attitudes, sentiments, and aspirations

that characterize the life of a people. Later in his career Dewey drew upon the republican tradition of the Founding Fathers to reinforce this democratic ideal in which citizens actively participate in their self-government. Throughout his life, Dewey argued that without a vital concrete democratic *ethos* or culture, political democracy becomes hollow and meaningless. We will see that this emphasis on a democratic *ethos* or culture is closely related to Dewey's understanding of human nature, experience, habit, education, and experimentation. Democracy as ethical is primarily a way of life –a way of life that has been carried out in our everyday practices. Robert B. Westbrook eloquently summarizes Dewey's democratic faith when he speaks of Dewey's "belief that democracy as an ethical ideal calls upon men and women to build communities in which the necessary opportunities and resources are available for every individual to realize fully his or her particular capacities and powers through participation in political, social, and cultural life" (Westbrook 1991: xv). Dewey never wavered in his democratic faith. In "Creative Democracy –The Task Before Us" he wrote:

Democracy is a way of life controlled by a working faith in the possibilities of human nature. Belief in the Common Man is a familiar article in the democratic creed. That belief is without basis and significance save as it means faith in the potentialities of human nature as that nature is exhibited in every human being irrespective of race, color, sex, birth and family, of material or cultural wealth. This faith may be enacted in statutes, but it is only on paper unless it is put in force in the attitudes which human beings display to one another in all the incidents and relations of daily life (Dewey, *LW* 14: 226).

I suggested earlier that "The Ethics of Democracy" not only introduces some of the central themes of Dewey's vision of democracy, but also exposes some serious problems that he was yet to confront. One of the most serious problems concerns the role of conflict within a democratic polity. The excessive reliance on the concept of "social organism" obscures this problem because it emphasizes the harmony of the individual and the social organism. Not only is this notion of the social organism problematic: it has consequences that are

potentially anti-democratic. It fails to do justice to a feature of democracy that Dewey came to realize is at the heart of democracy: conflict and struggle.

When Dewey moved to Chicago in 1894, he arrived during the bitter conflict of the famous Pullman strike. Dewey followed the strike closely; his sympathies were clearly with the striking workers. Dewey came to appreciate the important role that conflict plays in a healthy democratic society. Conflicts are essential for the achievement of social reform and reconstruction. No longer does Dewey speak about democracy as an organic unity of the individual and society. New conflicts will always break out. The key point is how one responds to conflicts. And this requires imagination, intelligence and a commitment to solve concrete problems. Dewey would certainly have endorsed the following description of democratic politics.

Democratic politics is an encounter among people with differing interests, perspectives, and opinions –an encounter in which they reconsider and mutually revise opinions and interests, both individual and common. It happens always in a context of conflict, imperfect knowledge, and uncertainty, but where community action is necessary. The resolutions achieved are always more or less temporary, subject to reconsideration, and rarely unanimous. What matters is not unanimity but discourse. The substantive common interest is only discovered or created in democratic political struggle, and it remains contested as much as shared. Far from being inimical to democracy, conflict –handled in democratic ways, with openness and persuasion– is what makes democracy work, what makes for the mutual revision of opinions and interests (Pitkin and Shumer, 1982: 47-48).

This idea of responding to conflict with discourse, with openness and persuasion also shows how fragile democracy is. For unless there is a willingness to really listen to what others are saying, to engage in serious dialogue, and to rely on persuasion rather than manipulation or violence, then democracy becomes hollow and meaningless. Dewey seeks to elaborate a *via media* between two extremes. Many political theorists stress the agonistic aspect of democratic politics –the way in which democracy requires and thrives on conflict. And there

are those who emphasize the deliberative features of democracy— the need for discourse, discussion and persuasion. Both are essential for a healthy democratic polity. Champions of agonistic politics are suspicious of talk of “community,” “harmony,” “consensus,” “deliberation” and the “common good”. They think that these “soothing” expressions harbor oppressive power and suppress the voices of those who are disenfranchised. But too frequently these defenders of agonistic politics do not face up to the dangers of agonism when it is carried to its extreme. Agonism—as Hegel reminds us— can lead to a life-and-death struggle in which one seeks to annihilate one’s opponent. The primary issue for Dewey, as I have indicated, is how one responds to conflicts. This is why Dewey emphasizes “the role of consultation, of conference, of persuasion, of discussion in the formation of public opinion” (Dewey, *LW* 14: 227). This is a practical issue that any vital democracy confronts. One must do more than protect the rights of minorities and dissenters; one must work toward developing a culture in which plurality and difference of opinion are fostered. Without creative conflict there is a danger of complacency and stagnation. Democracy degenerates into a sheer contest of wills and a naked power struggle if there is not a serious attempt to engage in deliberation and public debate—if there is not a serious attempt to establish some mutual trust. Something like this is happening today in the United States, and that is why Dewey is so relevant for a critique of the failures of those who in the name of democracy actually betray it.

Among the recent debates about democratic political theory is the debate between communitarians and liberals. Communitarians typically defend the centrality of communities in which we find our cultural and political identity. Michael J. Sandel, who was one of the first to advance a communitarian critique of the liberalism of John Rawls, distinguishes between instrumental, sentimental, and a strong constitutive sense of community. “On this strong view, to say that the members of a society are bound by a sense of community is not simply to say that a great many of them profess communitarian sentiments and pursue communitarian aims, but rather that they conceive their identity—the subject and not just the object of their feelings and aspirations— as defined to some extent by the community of which they are apart” (Sandel, 1982: 147). Liberals are wary of this strong sense of community because they fear that it all too easily leads to an

infringement of individual rights and liberties. Where does Dewey stand in this opposition between communitarians and liberals? There are certainly passages in Dewey that appear to place him in both camps. But I believe that Dewey would view this as a false opposition. Like communitarians, Dewey stresses that democracy requires public spaces and communities in which citizens participate as equals and engage in collective deliberation. In *The Public and Its Problems*, he declared: “Unless local communal life can be restored, the public cannot adequately resolve its most urgent problem, to find and identify itself” (Dewey, *LW* 2: 370). But Dewey never thought of democratic communal life as incompatible with liberalism. Liberalism is not itself a fixed or static doctrine. It is a dynamic changing tradition that has served different purposes at different times in its history. In the eighteenth century liberalism placed primary emphasis on individual liberty and religious confessional freedom. This liberalism was effective in sweeping away innumerable abuses. Liberal ideas include “strenuous demand for liberty of mind: freedom of thought and its expression in speech, writing, print and assemblage” (Dewey, *LW* 11: 290). Dewey endorses all these ideas that have been central to the liberal tradition. But in the nineteenth century liberalism was extended to economic liberty. And it ossified; it degenerated into “pseudo-liberalism”. It turned into a rationalization for unbridled laissez-faire capitalism. Furthermore, this “pseudo-liberalism” conceived of the “individual as something given, complete in itself, and of liberty as a ready-made possession of the individual, only needing the removal of external restrictions in order to manifest itself” (Dewey, *LW* 11: 290). This is an ideological doctrine that Dewey opposed ever since his early critique of Maine. Dewey called for a “renascent liberalism” in which the best of the liberal tradition would become a concrete reality. In 1935, in the middle of the Depression in the United States, Dewey proposed a new development of liberalism that would be truly radical.

In short, liberalism must now become radical, meaning by “radical” perception of the necessity of thorough-going changes in the set-up of institutions and corresponding activity to bring the changes to pass. For the gulf between what the actual situation makes possible and the actual state itself is so great that it cannot be bridged by piecemeal policies undertaken *ad hoc*. The process of pro-

ducing the changes will be, in any case, a gradual one. But “reforms” that deal now with this abuse and now with that without having a social goal based upon an inclusive plan, differ entirely from effort at re-forming, in its literal sense, the institutional scheme of things. The liberals of more than a century ago were denounced in their time as subversive radicals, and only when the new economic order was established did they become apologists for the *status quo*, or else content with social patchwork. If radicalism be defined as perception of need for radical change, then today any liberalism which is not also radicalism is irrelevant and doomed (Dewey, *LW* 11: 45).

