

Richard Bernstein

Filosofía y democracia:
John Dewey

Traducción de
Alicia García Ruiz

Edición e introducción de
Ramón del Castillo

Herder

Títulos originales: John Dewey (1966)

«John Dewey on Democracy: the Task Before Us», en *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode* (1986)

«John Dewey's Vision of Radical Democracy», en *The Pragmatic Turn* (2010)

Traducción: Alicia García Ruíz

Diseño de la cubierta: Claudio Bado

© 2009, *Richard Bernstein*

© 2010, *Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-2661-2

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Reinbook

Depósito legal: B-20.665-2010

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Introducción: <i>Derivas pragmatistas</i>	
Ramón del Castillo	9
PRIMERA PARTE	35
PREFACIO (1966)	37
CAPÍTULO 1: LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA	41
CAPÍTULO 2: DE HEGEL A DARWIN	49
CAPÍTULO 3: LA FORJA DE UN REFORMADOR SOCIAL	63
CAPÍTULO 4: EXPERIENCIA: UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA	83
CAPÍTULO 5: LA RECONSTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA	95
CAPÍTULO 6: EXPERIENCIA Y NATURALEZA	113
CAPÍTULO 7: INMEDIATEZ CUALITATIVA	127
CAPÍTULO 8: INVESTIGACIÓN	139
CAPÍTULO 9: CIENCIA Y VALORACIÓN	151
CAPÍTULO 10: LA COMUNIDAD, EL INDIVIDUO Y EL PROCESO EDUCATIVO	165
CAPÍTULO 11: LO ARTÍSTICO, LO ESTÉTICO Y LO RELIGIOSO	181
CAPÍTULO 12: RETROSPECTIVA Y PROSPECTIVA	201

SEGUNDA PARTE	219
CAPÍTULO 13: DEMOCRACIA, UNA TAREA POR DELANTE ...	221
CAPÍTULO 14: UNA VISIÓN DE LA DEMOCRACIA	
RADICAL	237
Bibliografía comentada (1966)	263
Bibliografía	267
Notas	273

Derivas pragmatistas

Ramón del Castillo

I

La historia intelectual de Estados Unidos esconde más capítulos de lo que parece. Durante años han imperado ciertas versiones sobre sus ciclos un tanto sesgadas. Ahora sabemos, gracias a nuevas crónicas, que el legado de John Dewey, uno de los pensadores más importantes del siglo xx, no fue enterrado después de la Segunda Guerra Mundial, y que antes de que la filosofía hegemónica en Estados Unidos desde los años sesenta entrara en crisis, ya hubo pensadores que, o no tomaron el giro lingüístico hacia el que presionaba el tráfico académico, o que al menos se detuvieron en un área de descanso para meditar antes de tomar el desvío. Como en tantos otros campos, el *conflicto* de narraciones —así lo llama Richard Bernstein— siempre ha formado parte de la filosofía de Estados Unidos, entre otras razones porque las ideas nunca están separadas de situaciones, y las situaciones se comprenden y reconstruyen poco a poco. El apogeo y la caída de John Dewey sería un hecho insustancial como mero episodio académico. Su progresiva rehabilitación, desde mediados de los años setenta, otro tanto de lo mismo.

