



TRADUCCIÓN



Pragmatismo y Vida. Entrevista a Richard J. Bernstein*

Rodrigo Cárcamo Aguad

Entrevistador y traductor
Universidad Católica del Norte, Coquimbo, Chile
Email: profesorcarcamo@gmail.com

Patricia Schneiter

Traductora
Universidad de Buenos Aires, Argentina
Email: patriciaschneiter82@gmail.com

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.351334>

Rodrigo Cárcamo: Profesor Bernstein, gracias a sus libros hemos tomado conciencia de la importancia del falibilismo y de los peligros de la ansiedad cartesiana. Por tal razón, me gustaría comenzar nuestra conversación preguntando ¿Piensa usted que la ansiedad cartesiana está operando de manera relevante en el panorama filosófico actual?

Richard Bernstein: En primer lugar, es importante decir que la ansiedad cartesiana yo no la veo solo como una ansiedad epistemológica, sino que la veo como algo que tiene un significado mucho más general, algo que tiene un significado político, un significado ético, un significado religioso; así que, en este sentido general, está muy

* La entrevista se realizó el 3 de diciembre de 2021.

Véase la versión en inglés de esta entrevista en: Bernstein, R. & Cárcamo Aguad, R. (2023). Richard J. Bernstein: Politics and Pragmatism. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XV-1. <https://doi.org/10.4000/ejpap.3199>

Cómo citar este artículo

Cárcamo Aguad, R. (2023). Pragmatismo y vida. Entrevista a Richard J. Bernstein. (Cárcamo, R. y Schneiter, P. Trads.). *Estudios de Filosofía*, 68, 217-228. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.351334>





TRADUCCIÓN

presente en el mundo de hoy. La ansiedad cartesiana es negativa porque conduce a la gente a cierta especie de fanatismo, es decir, hay una ansiedad producto de la incertidumbre y de la fragmentación y la gente desea desesperadamente algo que puedan tomar como fundamento seguro. En este sentido, me parece que la ansiedad cartesiana todavía es muy penetrante. En el área filosófica, específicamente, todavía hay gente que piensa que si no tienes fundamentos indubitables entonces no puedes escapar de una especie de relativismo malo, así que pienso que la ansiedad cartesiana aún persiste allí. Y creo que cuando hablé del problema cartesiano lo enfrenté originalmente, es decir, dije que no hay que tomar partido por uno u otro – absolutismo o relativismo malo –, sino que hay que exorcizar el problema, deshacerse de él; porque yo creo que lo que tenemos que reconocer es que la racionalidad es un texto mucho más abierto que como lo piensa la mayoría de los filósofos; y es esto lo que ha estado atravesando mi obra desde hace mucho tiempo, sin duda desde mi libro *Mas allá del objetivismo y el relativismo*. Pero cuando tú dices algo de esta índole – como cuando Kuhn lo dijo en sus libros – la gente inmediatamente salta y lo toma como una especie de relativismo. Esto todavía sucede en nuestros días y en cualquier área del conocimiento, sin embargo, debemos darnos cuenta que en ningún área podemos contar con fundamentos seguros, y que debemos confiar en nuestro buen juicio porque no hay razones para pensar que necesitamos fundamentos seguros e indudables para tener buen juicio. Pero dadas todas las cosas impresionantes que hoy podemos hacer con algoritmos hay casi una especie de ideología que dice que todo se puede hacer con algoritmos, y pienso que esto tiene consecuencias perniciosas porque elimina lo que puede llamarse *phronesis*, racionalidad abierta, buen juicio. Esto queda excluido.

RC: También en las ciencias naturales la búsqueda de fundamentos indudables nos podría conducir a fanatismos, por eso sería importante preguntarle cómo piensa la relación entre las ciencias naturales y el pragmatismo. ¿Usted rescata el naturalismo de Dewey como un modo de enfrentar el reduccionismo científico? Se lo pregunto porque no tenemos traducción al castellano de su libro *Pragmatic Naturalism*¹ y sería interesante que nos contara brevemente sobre su contenido.