This passage expressed Dewey’s hopes for a radical turn in the liberal democratic tradition, a radical turn that is not incompatible with, but actually requires a vital community life. If Dewey were alive today, I certainly believe that he would object to a rights obsessed conception of liberalism. Dewey’s vision of democracy incorporates both communitarian and liberal insights. But he thought that a liberalism that focuses exclusively on rights and negative liberty fails to confront the need for institutional and economic reform that enable individuals to exercise their freedom. He rejects the claim that these two emphases are incompatible. On the contrary, they are mutually interdependent. The democratic communities that Dewey envisioned encourage individual initiative, personal responsibility, protection of rights, and active citizen participation.

I want to explore the larger philosophic context of Dewey’s vision of democracy with his emphasis on democracy as an ethical way of life that must be practiced in our everyday lives. Dewey’s vision of democracy informs and is informed by his larger philosophic vision. What is characteristic of all the classical American pragmatists is their cosmological commitment to the idea of an open universe. Peirce, James, Mead and Dewey all reject the idea of mechanical determinism and scientific reductionism. They emphasize the positive role of chance and contingency in the cosmos. All of them were deeply influenced by Darwinian evolution. They did not believe that there were any ontological gaps that separate human beings from the rest of nature. Concerning human beings, they rejected the dualisms and dichotomies that have plagued modern philosophy –dualisms between mind and body, the mental and the physical; reason

and emotion; the subjective and the objective; theory and practice. Dewey elaborated a rich concept of experience as a dynamic transaction between human organisms and their environment. All experience involves both undergoing and activity. The idea of fallibilism and the self-corrective community were fundamental for all the pragmatists. All of them would agree with Wilfrid Sellars' famous claim: "For empirical knowledge, like its sophisticated extension, science, is rational. Not because it has a *foundation* but because it is a self-correcting enterprise which can put *any* claim in jeopardy, though not *all* at once" (Sellars, 1997: 79). The pragmatists were committed fallibilists. And fallibilism is not merely an epistemological doctrine, it involved a whole set of virtues, an ability to listen to others, to submit one's hypotheses and convictions to public critical discussion, and the courage to change one's views when refuted by evidence and experience. This is why the idea of a community of inquirers plays such a fundamental role in the pragmatic orientation. Although these ideas were central for all the pragmatists, it was Dewey and Mead who emphasized their social and political significance. Because the universe is intrinsically open to change, human beings can play an essential role in shaping their destiny. All the pragmatists stressed the role of habits in shaping human life. There are gradations of habits –ranging from mere behavioral regularities to self-conscious critical habits. William James in his famous chapter on habits in *The Principles of Psychology* emphasized the *plasticity* of habit. We not only acquire habits but the habits we acquire can be shaped. This lies at the heart of Dewey's concern with education –especially the education of the young. Because Dewey believed that the heart of democracy is manifested in our everyday practices, then it can be actualized only to the extent that the critical practices of openness, experimentation and social cooperation are cultivated in the educational process. The democratic community that Dewey sought to foster not only cultivates the habits and disposition required for critical inquiry and for dealing with concrete social problems but for enriching experience –making it more funded with meaning. In *Art as Experience* Dewey stressed the consummatory phase of experience. There is a rhythm in experience, a movement from conflicts and problems to the resolution, fulfillment and consummation. Aesthetic quality is not limited to a special type of experience. It can and should be a feature of any experience

when it is consummated and fulfilled, whether it is a scientific inquiry or solving a practical problem. Consequently: “The enemies of the esthetic are neither the practical nor the intellectual. They are the humdrum; slackness of loose ends; submission to convention in practice and intellectual procedure. Rigid abstinence, coerced submission, tightness on one side and dissipation, incoherence and aimless indulgence on the other, are deviations in opposite directions from the unity of an experience” (Dewey, *LW* 10: 47). Dewey thought that much of our experience in a modern technological world has become extremely thin, diffuse and meaningless. He calls for an enriching of experience, making it more meaningful, more funded with meaning, more aesthetic.

I want to emphasize an aspect of Dewey’s philosophic outlook that is too frequently ignored. There is a caricature of Dewey as being a superficial optimist who was naïve about the harsh realities of life and believed that somehow everything would work out for the best. But Dewey was realistic and a sharp critic of what he took to be dangerous tendencies in modern life. The greatest threats to democracy were internal ones not external threats. He was a ruthless critic of the excesses of American capitalism. What Dewey wrote in 1930 might have been written yesterday.

The business mind, having its own conversation and language, its own interests, its own intimate groupings in which men of this mind, in their collective capacity, determine the tone of society at large, as well as the government of industrial society (...) we now have, although without formal or legal status, a mental and moral corporateness for which history affords no parallel (Dewey, *LW* 5: 61).

All the classical pragmatists stressed chance, contingency, and the precariousness of human existence. When Dewey turned to developing a descriptive metaphysics in *Experience and Nature* he emphasized that precariousness is a fundamental feature of all existence. There are always new threats that can arise in the most unexpected ways. Dewey fully realized that the ideal of radical liberal democracy that he advocated was constantly in danger of being undermined and threatened. Much of his life as a public intellectual was dedicated both to highlighting the threats to the concrete realization of his democratic ideal

and to attempts to foster its concrete development. Dewey was skeptical to all appeals to total revolution. He advocated radical social reform –facing up to concrete problems and attempts to resolve them through intelligent action. In his essay “Democracy Is Radical” he declared: “The fundamental principle of democracy is that the ends of freedom and individuality for all can be attained only by means that accord with those ends” (Dewey, *LW* 11: 289). Democracy for Dewey is always a creative task to be concretely realized and never of final static end. “It is radical because it requires great change in existing social institutions, economic, legal and cultural” (Dewey, *LW* 11: 299). Democracy is a reflective faith in the capacity of all human beings for intelligent judgment, deliberation and action if the proper conditions are furnished. Dewey eloquently summed up his vision of democracy in “Creative Democracy –The Task before Us”.

Democracy as compared with other ways of life is the sole way of living which believes wholeheartedly in the process of experience as end and as means; as that which is capable of generating the science which is the sole dependable authority for the direction of further experience and which releases emotions, needs, and desires so as to call into being the things that have not existed in the past. For every way of life that fails in its democracy limits the contacts, the exchanges, the communications, the interactions by which experience is steadied while it is also enlarged and enriched. The task of this release and enrichment is one that has to be carried on day by day. Since it is one that can have no end till experience itself comes to an end, the task of democracy is forever that of creation of a freer and more humane experience in which all share and to which all contribute (Dewey, *LW* 14: 229-30).

I began this essay speaking about dark times. If Dewey were alive today he would be horrified by what is happening in the United States –and indeed throughout the world. We are witnessing the devious ways in which Dewey’s vision of democracy as an ethical ideal is being undermined and betrayed. But I also believe that Dewey would warn us against the temptation to become cynical or submit to despair. We can’t turn to Dewey for specific solutions to the local

and global problems that now confront us, but we can turn to his vision of a radical democratic vision for guidance and inspiration. The internal threats to democracy as an ethical ideal are greater today than anytime during Dewey's lifetime. When confronted with new dangers, the pragmatic response is to use our imagination and intelligence to try to figure out how to keep the vision of democracy as an ethical ideal alive –and even more important– to turn out attention to concrete ways –in which we can cultivate and further democratic practices in our everyday lives.