Hasta mediados de los años cuarenta, un pensador como Dewey representaba todo un modelo de intelectual. Su obra era compleja, pero también popular; sus intereses y actividades innumerables, su reputación y su reconocimiento traspasaban los muros académicos. Sólo un personaje como Bertrand Russell parecía igualarle en amplitud y altura, sólo que Russell había alentado un modelo de intelectual muy distinto. Para él, la idea de que los asuntos sociales pudieran recibir un tratamiento científico era un despropósito, mientras que, para Dewey, lo irrazonable era dejarlos en manos de la voluntad y el sentimiento. Decir, como Russell, que cuando se escribe sobre política uno escribe «como ser humano, no como filósofo» resultaría de lo más extraño a Dewey. ¿Se es entonces sobrehumano cuando se escribe como filósofo?¹ Conforme el positivismo y la filosofía analítica empezaron a imponerse, Dewey sonó cada vez más abstracto, ambiguo y hasta confuso. Entroncaba —se dijo— más con la filosofía especulativa que con el espíritu del empirismo, por mucho que en su día, tanto él mismo como su precursor, William James, ensalzaran el espíritu científico contra los beatos, defendieran el naturalismo contra el idealismo absoluto y se proclamaran seguidores de las lecciones de Darwin. El filósofo que había encarnado la introducción del espíritu experimental en los asuntos humanos engrosaba, de repente, las filas del pensamiento metafísico.² Pero, claro, para verlo así, había que olvidar algunos hechos: por ejemplo, que Dewey colaboró con la *International Encyclopedia of Unified Science* de 1939,³ que se entendió con Otto Neurath, que Charles Morris se interesó por su pensamiento social, que Charles L. Stevenson mantuvo polémicas con él, que Ernest Nagel ensayó adaptaciones de su epistemología⁴ y que Morton White trató de reunir las tradiciones positivista y pragmatista.⁵ Dio igual. Poco a poco, la división entre la cultura científica y la humanista fue a más, y su visión de la ciencia y de los valores pasó a ser tildada poco menos que de peligrosa: su

espíritu —llegó a decir más de uno— en realidad sólo era un disfraz de un Espíritu Absoluto, teñido con los colores de la bandera de Estados Unidos.⁶

En realidad, el problema no era que las teorías de Dewey sobre el lenguaje, la lógica o el conocimiento científico se consideraran extemporáneas e incluso dañinas. El problema era que Dewey había escrito sobre psicología y cultura, sobre historia y sociedad, había sido un teórico de la educación y de la política, pero también un cronista y un activista, un observador itinerante y un polemista comprometido, y las *ciencias sociales*, evidentemente, igual que la filosofía, también estaban virando en redondo, hacia un modelo mucho más profesionalizado y científico.⁷ Algunas de sus obras políticas resultaban demasiado vagas; otras, demasiado pegadas a las circunstancias. Por momentos, resultaba un tanto especulativo, pero, en otros, tan circunstancial como un cronista o un ensayista. Su modelo no cuadraba con el de unos nuevos profesionales de las ciencias sociales que también denostaban a Max Weber. El legado de Richard Ely o Herbert Croly se había perdido hacía tiempo y el enfoque historicista de Thorstein Veblen quedaba atrás. La obra de George Herbert Mead corría una suerte incierta y, para 1937, Talcott Parsons, con *La estructura de la acción social*, ya le había dado un empuje a un tipo de funcionalismo que acabaría arrasando.

El clima *político* contribuyó a ambos desplazamientos. Dewey había sido un reformista radical, no un revolucionario,⁸ pero no dejaba de sonar a izquierda hegeliana y algunos de sus discípulos habían buscado paralelismos entre el pragmatismo y el marxismo.⁹ En 1937, Dewey defendió a Trotski contra Stalin en México, y ejerció una fuerte oposición contra el comunismo en Estados Unidos.¹⁰ Pero, en 1939, proclamaba que el totalitarismo no era un mal ajeno a Estados Unidos.¹¹ Había sido un ferviente defensor de la democracia participativa y un crítico de la tecnocracia en el periodo de entreguerras, y ahora, en la

posguerra, percibía muy bien las ilusiones de la sociedad de masas y la retórica del individualismo. Su estilo no era divertido, pero tampoco intimidatorio. Se expresaba sin artificios técnicos y sin poses filosóficas, a medio camino entre el análisis y el alegato, la investigación y la narración. Los nuevos expertos, sin embargo, prefirieron fomentar un estilo más científico, y predicar la neutralidad axiológica. Uno era más objetivo y riguroso cuanto más separaba la investigación de la situación, lo cual tenía su punto de razón, sólo que, convertido en un dogma, servía para denotar no todo lo que sonara a dialéctica, sino formas alternativas de comprender cómo funciona el propio conocimiento científico. Fuera como fuera, lo cierto es que muchos filósofos, amparados por sus colegas de ciencias sociales, podían mantener la cabeza hundida en sus problemas lógicos y, si la levantaban, inquietos, podían reconfortarse leyendo *La sociedad abierta y sus enemigos*, de Popper, un libro de 1945 perfecto para una Guerra Fría. Podían, sin duda, defender sus convicciones democráticas con voluntad y pasión, pero como filósofos debían conservar un cerebro de acero inoxidable.