1 Bernstein, R. (2020). Pragmatic naturalism: John Dewey's living legacy. *Graduate Faculty Philosophy Journal*.

RB: Permíteme hablarte de un modo ligeramente autobiográfico: me impresionó cómo la mayoría de los filósofos —al menos en el mundo anglófono— abogan por cierta orientación naturalista en filosofía; sin embargo, cuando lees la bibliografía y ves cómo las personas entienden el significado de “naturalista” es casi caótico porque, como sabes, está el naturalismo metafísico, subjetivo, objetivo, liberal, etc. Entonces cuando empecé a trabajar con esta bibliografía me empecé a dar cuenta de que hay cierta línea argumentativa que es muy compatible con Dewey. Me refiero a que Dewey no es reduccionista, no es el tipo de naturalista que cree que todo podría ser explicado por la física, así que me sentí atraído por la idea de un naturalismo no reduccionista: un naturalismo liberal. Creo que la primera persona que usó el término fue John McDowell cuando argüía que si lográbamos hacer una suerte de combinación de Kant y Aristóteles podíamos conseguir una concepción mucho más adecuada para estos importantes problemas filosóficos, y básicamente yo simpatiqué con esas ideas. Pero donde tengo fuertes desacuerdos con McDowell es con su visión de la filosofía, su quietismo, porque según mi opinión donde él deja el trabajo, donde dice que ya no hay nada más que hacer, ahí es donde para mí el trabajo realmente empieza; entonces tenemos que preguntarnos: ¿Qué entendemos por un tipo de naturalismo liberal que no es cientificista o reduccionista? Y esto es lo que discuto con algunos pensadores que tienen influencias pragmatistas y con otros que no la tienen. Por ejemplo, con Godfrey-Smith, que es un muy buen ejemplo de filósofo que admira a Dewey y al pragmatismo, pero que critica la visión de McDowell. Y para poner un ejemplo opuesto consideré también las propuestas de Joseph Rouse, alguien que nunca discute con Dewey ni con el pragmatismo, aunque yo pienso que la posición que desarrolla en su libro *Articulating the world*² es una especie de pragmatismo actualizado. Con ellos trato de discutir el legado de Dewey, alguien que ciertamente es falibilista pero además cree que hay que tomar la ciencia muy seriamente; por eso es tan cuidadoso y en su orientación desconfía de toda demarcación nítida entre razón y naturaleza, y yo simpatizo con esta idea.

RC: Escuchando sus respuestas me da la impresión de que usted estaría de acuerdo con Putnam cuando dijo que poder ser a la vez falibilista y antiescético es la gran visión del pragmatismo estadounidense.

RB: Creo que es una observación profunda y por eso estoy totalmente de acuerdo con él, pero hay gente que todavía no ve bien el asunto y piensa que el falibilismo es una forma de escepticismo, pero yo pienso que se pueden distinguir claramente y que distinguirlos es relevante. Los pragmatistas americanos no son escépticos aunque son falibilistas, y como falibilistas creen que todas las afirmaciones que entregan conocimiento están abiertas a la crítica. En este sentido, siempre pienso en Wilfred

2 Rouse, J. (2005). *Articulating the world: conceptual understanding and the scientific image*. University of Chicago Press.

Sellars cuando afirmó que la ciencia es racional no porque se sostiene sobre la base de fundamentos, sino porque es una empresa autocorrectiva que puede poner en cuestión cualquiera de sus afirmaciones, aunque no todas a la vez. No puedo pensar en una mejor afirmación sobre el falibilismo.

RC: Y sobre el pragmatismo también tenemos el *dictum* de Peirce “no finjamos dudar en filosofía lo que no dudamos en nuestros corazones”, aunque nos podríamos preguntar qué se entiende aquí por “corazones”, ya que no se estaría hablando de intuiciones. El pragmatismo en general no es afín a las intuiciones, es más inferencialista...