In conclusion I want to say something about John Dewey and pragmatism today –and my hopes for its future. From one perspective there is good news. There is more international discussion of pragmatic themes today than at any time since its beginnings in the second half of the nineteenth century. The classical pragmatists are being rediscovered and reevaluated throughout the world. Let me give one anecdotal illustration. Last December I participated in a conference in Shanghai dealing with Confucius and American pragmatism. This may seem like an odd combination. As you probably know, Dewey spent two years in China arriving on May 1, 1919, just before the famous May 4 student uprising. Initially Dewey was welcomed with great enthusiasm. But during the initial stages of the Maoist revolution both Dewey and traditional Confucianism were severely criticized as reactionary. However during the past thirty years there have been new interpretations of the Confucian tradition stressing its humanistic orientation –and its potential democratic significance. The American philosopher that these new Confucians find most congenial is John Dewey because he stressed the ethical and communal practices of democracy in everyday life. The conference that I attended was also the occasion for announcing the Chinese translation of the 36 volumes of Dewey's collected works. They even added an extra volume to include the lectures that Dewey gave in China. At the same conference I discovered that the Chinese government has given a major grant for the translation of the works of William James. Now throughout the world there are Dewey Centers and conferences dedicated to pragmatism.

One can also point to the extensive discussion of what is sometimes called neo-pragmatism –the works of Richard Rorty, Hilary Putnam, and Robert Brandom. Brandom is perhaps the most ambitious proponent of pragmatism.

He argues that not only is there American pragmatism but Wittgensteinian pragmatism, Heideggerian pragmatism, and even Hegelian pragmatism. In addition to his own systematic endeavor to combine a normative pragmatism with an inferential semantics he has developed a new interpretation of the history of modern philosophy from Kant to the present that reads it as converging on what he calls fundamental pragmatism. This is all good news –especially if one has a broad understanding of diversity of pragmatic themes. But even with all this attention to pragmatic themes and thinkers, there are some dark clouds. Pragmatism today, like many philosophic movements is itself in danger of becoming merely academic and scholastic –a discipline where philosophers are speaking only to other philosophers. It is in danger of becoming an academic discipline that deals exclusively with the problems of philosophers such as the nature of concepts, their relationship to perception, judgment, and inference. These are, of course, central and important issues. But the danger is one that James and Dewey feared –pragmatism becomes a new way of dealing with old epistemological issues. To the extent that this happens, it is a betrayal of what James and Dewey wanted to achieve –to make pragmatism much more than another academic discipline– to be a crucial beacon for dealing with “the problems of men” –the real problems that human beings confront in their everyday lives. This is the aspect of Dewey’s thinking that I have been stressing –and we find continuity with this dimension of Dewey’s concern with the fate of democracy in the writings of Philip Kitcher, Richard Rorty, Ruth Anna and Hilary Putnam. The very title of the recent collection of essays by Ruth Anna and Hilary Putnam is *Pragmatism as a Way of Life*. I might also mention thinkers like Cornel West and Nancy Fraser, both of whom have been inspired by the social and political themes in pragmatism and have sought to integrate these with radical themes appropriated from the Marxist tradition.

Rorty was the pragmatic thinker who stressed the significance of social hope. My own hope for the future of pragmatism is close in spirit to Rorty’s. My hope is that a younger generation of pragmatic thinkers who are inspired by the spirit of James and Dewey will dedicate themselves to cultivating this ethical and democratic aspect of the pragmatic tradition. I hope that they will lead the way with courageous imagination in confronting the current ominous threats to

advancing the ideal of radical democracy and dealing with the new problems that confront us today. Given what appear to be the intractable problems we face with globalization, loss of control over our lives, climate change, drugs, unbridled violence, the political explosions that create new masses of refugees, there are many temptations to withdraw –to cultivate one’s private garden. But the deep pragmatic response in dark times is to try to courageously imagine what is to be done to meliorate human despair, misery, suffering, and humiliation. Carrying out this task for our time is the best way that I know of honoring James and Dewey and furthering pragmatism as a democratic way of life exhibited in our daily lives. Creative democracy –as Dewey said– is still a task before us.

Works Cited

- Arendt, Hannah, *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace & World, 1968.
- Dewey, John, *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*, ed. J. A. Boydston, Carbondale: Southern Illinois Press. (EW).
- _____. *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, ed. J. A. Boydston, Carbondale: Southern Illinois Press. (MW).
- _____. *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, ed. J. A. Boydston, Carbondale: Southern Illinois Press. (LW).
- _____. *The Public and Its Problems*. New York: Henry Holt and Co., 1927.
- James, William, *A Pluralistic Universe*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1920.
- Pitkin, Hanna, and Shumer, Sara, “On Participation”. *Democracy* 2, pp. 43-54, 1982.
- Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Sellars, Wilfrid, *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997.
- Westbrook, Robert, *John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

John Dewey: modelo del intelectual
público democrático¹
Richard J. Bernstein

Traducción de *Alonso Solís*

Es difícil resistir a la conclusión de que vivimos tiempos oscuros: y esto es verdad no sólo en Estados Unidos sino en todo el mundo. Hannah Arendt describe así los tiempos de oscuridad:

Si es la función de la esfera pública el arrojar luz sobre los asuntos de los hombres al proveer un espacio de apariencias en el que puedan mostrar con acciones y con palabras, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la oscuridad ha llegado cuando esta luz es extinguida por “vacíos de credibilidad” y el “gobierno invisible”, por un discurso que no revela lo que es sino que lo barre debajo de la alfombra, mediante exhortaciones (morales y de otros tipos) que, bajo el pretexto de defender viejas verdades, degradan toda verdad a una trivialidad carente de sentido (Arendt, 1968: VIII).

Arendt también dijo: “aún en los tiempos de mayor oscuridad tenemos derecho a esperar cierta iluminación, y que esta iluminación bien puede provenir

¹ Lo que a continuación ofrecemos al lector es una traducción de la conferencia que Richard Bernstein pronunció el 31 de enero del 2018 en el Auditorio Silvano Barba del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara. La conferencia, una apasionada defensa de la democracia radical de John Dewey, adquiere mayor vigencia a la luz de los nuevos desafíos que enfrenta el régimen mexicano (*N. del T.*).

no tanto de teorías y conceptos sino de la luz incierta, parpadeante y a menudo débil que algunos hombres y mujeres, en sus vidas y sus obras, encenderán bajo casi cualquier circunstancia y arrojarán sobre el periodo de tiempo que les tocó vivir en la Tierra” (Arendt, 1968: ix). La tesis que quiero desarrollar en este ensayo es que John Dewey fue uno de esos individuos excepcionales cuya vida y obras proporcionan cierta iluminación en estos tiempos de oscuridad. Dewey fue un modelo del intelectual público democrático. Un modelo no es alguien que tratamos de imitar de manera mecánica, sino alguien cuya visión puede inspirarnos y guiarnos para comprender, criticar y enfrentar los problemas nuevos que afrontamos hoy.

Puedo abordar este asunto de las personas modelo desde una perspectiva más cercana a la tradición pragmática norteamericana. Un tema que recorre *Un universo pluralista* de William James es el tipo de *visión* que posee una persona y, en particular, su visión filosófica. James nos dice que “la visión de un hombre es el gran hecho sobre sí mismo” y que “si tomamos la historia entera de la filosofía, los sistemas filosóficos pueden reducirse a unos pocos tipos principales que, debajo de toda la verborrea técnica en la que el ingenioso intelecto del hombre los envuelve, yacen tantas visiones –modos de sentir el empuje entero de la vida y de ver la corriente entera de la vida– forzadas sobre uno mismo por nuestro propio carácter y experiencia totales y en general *preferidas* –no hay otra palabra más veraz– como nuestra mejor actitud práctica” (James, 1977: 14-15). Y en su capítulo sobre Gustav Fechner, James dice: “Allí donde no hay visión, la gente perece. Pocos filósofos profesoraes poseen visión alguna. Fechner tuvo visión, y es por eso que podemos leerlo una y otra vez y siempre extraer un nuevo sentido de la realidad” (James, 1977: 77). En este sentido jamesiano, John Dewey fue un hombre con visión. Y en el centro de su visión yacía su concepción de la promesa de, pero también de las amenazas a, la democracia. En nuestros días las amenazas a la democracia son mucho más apremiantes y atemorizantes que la promesa de la democracia deweyana.