Lo más irónico de esta historia es que, mientras los positivistas y sus epígonos tildaron a Dewey de hegeliano y poco menos que de marxista, algunos europeos exiliados lo tomaron por un craso positivista. Max Horkheimer (influido, como tantos otros alemanes, por la versión del pragmatismo que Max Scheler propagara en los años veinte) retratará en 1935 al pragmatismo como una encarnación de la razón instrumental, y, en 1941, volverá a criticar el experimentalismo de Dewey.¹² Herbert Marcuse, al menos, discutirá, en 1941, algunas ideas de Dewey sobre los valores, después de leerse *Teoría de la valoración*,¹³ y Adorno, aunque de pasada, elogiará la estética de Dewey.¹⁴ Hannah Arendt, en cambio, no parecía tener dudas y arremeterá contra *El hombre y sus problemas* de Dewey, unos años antes de que publique *Los orígenes del totalitarismo*.¹⁵ Dewey cree —dice

Arendt— que la fuente de todos los males es el *laissez faire*, pero no se da cuenta de que su espíritu científico de planificación social también es parte del infierno. Su optimismo se apoya en un espíritu tan supersticioso como ese mismo pesimismo que quiere combatir. Los juicios autocomplacientes de Dewey sobre los malos tiempos *pasados* y su fe en un progreso de una humanidad que ha dejado atrás la esclavitud y la servidumbre ocultan su incapacidad para entender una época de fábricas de muerte y campos de concentración, donde los seres humanos «pierden hasta esa utilidad social de la que los siervos y los esclavos no se vieron privados». Es imposible, por lo demás —añade Arendt—, estar realmente de acuerdo o en desacuerdo con la filosofía de Dewey, dado que éste se enorgullece de estar próximo a la experiencia y la realidad, pero de hecho se pierde en argumentos tan *abstractos* que, por eso mismo, no pueden dejar de ser sólidos, obvios y verdaderos. El filósofo, pues, vive refugiado en una torre de marfil de abstracciones identificadas con el mismísimo sentido común. Su intención es humanista, pero sus resultados, antihumanistas.¹⁶

Hacia la década de los cincuenta, no parecía que ni los exiliados antipositivistas ni los positivistas triunfantes lograran descubrir algo interesante en las obras políticas de un viejo demócrata. Es como si Dewey hubiera pecado de ingenuo y su filosofía sólo fuera un espectro benévolo de un mundo que se había desvanecido. Con todo, reducir el ciclo intelectual filosófico de posguerra al triunfo del positivismo y sus reformadores sería demasiado maniqueo. Sin duda, en Estados Unidos hubo filosofía europea y local que sobrevivió en departamentos de literatura o de historia, o incluso en algunos de filosofía. Freud, Nietzsche y Marx no dejaron de captar la atención de los jóvenes más rebeldes y, aunque con bastante menos *glamour*, el legado Dewey siguió vivo de algún modo. Cuando Richard Bernstein comienza sus estudios universita-

rios en 1949, mencionar el nombre de Dewey era poco menos que un anatema.¹⁷ ¿Cómo es posible, entonces, que acabara descubriendo a Dewey?