RB: Pienso que es una declaración metafórica que tiene más sentido en función de lo que está criticando, porque podemos inventar todo tipo de dudas escépticas para intentar encontrar la certeza de un fundamento, pero en el fondo sabemos que el conocimiento cambia. Nunca hay que olvidar el hecho de que Peirce fue primero y sobretodo un científico experimental, y si consideramos la práctica de los científicos —no lo que dicen los filósofos acerca de la práctica— resulta que la mayoría de ellos son falibilistas. Ningún científico que se precie de tal sostendría que nuestra actual concepción de la vida humana es una certeza absoluta que no cambiará en el futuro, que nuestro entendimiento del ser humano, por ejemplo a partir del ADN, no se revisará y cambiará en el futuro a la luz de más evidencia. Pero esto no significa que los cambios sean arbitrarios, porque hay suficiente evidencia y buenos argumentos que te obligan a cambiar, y esta es la práctica del falibilismo que debemos valorar.

RC: Profesor, permítame preguntarle algo que a pesar de que es solo un cliché todavía se escucha aquí en Latinoamérica, me refiero a la idea según la cual el pragmatismo expresa la idiosincrasia de la cultura estadounidense.

RB: Hay que ser muy cuidadoso con estas afirmaciones porque el pragmatismo sigue teniendo mala fama, y hay muchas personas tanto en Latinoamérica como en Europa que piensa que el pragmatismo no es nada más que la ideología de la cultura americana. Esta es una visión muy común porque hay un sentido vulgar del pragmatismo que básicamente es tratar de hacer dinero o simplemente hacer que las cosas funcionen; pero si lees a figuras como Peirce, James, Dewey ¡es obvio que no están hablando de algo así! Entonces hay algo que está faltando que es el corazón del pragmatismo: su aspecto crítico, porque el pragmatismo no acepta simplemente lo que hay, lo natural, etc. A veces me apasiono cuando escucho este tipo de críticas que no diré que la originó Bertrand Russell, pero sí que la popularizó. Y hasta el día de hoy salen a relucir. De todos modos hoy tales críticas son constantemente desechadas porque el pragmatismo es mucho más de lo que pudo ver Russell, y los temas que emergieron del pragmatismo —porque yo no creo que hay una esencia en el pragmatismo sino que hay temas pragmáticos— tienen más vitalidad hoy que cuando se desarrollaron en el siglo diecinueve. Mira a alguien como Robert Brandom que puede hablar de pragmatismo wittgensteiniano, pragmatismo heideggeriano e

incluso de pragmatismo hegeliano, y aunque quizás este sea un poco extremo sin duda yo entiendo cuál es su punto.

RC: Ahora me gustaría hablar sobre Rorty. Cuando nos enfrentamos a las ideas de Rorty sobre lo que él denominó “etnocentrismo” siempre surgen las preguntas sobre el relativismo malo, ese relativismo según el cual “realmente no hay verdad –excepto la verdad para mí o para mi grupo–, no hay hechos objetivos ni afirmaciones universalmente válidas” como usted lo define en *El giro pragmático*.³ Como usted conoció tan bien a Rorty me gustaría preguntarle: ¿Cree que a Rorty realmente le preocupaba que se le atribuyera un relativismo malo sabiendo todas las inconsistencias que implica: inconmensurabilidad como imposibilidad de comparación, autorrefutación lógica, construccionismo lingüístico radical, etc.? ¿O quizás él no pensaba que su relativismo era un relativismo malo? ¿Piensa usted que fue mal interpretado en este asunto?