A lo largo de su dilatada carrera, Dewey volvió una y otra vez al significado, las amenazas y la promesa de la democracia. A pesar de que hay cambios de énfasis desde su primer artículo, “La ética de la democracia” (escrito a sus 29 años) hasta su último ensayo, “La democracia creativa: nuestra tarea por

delante” (escrito a sus 80), existe también una notable continuidad. “La ética de la democracia”, una reseña de la aguda crítica a la democracia de Sir Henry Maine, brindó a Dewey la oportunidad de esbozar su “ideal de la democracia”². El desdén de Maine por la democracia está puesto de manifiesto en oraciones que Dewey cita de *El Gobierno popular* de Maine. “La legislación [de la democracia] es un estallido salvaje de desenfreno destructivo; un derrocamiento arbitrario de todas las instituciones existentes, seguido de un periodo más largo en el cual sus principios ponen fin a toda actividad social y política”. “No hay engaño más grande que sostener que la democracia es una forma de gobierno progresiva”. “El establecimiento de las masas en el poder es el presagio más sombrío para toda legislación fundada en la opinión científica” (Dewey, *EW* 1: 228). Dewey nos dice que la concepción de la democracia de Maine consta de tres puntos principales: (1) “la democracia es *solamente* una forma de gobierno”; (2) “el Gobierno es simplemente aquello que tiene que ver con la relación de súbdito a soberano, de superior político a inferior político”; (3) la democracia es aquella forma de gobierno en la cual el soberano es la multitud de individuos. Dewey critica enérgicamente los tres puntos y declara que la concepción de la democracia de Maine equivale a poco más que la idea de gobierno como “agregación numérica”. Dewey rechaza categóricamente la noción de *individuo presocial* que yace en el corazón de la comprensión de la democracia de Maine. En esta temprana etapa de su desarrollo intelectual, Dewey estuvo profundamente influido por el neohegelianismo de su mentor George Morris. “El hecho es, sin embargo, que la teoría del “organismo social”, la teoría de que los hombres no son átomos no sociales aislados, sino que son hombres únicamente cuando están en relaciones intrínsecas con otros hombres, ha reemplazado por completo a la teoría del hombre como un agregado, como un puñado de granos de arena que requieren de un mortero artificial para darles una apariencia de orden” (Dewey, *EW* 1: 231). Si pensamos en los seres humanos como “unidades presociales”, como una “mera multitud”, entonces “la imagen que se dibuja

² Las siguientes observaciones sobre “La ética de la democracia” y la concepción positiva de democracia de Dewey son una adaptación del capítulo sobre Dewey de mi libro *El giro pragmático* (2010).

de la democracia es, en efecto, simplemente una descripción de la anarquía. Definir la democracia simplemente como el gobierno de los muchos, como soberanía cortada en pedacitos como picadillo, es definirla como la abrogación de la sociedad, como una sociedad disuelta, aniquilada” (Dewey, *EW* 1: 231). Dewey está apropiándose aquí del tema hegeliano según el cual hay algo radicalmente erróneo en la idea de que la sociedad está compuesta por individuos aislados. No hay tal cosa como un individuo presocial. El tipo de individuos que somos, o más bien, el tipo de individuos en que nos *convertimos*, está intrínsecamente relacionado con el carácter de las sociedades y comunidades en las que vivimos. La esencial sociabilidad de los seres humanos posee una importancia tanto descriptiva como *normativa*. A lo largo de toda su vida, Dewey sostuvo que cualquier teoría de los seres humanos que no reconozca que los seres humanos no son átomos aislados no sociales es defectuosa, una abstracción falsa. Cuando desarrollamos totalmente la importancia normativa de la distintiva sociabilidad de los seres humanos, nos conduce a la idea de la democracia como una forma de vida ética. En *La opinión pública y sus problemas*, Dewey afirma que “considerada como idea, la democracia no es una alternativa a otros principios de vida asociada. Es la idea de la vida comunitaria en sí misma. Constituye un ideal en el único sentido inteligible de ideal: a saber, la tendencia y el movimiento de algo que existe llevado a su límite final, visto como completado, perfeccionado” (Dewey, *LW* 2: 328).

Dewey pone un gran énfasis en que la democracia no es simplemente una “forma de gobierno” donde gobierna la mayoría. A este respecto, podemos ver cómo Dewey se aparta de muchos pensadores políticos que entienden la democracia como primaria o exclusivamente una forma de gobierno. Dewey dice: “Pero el meollo del asunto se encuentra no en votar, ni en contar los votos para ver dónde se forma la mayoría. El meollo está en el proceso mediante el cual se forma la mayoría” (Dewey, *EW* 1: 234). Dewey rechaza claramente la rígida distinción entre el soberano y el súbdito, los gobernantes y los gobernados. Bajo la concepción de la democracia de Dewey, cada individuo es un ciudadano soberano. Por ende, constituye un grave error sugerir, como lo hace Sir Henry Maine (al igual que muchos teóricos políticos), que la democracia, al igual que otras formas de gobierno, consta de dos clases, “una de gobernantes y otra de

gobernados”. “El Gobierno no significa una clase o una parte de la sociedad en contra de la otra. El Gobierno no está compuesto por aquellos que ostentan un cargo público o se sientan en una legislatura. El Gobierno consiste en cada miembro de la sociedad política” (Dewey, *EW* 1: 238). Este es el verdadero significado de la idea según la cual el Gobierno deriva su poder del consentimiento del pueblo. La tesis positiva más importante que Dewey enfatiza en este trabajo temprano es que la democracia es primariamente una *forma de vida ética*.

Decir que la democracia es *solamente* una forma de gobierno es como decir que un hogar es un arreglo más o menos geométrico de ladrillos y cemento; que una iglesia es un edificio con bancos, púlpito y chapitel. Es verdad: ciertamente son estas cosas. Pero es falso: son infinitamente más. La democracia, como cualquier otra comunidad política, ha sido finamente llamada el recuerdo de un pasado histórico, la conciencia de un presente vivo, el ideal de un futuro venidero. La democracia, en una palabra, es social, es decir, es una concepción ética, y sobre su significado ético se basa su significado gubernamental. La democracia es una forma de gobierno únicamente porque es una forma de asociación moral y espiritual (Dewey, *EW* 1: 240).