II

Richard Bernstein nació en Brooklyn, en 1932, en el seno de una modesta familia judía, nada intelectual. Los Bernstein procedían de familias inmigrantes polacas y rusas. El padre era un vendedor de muebles apenas sin estudios y la madre, una mujer más instruida de extraordinaria capacidad organizativa que se volcaba en la familia y en el voluntariado social. Vivieron en Borough Park, un barrio de clase media y baja que después de la Segunda Guerra Mundial se poblaría de *hasidim*, y luego se trasladaron a Long Island.¹⁸ En su adolescencia, Bernstein perdió a varios familiares, entre ellos a un hermano mayor en un B-17, derribado sobre Austria. Estudió en un instituto público de Brooklyn, y una de sus primeras lecturas fue una versión abreviada en inglés de *El Capital*. Ingresó en la Universidad de Chicago en 1949 en un momento apasionante. Considerada como «la mayor colección de jóvenes neuróticos desde la cruzada de los niños»,¹⁹ sus aulas alojaban a alumnos como Susan Sontag, George Steiner o Philip Roth. Bernstein apenas tiene 19 años cuando completa en dos años y un verano un plan de estudios de cuatro. En 1951, obtiene su licenciatura con honores en filosofía, pero es demasiado joven para que le acepten en un programa de doctorado, así que decide seguir todo tipo de cursos en la Universidad de Columbia durante dos años: griego, literatura comparada y hasta encuadernación. Finalmente, obtiene su grado *suma cum laude* en 1953, y tiene muy decidido hacia dónde encaminarse: Yale, una de las pocas universidades de la Ivy League que la filosofía analítica no ha colonizado, opción muy

atractiva no sólo para él, sino para Richard Rorty, compañero de estudios en Chicago.

Rorty llega a Yale antes que él, en 1952, después de licenciarse con una tesis sobre Whitehead, para hacer su doctorado con Paul Weiss, editor junto con Charles Hartshorne de los *Collected Papers* de Charles S. Peirce. Animado por Rorty, Bernstein decide marchar a Yale y en 1954, apenas con 22 años, ya está dando clases como profesor asistente a estudiantes prácticamente de su misma edad. En 1955, acaba su máster y, en 1958, ya es doctor. En su círculo de amigos, no sólo se cuentan Dick y Amelie Rorty. En 1955, se casa con Carol Lippit (una estudiante de doctorado del programa de literatura a la que conocía desde la época del instituto en Brooklyn) y el círculo de amigos se ensancha con Geoffrey y Renée Hartman y Harold y Jean Bloom. En pleno macarthismo y en un ambiente universitario muy distinto al de Chicago («casi sacado de una novela de Fitzgerald»), Bernstein colabora con asociaciones progresistas y activistas que luego se convertirán en editores comprometidos. Enseña marxismo, existencialismo, e incluso teoría constitucional. Entre 1953 y 1954, un curso de George Schrader sobre la *Fenomenología del espíritu* «cambia totalmente el curso de su vida filosófica». Luego devora un libro que se publica entonces, las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, y que también cambiará la cabeza a su generación. Será allí, en Yale, donde oiga hablar por primera vez de Dewey, en un seminario organizado por John Smith sobre *La experiencia y la naturaleza*, uno de los libros más ambiciosos de Dewey, comparado por más de un intérprete nada menos que con *Ser y tiempo* de Heidegger. Smith (1921-2009) era una figura singular. A diferencia de Paul Weiss (1901-2002), que encarnaba el deseo de una *philosophia perennis* y usaba la historia de la filosofía como antesala del pensamiento «sistemático», Smith era mucho más historicista y su visión de la historia de la filosofía era más comparativa. Colocaba a Dewey sobre un trasfondo

metafísico, junto con filósofos europeos como Hegel, Nietzsche y Heidegger.²⁰ Será ese modelo de Smith —como Bernstein recordará varias veces— el que inspire su tesis doctoral, *John Dewey's Metaphysics of Experience*, tutelada por Ch. W. Hendel²¹ y defendida en 1958.²²

