

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 denostar 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 sentir 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 refluotar *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

lleno 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

oficiar como una especie de Hermes neoyorkino, pero ¿entendían sus amigos de igual manera la *comprensión*, la *experiencia*, la *comunicación* y la *conversación*?⁴⁷ El tono dominante del libro es muy interpretativo, pero, en relación con sus trabajos anteriores sobre temas sociales, lo llamativo es la frecuencia con que palabras como *virtud* y *phrónesis* circulan, o, incluso, que la imagen que Bernstein ofrezca de su amigo Rorty sea la de un *eiron* menos peligroso de lo que pudiera parecer.⁴⁸ Dewey apenas sale a relucir, como si no encajara del todo ni en el bando hermenéutico, ni en el habermasiano, ni en el rortyano. Pero sigue ahí, sobrevolando el ambiente de las discusiones. Rorty trataba ahora de arrastrar a Dewey hacia la *koyné* posmoderna, pero Bernstein prefería emparejarlo con un hermeneuta de viejo abolengo. Conoció a Gadamer durante la visita de éste a Estados Unidos en 1968, y se volvieron a encontrar en Dubrovnik, en Heidelberg y en otras visitas a Estados Unidos.

Cuanto más leí a Gadamer, mayor fue mi sensación de familiaridad con su manera de caracterizar la experiencia (*Erfahrung*). Es muy parecida a la noción que tenía Dewey de la experiencia unificada por una inmediatez cualitativa dominante y teñida de significado [...]. Los dos, Gadamer y Dewey, estuvieron muy influidos por el papel tan importante que desempeña la idea de experiencia en Hegel, especialmente en la *Fenomenología del espíritu*. Pero los dos también habían reaccionado contra las ambiciosas pretensiones de Hegel, como las de Totalidad, Sistema y Absoluto.⁴⁹

El escenario había cambiado, pero la noción de *experiencia* volvía a reaparecer y, mientras Rorty trataba de liberar a Dewey de su pasado, Bernstein lo hundía más en una «historia de influencias» que se remontaba de nuevo, esta vez través de Gadamer, hasta Hegel. Bernstein había nadado a contracorriente de un

giro lingüístico ciego a la idea pragmatista de experiencia. Ahora, en pleno *giro hermenéutico* (un giro al que Rorty también se apuntaba), sugería afinidades entre Gadamer y un Dewey muy distinto al que Rorty estaba divulgando.⁵⁰ Aunque Gadamer sentenciara que toda experiencia es lingüística, algo debía de estar marcando la diferencia, dado que Bernstein, a diferencia de Rorty, no se dejaba arrastrar por la pendiente del *textualismo* al que tendía Derrida. Pero ahí no acaba todo, pues, si Bernstein escoraba demasiado el bote con Dewey y Gadamer en un lado, ¿qué pasaba con Habermas en la otra banda? Si todo era diálogo y experiencia, ¿dónde quedaba una lógica de la acción social?⁵¹

Dos años después de *Beyond Objectivism and Relativism*, en 1985, Bernstein edita *Habermas y la modernidad*, una reunión de ensayos de Albrecht Wellmer, Anthony Giddens, Martin Jay, Joel Whitebook, Thomas McCarthy y, nuevamente, Rorty. En su introducción, Bernstein vuelve a insistir en las contradicciones que detecta en el pensamiento de Habermas desde finales de los años sesenta.⁵² Subraya, además, la influencia que Peirce, Dewey y Mead habían ejercido en el pensamiento de Habermas.⁵³ ¿Exactamente cuál? Dewey apenas era mencionado en *Teoría y praxis* (1963), pero lo suficiente como para entender el relativo interés de Habermas. ¿Qué clase de «ingeniería social» defendía exactamente Dewey?⁵⁴ En *Conocimiento e interés*, sin embargo, Habermas dedicaba un extenso y brillante capítulo a Peirce y llamativamente, en el epílogo de 1973, aclaraba que la tentación de seguir a Dewey fue finalmente *vencida* mediante una lectura de Peirce en busca de un pragmatismo trascendental. Su predilección final era previsible (Apel tenía mucho que ver), aunque más de un lector que conociera las obras políticas de Dewey podría haber pensado que el libro de Habermas sobre la transformación de la vida pública de 1962 tenía algo que ver con el americano. No era así —aclaró Habermas—, entre otras razones porque descono-