Cuando Dewey habla de la democracia como forma de vida ética —en esta temprana etapa de su carrera— está basándose en el rico concepto hegeliano de *Sittlichkeit* y en la concepción griega del *ethos* como el conjunto de costumbres, normas, actitudes, sentimientos y aspiraciones que caracterizan la vida de un pueblo. Más adelante en su carrera, Dewey recurrirá a la tradición republicana de los Padres Fundadores para reforzar este ideal democrático en el que los ciudadanos participan activamente en su autogobierno. A lo largo de su vida, Dewey argumentó que sin un *ethos* o cultura democrática concreta y vital, la democracia política se vuelve vacía y carente de sentido. Veremos que este énfasis en un *ethos* o cultura democrática está estrechamente relacionado con la concepción de Dewey de la naturaleza humana, la experiencia, el hábito, la educación y la experimentación. La democracia como ética es principalmente una forma de vida: una forma de vida que se lleva a cabo en nuestras prác-

ticas cotidianas. Robert B. Westbrook resume elocuentemente la fe democrática de Dewey cuando nos dice que: “Entre los intelectuales liberales del siglo xx, Dewey fue el más importante defensor de la democracia participativa, esto es, de la creencia de que la democracia como un ideal ético hace un llamado a hombres y mujeres a construir comunidades en las cuales las oportunidades y recursos necesarios estén disponibles para que cada individuo pueda realizar plenamente sus capacidades y talentos particulares a través de la participación en la vida política, social y cultural” (Westbrook 1991: xiv-xv). Dewey nunca vaciló en su fe democrática. En “La democracia creativa: nuestra tarea por delante”, escribió:

La democracia es una forma de vida controlada por una fe activa en las posibilidades de la naturaleza humana. La fe en el Hombre Común es un artículo familiar en el credo democrático. Esta creencia carece de fundamento y sentido a menos que signifique la fe en las capacidades de la naturaleza humana tal como esa naturaleza es exhibida por todo ser humano, independientemente de su raza, color, sexo, nacimiento o familia, de su riqueza material o cultural. Esta fe puede promulgarse en estatutos, pero es puro papel a menos que se ponga en vigor a través de actitudes que los seres humanos muestran los unos a los otros en todos los incidentes y relaciones de la vida diaria (Dewey, *LW* 14: 226).

Sugerí anteriormente que “La ética de la democracia” no sólo introduce algunos de los temas centrales de la visión de la democracia de Dewey, sino que también expone algunos graves problemas que aún deberá enfrentar. Uno de los problemas más graves tiene que ver con el papel del conflicto dentro de un Estado democrático. Depender excesivamente del concepto de “organismo social” oscurece este problema porque enfatiza la armonía entre individuo y organismo social. Esta noción de organismo social no sólo es problemática: posee consecuencias potencialmente antidemocráticas. No le hace justicia a una característica de la democracia que Dewey creía que yace en el corazón de la democracia: el conflicto y la lucha.

Cuando Dewey se mudó a Chicago en 1894, llegó durante el amargo conflicto de la famosa huelga de Pullman. Dewey siguió la huelga de cerca y sus simpatías estaban claramente con los trabajadores huelguistas. Dewey llegó a apreciar el

importante papel que el conflicto juega en una sociedad democrática saludable. Los conflictos son esenciales para el logro de la reconstrucción y la reforma sociales. Dewey no habla más de la democracia como una unidad orgánica entre individuo y sociedad. Siempre surgirán nuevos conflictos. El punto clave es cómo respondemos a los conflictos. Y esto requiere imaginación, inteligencia y un compromiso para resolver problemas concretos. Dewey sin duda habría respaldado la siguiente descripción de la política democrática:

La política democrática es un encuentro entre personas con diferentes intereses, perspectivas y opiniones: un encuentro en el que reconsideran y esgrimen mutuamente opiniones e intereses, tanto individuales como públicos. Ocurre siempre en un contexto de conflicto, conocimiento imperfecto e incertidumbre, pero en el que la acción comunitaria se vuelve necesaria. Las resoluciones logradas son siempre más o menos temporales, están siempre sujetas a reconsideración y rara vez son unánimes. Lo que realmente importa no es la unanimidad sino el discurso. El interés común sustantivo solamente se descubre o se crea en la lucha política democrática, y es a la vez algo controvertido y compartido. Lejos de ser hostiles a la democracia, los conflictos –manejados de forma democrática, con apertura y persuasión– son lo que hace que la democracia funcione, lo que hace que se revisen las opiniones y los intereses (Pitkin y Shumer, 1982: 47-48).

Esta idea de responder al conflicto con el discurso, con apertura y persuasión muestra también cuán frágil es la democracia. Pues a menos que exista la voluntad de escuchar realmente lo que dicen los otros, de entablar un diálogo serio y de confiar en la persuasión en lugar de la manipulación o la violencia, entonces la democracia se volverá vacía y carente de sentido. Dewey busca elaborar una *via media* entre dos extremos. Muchos teóricos políticos hacen énfasis en el aspecto agonístico de la política democrática: en la forma en que la democracia requiere de y prospera en el conflicto. Y hay quienes destacan las características deliberativas de la democracia: la necesidad del discurso, la discusión y la persuasión. Ambos son esenciales para un Gobierno democrático sano. Los defensores de la política agonística desconfían de expresiones como “comunidad”, “armonía”, “consenso”, “deliberación” y “bien común”. Creen

que estas expresiones “reconfortantes” encubren un poder opresivo y suprimen las voces de aquellos privados de derechos. Sin embargo, con demasiada frecuencia estos defensores de la política agonística no se enfrentan a los peligros del agonismo llevado a su extremo. El agonismo, como nos recuerda Hegel, puede conducir a una lucha de vida o muerte en la que uno busca aniquilar al oponente. Como he indicado, el problema principal para Dewey es cómo debemos responder a los conflictos. Es por eso que Dewey enfatiza “el papel de la consulta, la conferencia, la persuasión, la discusión en la formación de la opinión pública” (Dewey, *LW* 14: 227). Este es un problema práctico que toda democracia vital enfrenta. Debemos hacer más que proteger los derechos de las minorías y los disidentes: debemos trabajar para desarrollar una cultura en la cual se fomenten la pluralidad y la diferencia de opinión. Sin conflictos creativos existe el peligro de la complacencia y el estancamiento. La democracia degenera en una pura contienda de voluntades y una lucha de poder desnuda si no hay un intento serio de involucrarse en la deliberación y el debate público, si no hay un intento serio de establecer cierta confianza mutua. Algo similar a esto está ocurriendo hoy en los Estados Unidos, y es por eso que Dewey es tan relevante para una crítica de los fracasos de aquellos que en nombre de la democracia en realidad la traicionan.

Entre los recientes debates de la teoría política democrática se encuentra el debate entre comunitaristas y liberales. Los comunitaristas defienden la centralidad de las comunidades en las que encontramos nuestra identidad cultural y política. Michael J. Sandel, uno de los primeros teóricos en desarrollar una crítica comunitarista del liberalismo de John Rawls, distingue tres sentidos de comunidad: un sentido instrumental, un sentido sentimental y un sentido fuerte constitutivo de comunidad. “Bajo este sentido fuerte de comunidad sostener que los miembros de una sociedad están ligados por un sentido de comunidad no significa simplemente decir que una gran cantidad de ellos profesan sentimientos comunitarios y persiguen objetivos comunitarios, sino que conciben su identidad —el sujeto y no sólo el objeto de sus sentimientos y aspiraciones— como definida hasta cierto punto por la comunidad de la que forman parte” (Sandel, 1982: 147). Los liberales recelan de este sentido fuerte de comunidad porque temen que muy fácilmente pueda conducir a una violación de los derechos y las libertades