En realidad, Bernstein tampoco se privará de las enseñanzas de Weiss y se convertirá en el editor adjunto de una publicación creada por Weiss a finales de los años cuarenta, *Review of Metaphysics*.²³ Animado nuevamente por Weiss, de hecho, se convertirá en su editor jefe desde 1964, pero antes, en 1960, publicará *John Dewey: On Experience, Nature and Freedom*, una extraordinaria introducción, selección y edición de ensayos de Dewey. Cinco años más tarde, en 1965, demostrará que no sólo le interesa Dewey y que sabe manejarse con el gigantesco y complicado Charles S. Peirce.²⁴ En 1971, escribirá una introducción para una edición de dos obras de William James, *Essays in Radical Empiricism* y *A Pluralistic Universe*,²⁵ pero un poco antes, en 1966, escribirá a contracorriente *John Dewey*, un pequeño libro que se convertirá en una de las mejores introducciones a su pensamiento y que nosotros recuperamos ahora como primera parte de este volumen.²⁶

Más de un lector diría que Bernstein se había convertido en un experto en padres fundadores de la filosofía estadounidense, pero su edición de 1960 y, sobre todo, este libro de 1966 presagiaban algo bastante más complejo. La vocación divulgativa del texto, creemos, sólo era comparable a la de Sydney Hook en su libro de 1939, *John Dewey. An Intellectual Portrait*.²⁷ Como el de Hook, el retrato que Bernstein hacía de Dewey era de cuerpo entero, pero el fondo era muy diferente, dado que reconstruía una *visión* filosófica en un contexto totalmente nuevo, un contexto mucho más *fragmentado*. El libro, sin duda, ayudó a mantener vivo el legado de Dewey y favoreció un clima de recepción al que otros trabajos (la biografía de George

Dykhuizen y el estudio de James Gouinlock sobre la teoría de los valores de Dewey) contribuyeron posteriormente.²⁸ Hay varios aspectos del libro que explican el interés que todavía hoy conserva: primero, que para Bernstein no es posible entender la filosofía de Dewey excepto en su conjunto. Tomar su lógica, o su psicología o su teoría de la ciencia sin contemplar su horizonte educativo y social sería absurdo. Pero tratar de defender sus valores políticos, desentendiéndose del resto de su filosofía, sería otro tanto de lo mismo. Segundo: Bernstein dejaba claro que la noción de experiencia que manejó Dewey no era la misma que los seguidores del giro lingüístico querían eliminar.²⁹ Este punto es importante, dado que su amigo Richard Rorty, desde mediados de los años setenta, también vindicará a Dewey como uno de los grandes filósofos del siglo xx, junto con Heidegger y Wittgenstein, sólo que expurgándolo de su metafísica de la experiencia y de sus pretensiones teóricas.³⁰

Hasta cierto punto, la lectura que Bernstein hacía de Dewey parecía mediar entre mundos cada vez más disjuntos. No convertía la noción de experiencia en la nostálgica bandera que algunos ensalzaron como reacción al giro lingüístico. A Bernstein las enseñanzas y el estilo de discusión de la filosofía analítica no le parecían nada desdeñables, pero tampoco las veía como una tabla de salvación, ni creía en las promesas de una nueva y definitiva técnica filosófica, más rigurosa y sistemática. Como Rorty, había tenido muy presente el cambio que, marcado por el segundo Wittgenstein y figuras como Wilfrid Sellars (que también enseñó en Yale), le había ayudado a entender los mitos empiristas y las ilusiones del método. Sin embargo, a diferencia de Rorty, Bernstein parecía presentir algo: ¿No podía convertirse el lenguaje en otro fetiche? ¿No podían los *juegos-de-lenguaje* o las *prácticas lingüísticas* reificarse y convertirse en otro nuevo «mito de lo dado»? Dewey había tenido una visión de la experiencia y del lenguaje que no cuadraba con el maniqueísmo de ningún

bando. La experiencia significaba para él algo muy distinto a lo que entendía el empirismo, pero tampoco había concebido el lenguaje como los analíticos reformados y su amigo Rorty. La filosofía analítica, por lo demás, fomentaba una especialización y una profesionalización excesivas, y quizá se transformaba continuamente para dejar todo como antes. Bernstein también había aprendido de Dewey que, cuando el pensamiento no se mantiene conectado a las situaciones problemáticas que lo desencadenan y que intenta reconstruir, puede convertirse en una fantasía consoladora o una evasión oportunista.