cía las obras políticas de Dewey y, en segundo lugar, porque se había formado una idea de Dewey como un pensador de corte antropológico, un exponente de la naturalización de Hegel, pero no como un teórico de la democracia.⁵⁵ No deja de ser irónico: el tiempo demostró que lo que separaba a Habermas de Dewey era justamente lo que Bernstein siempre había encontrado más interesante del viejo demócrata. El contexto había cambiado: el pragmatismo ya no rivalizaba con el marxismo y el positivismo, pero podía inspirar a sus nuevos lectores una crítica de las nuevas teorías políticas de inspiración *kantiana*. John Rawls había implantado un estilo nuevo de filosofía política, más teórica, en 1971, con su *Teoría de la Justicia*, revisada en 1974. Pero el ambiente se fue complicando, en parte gracias a Charles Taylor, con su *Hegel* de 1975, y con Alasdair McIntyre, cuyo *Tras la virtud* apareció en 1981.⁵⁶ Las teorías más intelectualistas de la democracia ya tenían sus descontentos comunitaristas. Poco a poco, los debates sobre la congruencia entre justicia y bien común, sobre moralidad y eticidad, sobre esfera deliberativa y esfera de solidaridad, o sobre el pluralismo religioso en un mundo secularizado tiñeron cada vez más el horizonte filosófico de colores multiculturales. En medio de ese nuevo panorama, quizá Dewey podía inspirar algo diferente, dado que había entendido la democracia como proceso de deliberación, pero, por encima de todo, como forma de vida, como comunidad. Bernstein lo sabía y, subido a lomos de Dewey, se volvió a meter en una disputa en la que cada bando no dejaba de caricaturizar a su enemigo.⁵⁷

Después de *Habermas y la modernidad*, el nuevo libro que Bernstein publica coincide con algunos hechos que cambiarán su trayectoria académica. Durante los seminarios de Dubrovnik, en 1981, conocerá a la disidente húngara Ágnes Heller. Cinco años después apoyará a Heller desde un comité académico neoyorkino creado por Ira Katznelson para que la propia Heller se incorpore a la New School. En 1989, cuando Heller llega a

directora del Departamento defiende la entrada de Bernstein en la New School y, pese a nuevas reticencias, Bernstein ingresa en la escuela y emprende una nueva etapa, muy diferente. Su libro bisagra, *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, de 1986, dejaba apuntados ya algunos horizontes. Siguen desfilando Rorty, Gadamer y Habermas, pero Bernstein dedica más espacio a McIntyre y a Taylor,⁵⁸ y Hanna Arendt asoma, como en *Beyond Objectivism and Relativism*, al final del libro, sólo que esta vez muchísimo más. Con todo, y muy significativamente, el ensayo de cierre es sobre Dewey, justamente el que aquí presentamos como capítulo 13, «John Dewey en torno a la democracia: una tarea por delante».