individuales. ¿Dónde se encuentra Dewey en esta oposición entre comunitaristas y liberales? Ciertamente hay pasajes en Dewey que parecen ubicarlo en ambos bandos. Sin embargo, creo que Dewey consideraría la dicotomía comunitaristas/liberales como una falsa oposición. Al igual que los comunitaristas, Dewey enfatiza que la democracia requiere comunidades y espacios públicos en los que los ciudadanos actúen como iguales y participen en la deliberación colectiva. En *La opinión pública y sus problemas*, declaró: “A menos que la vida comunal local pueda restaurarse, el público no podrá resolver adecuadamente su problema más urgente: encontrarse e identificarse” (Dewey, *LW* 2: 370). Pero Dewey nunca creyó que la vida comunal democrática fuese incompatible con el liberalismo. El liberalismo no es en sí mismo una doctrina fija o estática. Es una tradición cambiante y dinámica que ha servido para diferentes propósitos en diferentes momentos de su historia. En el siglo XVIII, el liberalismo hizo hincapié principalmente en la libertad individual y la libertad religiosa confesional. Este liberalismo fue efectivo para combatir innumerables abusos. Las ideas liberales incluyen una “enérgica exigencia de libertad para la mente: la libertad de pensamiento y su expresión en el habla, la escritura, la prensa y las asociaciones” (Dewey, *LW* 11: 290). Dewey defiende todas estas ideas que han sido fundamentales para la tradición liberal. Sin embargo, en el siglo XIX el liberalismo se extendió a la libertad económica. Y se osificó: el liberalismo degeneró en un “pseudoliberalismo”. Se convirtió en una racionalización para el capitalismo *laissez-faire* desenfrenado. Además, este “pseudoliberalismo” concibió al “individuo como algo dado, completo en sí mismo, y la libertad como una posesión ya adquirida del individuo, que sólo necesitaba la eliminación de restricciones externas para hacerse manifiesta” (Dewey, *LW* 11: 290). Esta es una doctrina ideológica a la cual Dewey se opuso desde su temprana crítica a Maine. Dewey hizo un llamado por un “liberalismo renaciente” en el que lo mejor de la tradición liberal se convirtiera en una realidad concreta. En 1935, en plena Gran Depresión en los Estados Unidos, Dewey propuso un nuevo desarrollo del liberalismo que sería verdaderamente radical.

En resumen, el liberalismo debe volverse ahora radical, entendiendo por “radical” la percepción de la necesidad de cambios profundos en la configuración de las

instituciones y la actividad correspondiente para lograr los cambios. Porque la brecha entre lo que la situación real hace posible y el estado de cosas real es tan grande que no puede ser superada mediante políticas implementadas por partes [*piecemeal policies*] emprendidas *ad hoc*. El proceso de producir cambios será, en cualquier caso, un proceso gradual. Pero las “reformas” que se ocupan ahora de este abuso y después de este otro, sin tener un objetivo social basado en un plan inclusivo, difieren por completo del esfuerzo de re-formar, en su sentido literal, el esquema institucional de cosas. Los liberales de hace más de un siglo fueron denunciados en su tiempo como radicales subversivos, y solamente cuando el nuevo orden económico fue establecido se convirtieron en apologistas del *status quo*, o bien se contentaron con el reformismo social. Si el radicalismo se define como la percepción de la necesidad de un cambio radical, entonces hoy cualquier liberalismo que no sea a su vez radical es irrelevante y está condenado al fracaso (Dewey, *LW* 11: 45).

Este pasaje expresa las esperanzas de Dewey de un cambio radical en la tradición democrática liberal: un giro radical que no es incompatible con, sino que en realidad requiere de una vida comunitaria vital. Si Dewey estuviera vivo hoy, creo que ciertamente objetaría una concepción del liberalismo obsesionada por los derechos. La visión de la democracia de Dewey incorpora ideas tanto comunitaristas como liberales. Pero creía que un liberalismo centrado exclusivamente en los derechos y la libertad negativa no logra enfrentar la necesidad de una reforma institucional y económica que permita a los individuos ejercer su libertad. Dewey rechaza la afirmación de que estos dos énfasis son incompatibles. Por el contrario: son mutuamente interdependientes. Las comunidades democráticas que Dewey imaginó fomentan la iniciativa individual, la responsabilidad personal, la protección de los derechos y la participación ciudadana activa.

Quiero explorar el contexto filosófico más amplio de la visión de la democracia de Dewey con su énfasis en la democracia como una forma ética de vida que debe practicarse en nuestra vida cotidiana. La visión de la democracia de Dewey informa y está informada por su visión filosófica general. Algo característico de todos los pragmatistas clásicos norteamericanos es su compromiso

cosmológico con la idea de un universo abierto. Peirce, James, Mead y Dewey rechazan la idea del determinismo mecánico y del reduccionismo cientificista. Enfatizan el papel positivo del azar y la contingencia en el cosmos. Todos los pragmatistas clásicos fueron profundamente influidos por el evolucionismo darwiniano. No creían que hubiera diferencias ontológicas que separaran a los seres humanos del resto de la naturaleza. En cuanto a los seres humanos, rechazaron los dualismos y las dicotomías que han plagado la filosofía moderna: dualismos entre mente y cuerpo, lo mental y lo físico; razón y emoción; lo subjetivo y lo objetivo; teoría y práctica. Dewey elaboró un concepto amplio de experiencia entendida como una transacción dinámica entre los organismos humanos y su entorno. Toda experiencia implica tanto sometimiento como actividad. La idea del falibilismo y de la comunidad autocorrectiva de investigadores fueron fundamentales para todos los pragmatistas. Todos estarían de acuerdo con la famosa afirmación de Wilfrid Sellars: “Pues el conocimiento empírico, al igual que su sofisticada extensión, la ciencia, es racional no porque posea un *fundamento* [*foundation*], sino porque es una empresa autocorrectiva que puede poner en entredicho *cualquier* tesis, aunque no *todas* a la vez” (Sellars, 1997: 79). Los pragmatistas fueron falibilistas comprometidos. Y el falibilismo no es meramente una doctrina epistemológica: el falibilismo implica todo un conjunto de virtudes, la capacidad de escuchar a los demás, de someter tus propias hipótesis y convicciones a la discusión crítica pública y el coraje de cambiar tus puntos de vista cuando son refutados mediante evidencia y experiencia. Esta es la razón por la cual la idea de una comunidad de investigadores desempeña un papel tan fundamental en la orientación pragmática. Aunque estas ideas fueron centrales para todos los pragmatistas, fueron Dewey y Mead quienes enfatizaron su importancia social y política. Debido a que el universo está intrínsecamente abierto al cambio, los seres humanos pueden desempeñar un papel esencial en la configuración de su destino. Todos los pragmatistas destacaron el papel de los hábitos para la formación de la vida humana. Hay gradaciones de hábitos que van desde meras regularidades de comportamiento hasta hábitos críticos autoconscientes. William James, en su famoso capítulo sobre los hábitos en sus *Principios de psicología*, enfatizó la *plasticidad* del hábito. No sólo adquirimos hábitos sino que los hábitos que adquirimos pueden configurarse. Esto se

encuentra en el corazón de la preocupación de Dewey por la educación; especialmente la educación de los jóvenes. Debido a que Dewey creía que el corazón de la democracia se manifiesta en nuestras prácticas cotidianas, la democracia sólo puede actualizarse en la medida en que las prácticas críticas de apertura, experimentación y cooperación social se cultiven en el proceso educativo. La comunidad democrática que Dewey buscó fomentar no sólo cultiva los hábitos y la disposición necesarios para la investigación crítica y para abordar problemas sociales concretos, sino para enriquecer la experiencia: para proveerla de mayor significado. En *El arte como experiencia* Dewey hizo hincapié en la fase consumatoria de la experiencia. Hay un ritmo en la experiencia, un movimiento que va desde los conflictos y problemas hasta la resolución, el cumplimiento y la consumación de la experiencia. La cualidad estética no se limita a un tipo especial de la experiencia. La cualidad estética puede y debe ser una característica de toda experiencia cuando se consume y se realiza, ya sea una investigación científica o la resolución de un problema práctico. En consecuencia, “los enemigos de lo estético no son ni lo práctico ni lo intelectual. Son la monotonía; la flojedad de los cabos sueltos; la sumisión a la convención en la práctica y en el procedimiento intelectual. La abstinencia rígida, la sumisión coaccionada, la rigidez por un lado y la disipación, la incoherencia y la búsqueda de placer ilimitado sin sentido por el otro, son desviaciones en direcciones opuestas de la unidad de una experiencia” (Dewey, *LW* 10: 47). Dewey creía que gran parte de nuestra experiencia en un mundo tecnológico moderno se ha vuelto extremadamente estrecha, difusa y carente de sentido. Pide un enriquecimiento de la experiencia, haciéndola más significativa, más teñida de sentido, más estética.