RB: Sí, pienso que fue mal interpretado, pero él fue responsable de que eso sucediera porque a veces exageraba o provocaba. Yo algunas veces hago la distinción entre el Rorty razonable y el Rorty escandaloso, y pienso que la distinción entre absolutismo o fundacionalismo, por un lado, y relativismo, por otro, es engañosa cuando se trata del Rorty razonable, porque hay que tener en cuenta –como él mismo intentó decir en su *Presidential Address*⁴– que lo que llamamos “razonar” es algo que tiene un final mucho más abierto, no es como los filósofos sueñan que debería ser; pero si estamos discutiendo con razonamiento formal y dices algo que simplemente no se puede traducir a algoritmo algunos filósofos te dirán que eres un relativista, y si es así, bueno ¡entonces Rorty fue un relativista! Y respecto al término “etnocentrismo” también hay malinterpretaciones, porque cuando él introdujo el término “etnocentrismo” con su significado político y ético lo que quiso decir es que siempre debemos comenzar desde el lugar en donde estamos, y desde ahí tratar de expandir el “nosotros” e incluir a otros; pero obviamente si usas un término como “etnocentrismo” que ya tiene un significado peyorativo entonces solo vas a terminar provocando reacciones.

RC: ¿Entonces es mejor quedarse con la idea de Rorty de continuar la conversación con la esperanza de expandir el nosotros?

RB: Bueno, ese es un aspecto, pero continuar la conversación implica quedar siempre abierto a posteriores discusiones, y esto también es un problema si la discusión es solo intelectual. Me refiero a que hay una dimensión ético-política en filosofía y Rorty fue tremendamente escéptico acerca de ella. En filosofía moral se intenta justificar principios morales –sea el imperativo categórico, los principios

3 Bernstein, R. (2013). *El giro pragmático*. Anthropos.

4 Rorty, R. (1980). Pragmatism, relativism, and irrationalism. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 53(6), 719-738.

del utilitarismo, o cualquier otro—, pero Rorty estaba más interesado en la empatía, en la simpatía, en los afectos. Entonces si te preguntas ¿Cómo se expanden mis horizontes? Frecuentemente sucede cuando te describen los horrores del mundo o te relatan ciertas historias y logras reconocer que la gente que pensabas que era tan diferente en realidad es como tú. Esto es lo que motivaba a Rorty en estos temas y no la justificación de principios morales; pero si vas a usar el lenguaje del etnocentrismo o haces una parodia de la búsqueda de la verdad objetiva te vas a meter en problemas. Yo fui muy cercano a Rorty, fue mi amigo desde que yo tenía 17 y él 18 años, y frecuentemente la gente me pregunta: ¿Cuál es la diferencia entre tú y Rorty? Y yo respondo de la siguiente manera: la cuestión con Rorty es que en sus primeros años él realmente era platonista, realmente pensaba que hay una verdad filosófica que puedes descubrir y alcanzar; pero luego él se desilusionó, entonces la diferencia entre él y yo es que yo nunca pasé por la búsqueda de ese tipo de verdad, de modo que yo nunca me desilusioné. Mis primeros trabajos fueron sobre Dewey así que desde el comienzo pensaba que necesitábamos abandonar el fundacionalismo, abandonar lo absoluto, y luego comenzar a preguntarnos ¿qué hacemos ahora? ¿cómo reconstruimos la filosofía? Rorty, en cambio, se obsesionó con la lucha contra el fundacionalismo y el absolutismo. Hablé sobre todo esto en un artículo que escribí luego de su muerte.⁵

RC: Me gustaría hablar ahora sobre Hannah Arendt. Si comparamos *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén* se puede concluir que ella abandona las preguntas respecto al mal radical —el mal que no puede deducirse de motivos humanamente comprensibles—, y empieza a pensar en términos de la banalidad del mal. Este tránsito podría confirmarse si tenemos en cuenta las cartas de Arendt a Gershom Scholem sobre este tema. Sin embargo, usted nos ha mostrado que debemos ser muy cuidadosos con estas conclusiones porque en su opinión la banalidad del mal presupondría la concepción del mal radical, una concepción que Arendt no abandonaría.