Tres años después, en su discurso de ingreso en la New School, en febrero de 1989, Bernstein retomaba el espíritu que animaba el prólogo de *Perfiles filosóficos*: las batallas de su generación —dijo— cada vez resultaban más irrelevantes y distantes. Quedan restos de esas disputas, «pero hay signos esperanzadores del surgimiento de un nuevo *ethos* que guarda cierto parecido con el que caracterizó los primeros estadios del movimiento pragmatista...»⁵⁹ Después de insistir en las variedades en las que la filosofía volvía a mezclarse con las ciencias sociales, los estudios literarios, el derecho... —añadía—, «desearía recordar las formas en las que la historia de la New School está unida al *ethos* pragmatista. Uno de sus fundadores, recuerden, fue John Dewey. El espíritu que empapó esta institución en sus años de gestación reflejaba las profundas preocupaciones de Dewey por la educación en comunidades democráticas urbanas...»⁶⁰ La segunda parte de aquella charla, sin embargo, era más curiosa. «Hannah Arendt —dijo también— nos brindó una brillante interpretación de la experiencia revolucionaria americana, y su análisis de la acción política y de los espacios públicos que esa acción requiere guarda una fuerte afinidad con la comprensión de Dewey de la acción política pública.»⁶¹

El horizonte no estaba libre de polémica. Colocar a Arendt y Dewey en el mismo carro era sorprendente. Arendt –ya lo hemos dicho– fue bastante severa con Dewey. ¿Era realmente posible compaginar la teoría de la democracia de Dewey con la filosofía política de Arendt?

III

Desde su llegada a la New School, Bernstein emprenderá una nueva y particular fase en su carrera. *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, de 1991, puede considerarse una especie de continuación de la conversación que emprendió *Beyond Objectivism and Relativism*. En 1991, los interlocutores son más posmodernos, y los nombres de Heidegger, Foucault, Levinas y Derrida son ahora astros ascendentes con los que dibujar complejas constelaciones en el cielo. La hermenéutica de viejo abolengo lleva tiempo zarandeada, y Bernstein sabe que la reacción de Derrida tiene su sentido, pero tampoco cree que la idea de reconstrucción quede deshabilitada por la deconstrucción.⁶² Habermas, por su parte, ha arremetido contra los posmodernos, pero, para complicarlo todo más, Rorty coquetea con ellos y hace gala de un ironismo que para algunos sólo es sano escepticismo, pero para otros quizá es cinismo con rostro humano. Rorty no cree que las justificaciones de la democracia sean útiles y provechosas, incluso puede que sean perjudiciales –viene a decir–, ya que bloquean otros medios más persuasivos que los argumentos: historias, crónicas, narraciones, conversaciones, diálogos. La legitimidad de la democracia no depende de grandes principios, ni menos aún de grandes teorías sobre su naturaleza, sino de una reelaboración o re-escritura (*redescription*) de sucesos, episodios y situaciones. Hacer valer la democracia es hacer valer una historia convincente sobre fracasos y logros, y

mantener viva una conversación con propios y extraños sobre sus relativas ventajas. La solidaridad no tiene que ver tanto con ponernos en el lugar del otro, como poner al otro en nuestro lugar, imaginarlo como uno de los nuestros, y no debemos avergonzarnos de ello.

Bernstein no lo veía así. ¿Hacía falta llegar a ese extremo para alejarse de las grandes pretensiones universalistas de Habermas? El debate de Bernstein y Rorty en 1987, desde luego, sigue dejando bastantes interrogantes en el aire.⁶³ Bernstein se emplea a fondo para mostrar las incongruencias del etnocentrismo irónico de Rorty, mientras que Rorty acaba retratando a Bernstein como un pragmatista no liberado, un nostálgico como Habermas que todavía quiere mantener unida la filosofía a las grandes teorías sociales que surgieron en el siglo XIX. No es extraño, entonces, que la rivalidad entre la reescritura a lo Rorty y la reconstrucción a lo Bernstein tenga tanto que ver con sus distintas versiones de Dewey. El Dewey de Rorty es un Dewey que sirve, sobre todo, para derribar ilusiones y para quitar hierro a la teoría. El de Bernstein ayuda a recomponer y a construir, y sirve para inspirar más tareas que la ironía con nosotros mismos. Para Bernstein, un filósofo inspirado por Dewey no puede ser un intermediario cultural, un conversador o un crítico diletante y ácido. Es algo más que eso, aunque no tanto como desearía Habermas. Reconstruir acciones, formas de vida, conductas, prácticas, normas o valores es más que una historia edificante que nos vuelva más sensibles y menos crueles, pero no es tanto como certificar la validez de esas normas saliendo de la historia. La justificación de una forma de vida no es ni fruto de una ilusión, ni de una revelación, ni el resultado de una fantasía más o menos civilizada, ni la conclusión de una iluminación intelectual.