En realidad, antes de que escribiera su libro sobre Dewey, Bernstein ya estaba tramando una historia donde el viejo filósofo formaba parte de un reparto mucho más amplio. En 1971, en *Praxis y acción*, antes de que Dewey volviera al teatro de la filosofía política, Bernstein ya lo recolocaba donde siempre había estado, junto a Hegel y a Marx, sólo que teniendo presente las ideas de una nueva generación que, entre otras cosas, había leído *Crítica de la razón dialéctica* (1960) de Sartre.³¹ En realidad, Bernstein confrontaba en su libro cuatro tradiciones: el marxismo, el pragmatismo, el existencialismo y la filosofía de la acción de corte analítico. Su modo de comparar esas distintas tradiciones se convirtió en un rasgo típico de su estilo, un modo de conversación que muchos confundieron con un ecumenismo condescendiente. Invocaba, ciertamente, una especie de unidad en un panorama un tanto desmenuzado, pero su intención —dijo claramente— «era *avivar la tensión*».³² Las circunstancias que rodean el periplo intelectual de Bernstein posterior a 1971 pueden ayudarnos a entender por qué no olvidó a Dewey mientras prestaba atención a Habermas, Gadamer, McIntyre, Taylor o Rorty, pero, también, por qué no volvió a escribir sobre Dewey hasta 1985, cuando publicó el segundo ensayo que, con algunas modificaciones, incluimos ahora en la segunda parte de este volumen, como capítulo 13.³³

Para empezar, desde finales de los años sesenta, Bernstein ya no está en Yale, sino en una universidad de Filadelfia, enseñando Gramsci y Habermas. Desgraciadamente, Yale le había negado la titularidad, provocando un famoso escándalo que llevó a la huelga a estudiantes y trascendió a los periódicos.³⁴ Probablemente, algunos rasgos de su carácter resultaban chocantes (su espíritu partisano y directo, su desdén hacia las imposturas académicas y las etiquetas intelectuales). Probablemente, su estilo de pensamiento tampoco cuadraba con los criterios imperantes, pero lo cierto es que, después de pasar un año en Israel, Bernstein acabó siendo profesor titular en 1966 en Haverford College, una singular institución de Filadelfia donde encontró la pasión, el compromiso y la serenidad necesarios para escribir, hasta 1989, cuatro libros que abrieron un nuevo espacio de encuentro y discusión: *The Restructuring of Social and Political Theory* (1976), *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis* (1983), la introducción a *Habermas and Modernity* (1985) y *Philosophical Profiles* (1986).³⁵

En 1972, sin embargo, Hannah Arendt se cruzó en su camino, y su vida cambió para siempre. El arranque de la relación fue curioso. Bernstein temía que *Praxis y acción*, un libro donde se ponían juntos a Hegel, Marx, Dewey y Wittgenstein, no gustara a Arendt. Además, en él, *La condición humana* (1951) sólo salía citado en una insignificante nota a pie de página. Lo cierto es que cuando Arendt se presentó en Haverford a dar una conferencia, el libro ya estaba impreso,³⁶ pero Arendt felicitó a Bernstein, ofreciéndole su ayuda para publicar su nuevo libro en la editorial de William Jovanovich e invitándole a visitar la New School de Nueva York con la lejana intención de incorporarle. La amistad prosperó, pero el comité de la escuela neoyorkina rechazó de plano incluso la propuesta de entrevistar a Bernstein: «El pensamiento académico siempre es así —le dijo Arendt a Bernstein en una carta—, no importa si es de izquierdas, de derechas o del