RB: Hannah Arendt introduce el concepto de mal radical casi al final del libro *Los orígenes del Totalitarismo, en sus análisis de la dominación total*. En mi opinión, allí hace una observación tremendamente profunda cuando señala que bajo el proyecto de la dominación total se puede matar a la persona jurídica quitándole todos sus derechos, luego se puede matar a la persona moral impidiéndole ser moral y, sin embargo, hay un tercer paso, un signo final, que es cuando se trata de eliminar tanto la individualidad como la espontaneidad, cuando haces del ser humano algo superfluo. Ahí es cuando, en mi opinión, ella da el salto hacia el mal radical. Ahora bien, si consideramos el contexto de *Los orígenes del totalitarismo* podemos decir

5 Bernstein, R. (2008). Richard Rorty's deep humanism. *New Literary History*, 39(1), 13-27.

que ella está hablando del sistema de la dominación o de lo que podemos llamar la “lógica de la dominación total” y sus fases; es decir, no está hablando de motivaciones individuales, no está hablando de individuos, y yo pienso que cuando ella planteó el problema de la banalidad del mal estaba lidiando con un problema bien específico: ¿cómo caracterizar a Eichmann y sus motivaciones o falta de motivaciones? Ahora bien, podemos decir muchas cosas sobre la banalidad del mal pero está claro que no se ajusta para caracterizar con precisión a Eichmann, entonces muchas personas piensan que una vez dicho esto se acaba el problema; pero yo creo que hay algo más para decir, algo que es muy interesante, porque con el concepto de banalidad se puede intentar señalar que las personas pueden participar en actos horribles sin ser monstruos sádicos; este es el punto y es muy importante: la gente común y corriente, la gente normal, todos pueden verse involucrados con esta noción; pero en mi opinión esto no es incompatible con lo que yo llamo “el análisis estructural” del mal radical de *Los orígenes*. Entonces, aunque sé que en esto soy una minoría, mi visión es que ella no abandonó la idea del mal radical a pesar de que en el intercambio de cartas con Scholem le dice que ya no habla del mal radical sino del mal extremo. Es que Arendt era extremadamente sensible al lenguaje y el término “radical” viene del latín que significa “lo que va hacia las raíces”, y creo que gradualmente ella se dio cuenta de que el mal no tiene profundidad y que no se oculta como una raíz, sino que está en la superficie y se propaga como un hongo. Así que, según mi punto de vista, lo que podemos llamar el “contenido” de lo que intentó decir sobre el mal radical en *Los orígenes* no es incompatible con lo que luego dice sobre la banalidad del mal.

RC: Me parece que sus argumentos están muy bien documentados en su libro *El mal radical*.

RB: Mucha gente piensa que todo lo que ella trató de decir es que el mal radical son las cosas terribles que pudieron hacer los nazis, pero esto es muy trivial.

RC: ¿Y cómo podemos aceptar el meliorismo –una doctrina tan importante para el pragmatismo– si de todos modos debemos convivir permanentemente con el mal extremo?

RB: La doctrina del meliorismo que encontramos en James y que es muy importante en alguien como Dewey tiene importancia política e implicaciones éticas. Meliorismo significa que no importa cuán mal vayan las cosas hay que seguir pensando cómo mejorar lo malo y hacer que las cosas mejoren. Esta es la razón por la cual cuando se trata de problemas políticos alguien como John Dewey no es un revolucionario sino que es un reformador social, tal como lo fue Rorty. Y pienso que el meliorismo es realmente importante en nuestros días porque según creo estamos viviendo tiempos muy oscuros; los peores que he vivido. Entonces en tiempos como estos la gente se desespera y piensa que todo el sistema es corrupto y que ya no queda nada más por hacer ¡el meliorismo no es una tarea fácil! Pero si las cosas son terribles hay que pensar ¿qué puedo hacer para que mejoren? Estamos hablando de la polarización,

del terror, del autoritarismo, pero ¿qué pasos podemos dar para mejorar las cosas? Quizás no tendremos éxito ¡pero ese no es el punto!, porque el verdadero enemigo del pragmatismo es el cinismo: ser tan cínico que te llegas a convencer que ya no queda nada por hacer.