Lo cierto es que, después de estos debates con Rorty⁶⁴ y de una nueva e importante discusión con Habermas en 1996, Bernstein no dejará completamente a un lado a Dewey, pero su

otro gran referente, Hannah Arendt (*Hannah Arendt and the Jewish Question*, 1996), y el problema del mal centrarán mucho más su atención.⁶⁵ Dewey no tendrá la menor aparición en *El mal radical. Una indagación filosófica* (2002), un enorme recorrido al problema desde Kant hasta Arendt, pasando por Hegel, Schelling, Nietzsche, Freud, Levinas y Joas, escrito, por cierto durante una estancia en Berlín.⁶⁶ Tres años después, en 2005, aparecerá un trabajo aparentemente más modesto pero llamativo, *El abuso del mal*. Bernstein había finalizado el manuscrito de *El mal radical* 11 días antes del 11 de septiembre de 2001, y estuvo tentado de hacer cambios en él, pero, en un clima inusitadamente tenso, decidió escribir otro pequeño libro sobre la corrupción de la política y de la religión en Estados Unidos, un libro que, para sorpresa de propios y extraños, tenía como dos de sus principales protagonistas a Dewey y a Arendt. Que Dewey apareciera en un libro sobre otra crisis de la democracia y sobre la retórica del mal no dejaba de ser llamativo. Entre los reproches que Dewey se había granjeado durante toda su vida siempre sobresalió uno: carecía –se dijo– de sentido del conflicto, y menos aún de sentido trágico. Demasiado sencillo para ser verdad, claro, así que, como en su día ya hiciera Sydney Hook, Bernstein se ocupó nuevamente de presentar a un Dewey menos ingenuo. La cuestión no es que Dewey no ignorara el problema –afirmó Bernstein–, sino que proporcionó buenos argumentos para mostrar por qué ciertos discursos sobre el mal bloquean y destruyen la vida democrática. Irónicamente, Bernstein devolvía a un público traumatizado el Dewey para el que Hannah Arendt había estado ciega, un pensador con más tensión y mucho menos cándido. Y, finalmente, lograba convocar en un mismo escenario a dos figuras muy distintas que habían marcado su trayectoria intelectual, y que, según él, aún podían ayudar a comprender la fragilidad de la democracia.⁶⁷ Que un libro que defendía la actualidad de Arendt y Dewey acabara con una crítica a Carl

Schmitt, tan de moda entre radicales de academia, no era nada secundario.⁶⁸

Entre 2005 y 2010, la voluntad reconstructiva de Bernstein le empuja, más que nunca, hacia la historia del pragmatismo.⁶⁹ El conflicto de interpretaciones sigue siendo una parte esencial de un debate al que se suman no sólo clubes oficiales y filósofos de tono pragmatista, sino también historiadores como Robert Westbrook, Louis Menand, John P. Diggins, James Kloppenberg, David Hollinger o Alan Ryan.⁷⁰ De algún modo, el pragmatismo se ha convertido en un pretexto para repasar la historia de Estados Unidos, sus contradicciones y sus sendas perdidas. Y el espectro de Dewey parece gozar de una inmejorable salud. Durante dos décadas, una legión de intérpretes ha demostrado que existe un Dewey sociólogo de la ciencia, un Dewey precursor de la nueva filosofía de la tecnología, un Dewey cuya estética todavía tiene mucho que decir o un Dewey cuya filosofía de los valores puede servir para comprender las paradojas del pluralismo.⁷¹