Quiero enfatizar un aspecto de la visión filosófica de Dewey que demasiado a menudo es ignorado. Hay una caricatura de Dewey que lo presenta como un optimista superficial que era ingenuo ante los aspectos difíciles de la vida y que creía que de algún modo todo saldría bien. Sin embargo, Dewey era realista y un agudo crítico de lo que consideraba las tendencias peligrosas de la vida moderna. Creía que las mayores amenazas a la democracia eran internas y no externas. Fue un crítico despiadado de los excesos del capitalismo norteamericano. Lo que Dewey escribió en 1930 podría haber sido escrito ayer:

La mentalidad empresarial, la cual posee su propio discurso y lenguaje, sus propios intereses, sus propias agrupaciones íntimas en las que los hombres de esta mentalidad, en su capacidad colectiva, determinan el tono de la sociedad a gran escala, así como el gobierno de la sociedad industrial (...) tenemos ahora, aunque sin un estatus formal o legal, una mentalidad y una moral corporativas para la cual la historia no tiene paralelo (Dewey, *LW* 5: 61).

Todos los pragmatistas clásicos enfatizaban el azar, la contingencia y la precariedad de la existencia humana. Cuando Dewey desarrolló una metafísica descriptiva en *La experiencia y la naturaleza*, enfatizó que la precariedad es una característica fundamental de toda la existencia. Siempre hay nuevas amenazas que pueden surgir de las formas más inesperadas. Dewey se dio cuenta plenamente de que el ideal de la democracia liberal radical que defendía estaba constantemente en peligro de ser socavado y amenazado. Gran parte de su vida como intelectual público la dedicó tanto a destacar las amenazas a la realización concreta de su ideal democrático como a tratar de fomentar su desarrollo concreto. Dewey se mostró escéptico ante todos los llamados a una revolución total. Abogó por una reforma social radical: hacer frente a problemas concretos e intentar resolverlos a través de la acción inteligente. En su ensayo “La democracia es radical”, declaró: “El principio fundamental de la democracia es que los fines de la libertad y la individualidad para todos solamente se pueden alcanzar por medios de acuerdo con esos fines” (Dewey, *LW* 11: 289). La democracia para Dewey es siempre una tarea creativa a ser concretamente realizada y nunca algo completado, estático y definitivo. “El fin de la democracia es un fin radical. Pues es un fin que no ha sido adecuadamente realizado en ningún país en ninguna época. Es radical porque requiere un gran cambio en las instituciones sociales, económicas, legales y culturales existentes” (Dewey, *LW* 11: 299). La democracia es una fe reflexiva en la capacidad de todos los seres humanos para el juicio inteligente, la deliberación y la acción si se proporcionan las condiciones adecuadas. Dewey resumió elocuentemente su visión de la democracia en “La democracia creativa: nuestra tarea por delante”.

La democracia, comparada con otras formas de vida, es la única forma de vivir que cree de todo corazón en el proceso de la experiencia como fin y como medio; como aquello que es capaz de generar la ciencia que es la única autoridad confiable para la dirección de más experiencia y que libera emociones, necesidades y deseos con el propósito de crear las cosas que no han existido en el pasado. Pues toda forma de vida que fracasa en su democracia limita los contactos, los intercambios, las comunicaciones, las interacciones por medio de las cuales la experiencia se estabiliza a la vez que se amplía y se enriquece. La tarea de esta liberación y enriquecimiento es una tarea que debe llevarse a cabo todos los días. Dado que es una tarea que no puede tener fin hasta que la experiencia misma llegue a su fin, la tarea de la democracia será siempre la creación de una experiencia más libre y más humana en la que todos comparten y a la que todos contribuyen (Dewey, *LW* 14: 229-30).

Comencé este ensayo hablando sobre los tiempos de oscuridad. Si Dewey estuviera vivo, estaría horrorizado por lo que está sucediendo en Estados Unidos, y de hecho en todo el mundo. Somos ahora testigos de las formas tortuosas en que la visión de Dewey de la democracia como un ideal ético está siendo socavada y traicionada. Pero también creo que Dewey nos advierte contra la tentación de desesperarnos o volvernos cínicos. No podemos recurrir a Dewey para encontrar soluciones específicas a los problemas locales y globales que enfrentamos hoy, pero podemos tomar inspiración de su visión democrática radical para orientarnos e inspirarnos. Las amenazas internas a la democracia como un ideal ético son mayores hoy día que en cualquier momento durante la vida de Dewey. Cuando nos enfrentamos a nuevos peligros, la respuesta pragmática es usar nuestra imaginación e inteligencia para tratar de descubrir cómo mantener viva la visión de la democracia como un ideal ético –y más importante aún– para llamar la atención hacia formas concretas en las que podamos cultivar y profundizar las prácticas democráticas en nuestra vida cotidiana.

Como conclusión, me gustaría decir algo sobre John Dewey y el pragmatismo de hoy y mis esperanzas para su futuro. Desde una perspectiva, hay buenas noticias. Hoy en día hay más debate internacional sobre temas pragmáticos que en cualquier otro momento desde los comienzos del pragmatismo en la segunda

mitad del siglo XIX. Los pragmatistas clásicos están siendo redescubiertos y re-evaluados en todo el mundo. Permítanme narrarles una anécdota ilustrativa. El pasado mes de diciembre participé en una conferencia en Shanghái sobre Confucio y el pragmatismo americano. Esto puede parecer una combinación extraña. Como probablemente saben, Dewey pasó dos años en China, llegando el 1 de mayo de 1919, justo antes del famoso Movimiento Estudiantil del 4 de Mayo. Al principio, Dewey fue recibido con gran entusiasmo. Pero durante los primeros estadios de la revolución maoísta tanto Dewey como el confucianismo tradicional fueron severamente criticados como reaccionarios. Sin embargo, durante los últimos treinta años ha habido nuevas interpretaciones de la tradición confuciana que enfatiza su orientación humanista y su potencial relevancia democrática. El filósofo americano que estos nuevos confucianos encuentran más atractivo es John Dewey porque hizo hincapié en las prácticas éticas y comunitarias de la democracia en la vida cotidiana. La conferencia a la que asistí también fue la ocasión para anunciar la traducción al chino de los 36 volúmenes de las obras completas de Dewey. Incluso agregaron un volumen adicional para incluir las conferencias que Dewey dictó en China. En la misma conferencia, descubrí que el Gobierno chino ha otorgado una importante subvención para la traducción de las obras completas de William James. Hoy, en todo el mundo, hay centros e institutos John Dewey y congresos dedicados al pragmatismo.