RC: La indiferencia como resultado del cinismo...

RB: Por eso tienes que ser fuerte y valiente, porque no hay garantías de éxito; podemos tratar de encontrar la solución a los problemas del mundo, podemos tratar de dialogar, deliberar cada vez más, buscar los puntos que tenemos en común, pero nada garantiza que va a funcionar. Sin embargo, hay que intentarlo una y otra vez.

RC: Había preparado una pregunta sobre política y creo que ahora es el momento de hacerla: usted ha investigado cuidadosamente el tema de la violencia. Leyendo a Benjamin, Fanon, Arendt nos ha mostrado que es razonable asumir que hay circunstancias excepcionales en las cuales la violencia puede estar justificada; sin embargo, es extremadamente difícil especificar las condiciones bajo las cuales la violencia podría estar justificada; además, en su artículo *The justification of violence?* sostiene que para evitar los abusos se requeriría “comprometerse en la discusión pública crítica donde haya un vigoroso debate sobre los pros y los contras de cualquier justificación propuesta”.⁶ Así que le pregunto ¿cómo podemos aclarar un poco más este difícil tema?

RB: Siempre he estado comprometido con la idea de que este tipo de decisiones no las tome un líder autoritario, pero no soy un pacifista. Hay momentos difíciles, por ejemplo, en la Segunda Guerra Mundial —y no soy inocente respecto a las atrocidades cometidas por los americanos— pero en la Segunda Guerra Mundial, llegado cierto punto, cuando tienes un líder como Hitler y masas siguiéndolo, tienes que luchar, y luchar es luchar, es decir, matar. Entonces antes de llegar a ese punto tenemos que discutir, contextualizar, debatir, pero hay ciertos momentos en los cuales el mal que se enfrenta es tan grande que ya no puedes intentar convencer, no puedes razonar, no creo que te puedas sentar a razonar con alguien como Hitler o Himmler. A veces la no violencia puede ser una poderosa técnica —Gandhi es el mejor ejemplo— pero no siempre va a funcionar.

RC: Otro tema que aparece frecuentemente en sus libros sobre política es el de la llamada “democracia creativa” de Dewey ¿piensa que el perfeccionamiento de esa democracia exige pasar de una democracia representativa a algún tipo de democracia directa?

RB: Entiendo tu punto pero en esto no quiero ser tan extremo: no estoy por abandonar la democracia representativa; además, es algo que de todos modos no va a suceder. Sin embargo, yo creo que siempre hay una gran aspiración a aumentar los