Aún por ver la luz, el último libro de Bernstein, *The Pragmatic Turn* (dedicado, por cierto, a Richard y Mary Rorty) reúne a viejos y nuevos pragmatistas en una crónica de amplio calado. Abarca las tres grandes olas de pragmatismo, como las llama el propio Bernstein en otro lugar,⁷² la de los pragmatistas clásicos, la de su propia generación (Rorty, Habermas y Putnam) y la nueva ola, asociada con nombres como Robert Brandom, John McDowell y Cheryl Misak. La tensión del libro es llamativa. Por un lado, Bernstein oficia una vez más de mediador, pero, como siempre, también añade tensión a las relaciones entre las distintas versiones del neopragmatismo. En cierto modo, Bernstein sigue dialogando con los *techies* con una paciencia que muchos pragmatistas perderían a poco del debate, y se enzarza nuevamente en debates como la supervivencia de la noción de experiencia después del giro lingüístico (cap. 6), los enfoques de la verdad

inspirados por Peirce (cap. 5) o la a veces enrevesada visión que Putnam tiene de la objetividad moral y de la interdependencia entre hechos y valores (cap. 7).⁷³ Hegel también está muy presente en este libro de Bernstein, quizá porque todas las olas pragmáticas son efecto de Hegel, quizá porque Hegel sigue siendo pasto común de distintos rumiantes filosóficos. Brandom, en efecto, vindica una vuelta a Hegel invocando la memoria de Sellars, pero Bernstein ayuda a entender por qué el *pragmatismo lingüístico* en realidad es una ola de *racionalismo* inducida por una mala digestión de Hegel en Pittsburg que, mezclada con resacas analíticas, podría llegar a engullir a la ola pragmática.⁷⁴ Su ensayo sobre Hegel y el pragmatismo (cap. 4), en efecto, demuestra que hay *otros* modos de conversación entre hegelianos y pragmatis-tas, menos abstractos y más orientados hacia la reconstrucción histórica de prácticas sociales.⁷⁵

El último ensayo sobre Dewey, que adaptamos para este volumen como capítulo 14, forma parte de este complejo diálogo que Bernstein orquesta en *The Pragmatic Turn*. En él, Bernstein vuelve a colocar como horizonte último del pensamiento de Dewey la reconstrucción del *ethos* democrático. Por un lado, sitúa el modelo de democracia de Dewey más allá del liberalismo y del comunitarismo. Sin duda, los debates con Habermas durante los años noventa en los que Dewey tantas veces salía a relucir tiñen el trasfondo de este ensayo.⁷⁶ Bernstein vuelve a vindicar un Dewey más hegeliano, pero no asimilado a la lucha por el *reconocimiento*.⁷⁷ No es extraño que, frente a un modelo habermasiano de democracia que insiste en la dimensión ética del *discurso público*, algún hegeliano que defienda la fuerza normativa de las *experiencias sociales* se haya interesado por Dewey. Axel Honneth lo ha hecho, pero Bernstein le sale al paso y, de una forma muy sencilla, también lanza a Dewey por encima de la dialéctica entre *comunicación* y *reconocimiento*. En la teoría de Dewey no se privilegia un modo

de interacción social, el *discursivo*, ni se convierte ese modo de acción en piedra de toque del sistema. Según Bernstein, los procedimientos democráticos presuponen, efectivamente, un sustrato moral, pero ese sustrato no es reducido a una estructura afectiva de reconocimiento, sino que es recompuesto como un conjunto de virtudes. De ese modo, Dewey queda alejado del racionalismo *lingüístico* de Habermas, pero también queda a salvo de las políticas del reconocimiento que cargan todo el peso normativo en las estructuras afectivas.