También podemos señalar la extensa discusión de lo que a veces es llamado neopragmatismo: las obras de Richard Rorty, Hilary Putnam y Robert Brandom³. Brandom es quizás el más ambicioso defensor del pragmatismo. Sostiene que no sólo existe el pragmatismo americano sino que hay un pragmatismo wittgensteiniano, un pragmatismo heideggeriano y hasta un pragmatismo hegeliano. Además de su propio esfuerzo sistemático por combinar un pragmatismo normativo con una semántica inferencial, ha desarrollado una nueva interpretación de la historia de la filosofía moderna desde Kant hasta el presente que la interpreta como convergiendo en lo que Brandom llama pragmatismo fundamental. Todas estas son buenas noticias, especialmente si se tiene una amplia comprensión de la diversidad de temas pragmáticos. Pero incluso con toda esta

³ La obra del propio Richard Bernstein ha sido caracterizada como neopragmatista (*N. del T.*)

atención a los temas y pensadores pragmáticos, hay algunos nubarrones oscuros. Hoy día, el pragmatismo, al igual que muchos movimientos filosóficos, corre el peligro de convertirse en algo meramente académico y escolástico, una disciplina en la que los filósofos sólo hablan con otros filósofos. El pragmatismo corre el peligro de convertirse en una disciplina académica que se ocupa exclusivamente de los problemas de los filósofos, tales como la naturaleza de los conceptos, su relación con la percepción, el juicio y la inferencia. Estos son, por supuesto, asuntos centrales e importantes. Pero James y Dewey temían este peligro: que el pragmatismo se convirtiera en una forma nueva de lidiar con viejos problemas epistemológicos. En la medida en que esto sucede, es una traición a lo que James y Dewey querían lograr –hacer que el pragmatismo sea mucho más que una mera disciplina académica– para convertirse en un faro crucial para lidiar con “los problemas de los hombres”, los problemas reales que los seres humanos enfrentan en sus vidas diarias. Este es el aspecto del pensamiento de Dewey que he enfatizado; y encontramos continuidad con esta dimensión de la preocupación de Dewey por el destino de la democracia en los escritos de Philip Kitcher, Richard Rorty, Ruth Anna y Hilary Putnam. El título mismo de la reciente colección de ensayos de Ruth Anna y Hilary Putnam es *El pragmatismo como una forma de vida*. También podría mencionar a pensadores como Cornel West y Nancy Fraser, quienes se han inspirado en los temas sociales y políticos del pragmatismo y han intentado integrarlos con temas radicales apropiados de la tradición marxista.

Rorty fue el pensador pragmático que enfatizó la importancia de *la esperanza social*. Mi propia esperanza para el futuro del pragmatismo está estrechamente relacionada con la de Rorty. Mi esperanza es que una generación más joven de pensadores pragmáticos influidos por el espíritu de James y Dewey se dediquen a cultivar este aspecto ético y democrático de la tradición pragmática. Espero que lideren el camino con imaginación y valentía al enfrentar las ominosas amenazas actuales para avanzar en el ideal de una democracia radical y afrontar los nuevos problemas que enfrentamos hoy. Dado lo que parecen ser problemas insolubles que enfrentamos hoy con la globalización, la pérdida de control de nuestras vidas, el cambio climático, las drogas, la violencia desenfrenada, las explosiones políticas que crean nuevas masas de refugiados, existen muchas

tentaciones de retirarse: de dedicarnos a cultivar nuestro propio jardín privado. Pero la respuesta pragmática profunda en tiempos de oscuridad consiste en tratar de imaginar de forma valiente qué debemos hacer para aliviar la desesperación, la miseria, el sufrimiento y la humillación humanas. Llevar a cabo esta tarea para nuestro tiempo es la mejor forma que conozco de honrar a James y Dewey y fomentar el pragmatismo como una forma de vida democrática que se manifiesta en nuestras vidas cotidianas. La democracia creativa, como dijo Dewey, sigue siendo nuestra tarea por delante.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace & World, 1968.
- Dewey, John, *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*, ed. J. A. Boydston, Carbondale: Southern Illinois Press. (EW)
- _____. *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, ed. J. A. Boydston, Carbondale: Southern Illinois Press. (MW)
- _____. *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, ed. J. A. Boydston, Carbondale: Southern Illinois Press. (LW)
- _____. *The Public and Its Problems*. New York: Henry Holt and Co., 1927.
- James, William, *A Pluralistic Universe*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1920.
- Pitkin, Hanna y Shumer, Sara, "On Participation". *Democracy* 2, pp. 43-54, 1982.
- Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Sellars, Wilfrid, *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997.
- Westbrook, Robert, *John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Acerca de los autores

Héctor Raúl Solís Gadea. Profesor de sociología y ciencia política de la Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 2. Autor del libro *La encrucijada de México: populismo, neoliberalismo o democracia*. Actualmente es el Vicerrector Ejecutivo de la Universidad de Guadalajara.

Carlos Pereda. Filósofo uruguayo-mexicano, investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, autor de más del 50 artículos, 10 libros y ganador del Premio de ensayo Siglo XXI en 2008 por su libro *Los aprendizajes del exilio*. Su último libro es *Pensar a México. Entre otros reclamos*, del 2021.

Amando Basurto. Doctor en Estudios Políticos por la New School for Social Research y maestro en Estudios en Relaciones Internacionales por la UNAM. Su trabajo incluye exploraciones de las intersecciones entre teoría política y política internacional –con énfasis en la política estadounidense– y estudios sobre ciudadanía activa. Actualmente es académico de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

Dinora Hernández. Profesora-investigadora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Doctora en filosofía por la Universidad de Guanajuato. Su línea de investigación consiste en la crítica de la construcción ético-política de la modernidad. Su proyecto de investigación actual analiza las prolongaciones y desplazamientos de la teoría crítica para analizar la violencia contemporánea.

Nalliely Hernández. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Sus intereses son principalmente en filosofía de la ciencia, epistemología y pragmatismo norteamericano. Entre sus publicaciones están “Consequences of Rorty’s Pragmatism in Science” y “La ciencia en la posmodernidad: el caso de Rorty y Lyotard”.

Cuauthémoc Mayorga. Doctor en Filosofía. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Profesor-investigador en la Universidad de Guadalajara adscrito al Departamento de Filosofía. Áreas de investigación: bioética, teoría de la argumentación, filosofía de la tecnología, metodología y epistemología. Autor del libro *Factores epistemológicos del desarrollo tecnológico*.

Alonso Solís. Profesor de las licenciaturas en Filosofía y en Estudios Políticos y Gobierno del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Traductor del libro *Vida irónica: un ensayo sobre el arte de vivir* de Richard Bernstein y editor del libro *Filosofía y acción: diálogos con Richard Bernstein*.

Richard Bernstein. Nació en Brooklyn, en 1932, y estudió filosofía en las Universidades de Chicago y Yale. Autor de más de una docena de libros, entre los que se incluyen: *Filosofía y democracia: John Dewey, Praxis y acción, La reestructuración de la teoría social y política, Más allá del objetivismo y el relativismo, Perfiles filosóficos, Hannah Arendt y la cuestión judía, Freud y el legado de Moisés, El mal radical, Violencia y vida irónica*.

El pragmatismo hoy: escritos en honor a Richard J. Bernstein

Se terminó de editar en diciembre de 2022

en Trauco Editorial

Camino Real a Colima 285-56, Antares 1

Tlaquepaque, Jalisco, México

Tiraje: 1 ejemplar

Corrección y diagramación: Trauco Editorial

El filósofo pragmatista norteamericano Richard J. Bernstein, uno de los pensadores más perspicaces de nuestra época, visitó la Universidad de Guadalajara en enero de 2018 por invitación del Departamento de Filosofía. Este volumen reúne una serie de escritos que profesores y académicos de Guadalajara y la Ciudad de México presentaron en dicha ocasión sobre diversos aspectos de la polifacética obra de Bernstein: desde la naturaleza de su método filosófico (Carlos Pereda) y su teoría democrática (Amando Basurto), hasta su debate con Jürgen Habermas (Dinora Hernández), su concepto de ironía como forma de vida (Nalliely Hernández) y las consecuencias de sus ideas para la bioética (Cuauthémoc Mayorga).

Como remate de estos escritos, ofrecemos al lector la conferencia que Bernstein pronunció en el Auditorio Silvano Barba del CUCSH, “John Dewey: modelo del intelectual público democrático”, tanto en su versión original como en una traducción al español (Alonso Solís). *El pragmatismo hoy: escritos en honor a Richard J. Bernstein* será de interés no sólo para investigadores en humanidades, sino para cualquier estudioso de las disciplinas sociales.