medio. Nadie quiere oír algo que no haya oído antes». ³⁷ En vista del panorama, Bernstein decide acabar *La reestructuración de la teoría social y política* en Inglaterra, con una beca, pero en otoño participa en Toronto en un congreso sobre Arendt. «Tuvimos un encontrado debate sobre nuestras respectivas interpretaciones de Hegel y Marx. Pero el encuentro no fue sólo agonístico; también fue erótico, en sentido platónico.» ³⁸ Antes de morir, en 1975, la filósofa no dejó de advertir a Bernstein sobre el peligro de que la filosofía fuera desplazada en la New School. Y, en efecto, desaparecida ella, y retirado Hans Joas, la influencia de la filosofía social, de la teoría política y de la sociología quedó un tanto mermada. Sin embargo, 13 años más tarde, en 1988, Bernstein ingresaba finalmente en ese legendario centro. ³⁹ ¿Cómo?

Desde mediados de los años sesenta, Habermas está en su centro de miras. En *La reestructuración de la teoría social y política* (1976), las críticas de Bernstein al pensador alemán no dejaban de evocar la crítica de Hegel y Marx a Kant. ⁴⁰ En 1976, de hecho, Habermas visita Haverford, justo cuando el relativista Steven Lukes se encuentra por allí como profesor visitante y, como otras veces, Bernstein media entre dos bandos. Durante esa estancia, Habermas invita a Bernstein a coordinar un ciclo de conferencias sobre filosofía y ciencias sociales en Dubrovnik, en un centro de estudios de postgrado que atraía a disidentes anticomunistas y mantenía vivo el espíritu de la revista *Praxis* (cerrada en Belgrado en 1975). Desde 1977, Bernstein se convierte en codirector de los cursos y, en 1980, Albrecht Wellmer, Habermas y él deciden refloatar *Praxis*. ⁴¹ En aquel clima va forjando una de sus piezas más intrincadas: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, de 1983. ⁴² El título expresa su voluntad de disolver algunas de las falsas antítesis imperantes en la filosofía contemporánea. Repasa algunos de los cambios introducidos por la filosofía de la *ciencia*. Para entonces, el empirismo no sólo carga con un mito que Sellars descubrió en 1956, sino que está

llo de dogmas: Quine ya había denunciado dos en 1951,⁴³ pero, en 1973, Donald Davidson ya ha denunciado un tercer dogma del que el propio Quine está preso⁴⁴ y un discípulo de Rudolf Carnap, Hilary Putnam, está gestando su denuncia de un cuarto dogma.⁴⁵ De repente, el empirismo parece más dogmático que una iglesia, aunque da la sensación de que tanto escándalo y tanta reforma sólo están sirviendo para consolidar un nuevo estilo de filosofía técnica y un recambio generacional. Bernstein lo percibe, pero en su libro tira de la alfombra usando más a Kuhn y a Feyerabend que a los reformistas del empirismo. Con todo, no es la parte más sorprendente del libro. Su grueso más interesante –creemos– es el que atañe a Gadamer, Habermas, Rorty y, en un segundo plano, pero muy revelador, a Hannah Arendt. Dice entonces:

Dedico el libro a los cuatro amigos que han influido y modelado los pensamientos que aquí expreso... Un tema que recorre el libro de principio a fin es la vindicación y la clarificación de una serie de conceptos y de experiencias interrelacionadas, a saber: diálogo, debate, conversación, y comunicación. Todos ellos presuponen y a la vez promueven la solidaridad, tanto personal como civil [...], la *experiencia* de solidaridad y amistad es fundamental en el pensamiento de Gadamer, Habermas, Rorty y Arendt. He llegado a comprender el significado y el poder de la amistad y de la solidaridad no sólo a partir de sus escritos, sino también a partir de las conversaciones, los debates y los diálogos con ellos.⁴⁶

Curiosamente, durante algunos años Bernstein había nadado a contracorriente, defendiendo una filosofía interpretativa, y ahora, en los años ochenta, se encontraba con demasiadas interpretaciones de la *interpretación*. Arendt, Gadamer, Habermas y Rorty podían inspirar un nuevo *ethos*, y Bernstein trataba de