La lectura de Bernstein, en suma, vuelve a brindarnos un Dewey extraordinariamente accesible, pero deja, como siempre, algunas tareas pendientes.⁷⁸ A sus 78 años, Bernstein ha vivido dos olas de pragmatismo manteniendo conversaciones con todo tipo de interlocutores. No ha sido un *erizo*, por recordar el verso de Arquíloco que tanto popularizó Isaiah Berlin.⁷⁹ Y quizá, pese a lo que dijera Rorty, Dewey *tampoco* fue un erizo.⁸⁰ Fue él, Dewey, quien dijo en su autobiografía:

Soy inestable, cambiante como el camaleón; cedo a las influencias más diversas y contradictorias, tratando de asimilar algo de cada una y de asumirlo de un modo que sea lógicamente compatible con las que he recibido antes. En general, los factores que han influido sobre mí provienen de personas y situaciones más que de libros, lo cual no quiere decir que no haya aprendido muchísimo en mis lecturas filosóficas. Pero lo que he aprendido de ellas tiene un carácter más técnico en comparación con todo lo que he tenido que pensar a causa de las experiencias en las que me he visto envuelto. Por esa razón no puedo decir con candor que envidie del todo, o más allá de lo debido, a aquellos [que pueden escribir su biografía intelectual urdiéndola sobre una trama en la que es posible discernir claramente los intereses y las influencias que han sufrido].

Prefiero creer, aunque sea sólo como reacción defensiva, que los obstáculos con los que tropecé en mi camino están compensados por el hecho de que mi pensamiento no fue inmune a la experiencia, una experiencia que ni siquiera un filósofo debería considerar como germen de una enfermedad contra la cual fuera necesario crear defensas.⁸¹

Considerado así, la visión filosófica que Dewey persiguió toda su vida y, sobre todo, su visión de una vida democrática no fueron, después de todo, una búsqueda de un gran sistema en el que cuadraran todas las piezas, una visión de erizo, sino una reconstrucción cabal de su constante experiencia. Bernstein, creemos, no ha hecho algo muy distinto con la suya, y sus escritos sobre Dewey son una muy buena prueba de ello.

Agradecimientos

La idea de esta edición surge durante un encuentro con Bernstein en Nueva York, a finales de noviembre de 2008. Nancy Fraser actuó como mediadora después de una conversación en Madrid, pero Carlos Thiebaut propició directamente el encuentro. El apoyo de Ángel Faerna y el entusiasmo de Gregory Pappas nunca faltaron durante aquellas fechas.⁸²

El primer encuentro con Bernstein giró, inevitablemente, sobre el vacío que Rorty había dejado en 2007, pero también sobre el incierto destino de las humanidades y las curiosas razones por las que los españoles nos interesábamos por filósofos de Estados Unidos. Después de una conversación en la New School y de leer el ensayo sobre Dewey que incluiría en su nuevo libro, *The Pragmatic Turn*, retrocedí aceleradamente hasta su primer libro de 1966 sobre Dewey y, para mi sorpresa, el trayecto de *vuelta* se convirtió en uno de *ida*. Conocía el libro, pero me sonó total-

mente diferente. Mediaban más de cuatro décadas entre las dos lecturas, durante las cuales Bernstein había escrito una decena de libros enormemente influyentes. Reconstruir su lectura de Dewey me pareció una tarea pendiente, pero no sencilla. Una versión actualizada del libro de 1966 podía seguir funcionando como una estupenda *introducción* al pensamiento de Dewey, pero, añadiendo un ensayo de 1985, como bisagra temporal, podíamos saltar hasta el Dewey que Bernstein recreaba en 2008.

Su franqueza y su generosidad contribuyeron, claro, a que el proyecto prosperara. Le agradezco, ahora, nuevamente, todas las facilidades que dio con las gestiones de derechos editoriales y las numerosas demandas y dudas que ha atendido durante este tiempo. La confianza y el interés de Manuel Cruz, el rigor y la sensibilidad de Alicia García Ruiz y la paciencia de Claudia Berdeja, todo ello hizo posible que esta reunión de ensayos nos reuniera a todos y a todas en una tarea apasionante, una tarea por detrás y una tarea por delante.