6 Bernstein, R. (2016). *Pragmatic encounters*. Routledge.

grados de participación y de deliberación, y ciertamente esto es algo muy profundo en el pragmatismo. En el fondo se trata de ser capaces de autodeterminarnos, de no ser manipulados. Pero pienso que hay algo paradójico en esto y es lo siguiente: hoy la política seria no está en lo que la gente llama “política”; porque lo que llamamos “política” es básicamente manipulación y dinero. La auténtica política está en las cuestiones locales, en el lugar de trabajo, en nuestras relaciones con otras personas, y en general donde la gente trata de participar y trabajar juntas para que algunas voces se oigan y sean discutidas ¡y estos fenómenos existen!, solo que no existen en lo que normalmente llamamos “política”. Así que tenemos que tratar de seguir desarrollándolos en esos lugares porque es donde hoy la política es más interesante. Ahora bien, si hablo de mi país soy muy crítico, porque alguien como Trump ni siquiera puede comprender esto que estoy hablando; para él todo se trata de ganar o perder, de dominación. Trump ni siquiera se imagina la posibilidad de una discusión participativa, deliberativa, y esto es muy peligroso; pero a mi juicio hay que tener esperanzas. A veces vuelvo al pasado, por ejemplo, al periodo del senador McCarthy cuando todos se preguntaban: ¿hay un comunista durmiendo bajo tu cama? Yo viví todo eso y fue muy aterrador, sin embargo, lo que es interesante es que llegado cierto punto McCarthy colapsó, todo eso colapsó, tuvo un fin, y se podría decir que los americanos volvieron en sí y entraron en razón. Es por eso que hoy tengo esperanzas. Hoy en mi país todos hablan de polarización, pero yo pienso que ciertos grupos entrarán en razón y se darán cuenta de que todo esto no nos conducirá más que al desastre, así que quizás se recupere la buena salud y el sentido común. De todos modos, lo que me gustaría dejar claro es que el pragmatismo no es utópico, es decir, no te voy a decir que la democracia creativa pragmática es algo que llegará a ser completamente real algún día, porque no creo eso; pero sí creo vigorosamente que se puede maximizar la discusión y la deliberación, y que si retrocedemos en la historia se puede ver ciertamente que ambas jugaron un rol mucho más importante que el que juegan hoy; por eso es importante que esa maximización se vea como una alternativa y no como algo ilusorio, porque no es ilusorio y podemos movernos hacia ella. Y, por supuesto, lo que es atemorizante hoy es que tenemos nuevas formas de autoritarismos, las cuales no necesitan operar con el terror ¡porque la gente los elige!, entonces en muchos países se puede dar este nuevo tipo de fenómeno en donde un presidente arrogante puede ser autoritario simplemente porque puede decir “fui elegido democráticamente, la mayoría de la gente me quiere”.

RC: En algunas entrevistas se ha declarado políticamente de izquierda, así que le pregunto ¿cómo un pragmatista lee a Marx?

RB: Pienso que el primer Marx y Dewey son muy cercanos en espíritu. Ambos buscaban hacer filosofía práctica, es decir, lidiar con los problemas de los seres humanos. Sin embargo, Dewey se mostró escéptico con la idea de revolución. Su

compromiso más profundo es con la reforma social, y la reforma solo se puede lograr por medios democráticos.

RC: Mi última pregunta sobre política trata sobre Arendt nuevamente. En su libro sobre Arendt⁷ usted nos recuerda que a finales de la década de 1950 ella escribió el ensayo “Reflexiones sobre Little Rock” y allí afirmó que la discriminación social no debería prohibirse por medios políticos porque el gobierno no debería interferir en las decisiones de los padres sobre cómo criar a los niños, aduciendo que esto era un asunto privado. Más tarde, Arendt admitirá este error ante Ralph Ellison. Traigo esta historia porque hoy tenemos el problema de las injusticias asociadas a la discriminación sexual y el *bullying* en las escuelas, y muchas veces los padres más conservadores se oponen a las clases de educación sexual inclusiva y pluralista en las escuelas que reciben fondos públicos ¿Cómo cree que deberíamos abordar estos problemas relacionados con la separación entre lo público y lo privado?

RB: En primer lugar diría que Arendt habló de muchas cosas cuando hizo su distinción entre lo público y lo privado, sin embargo, las feministas comunistas criticaron la distinción diciendo “a nosotras las mujeres nos han dicho una y otra vez que nuestros problemas son privados y no públicos”. Esa fue su reacción en contra. Pero creo que en el núcleo del planteo al que Arendt quiere llegar hay algo relevante que está vinculado a cierto peligro cuando todo lo privado o lo íntimo se hace público. Estoy pensando en la actualidad y en los peligros con algunas redes sociales en las cuales todo tipo de gente quiere desnudar todo acerca de sus vidas. Entonces pienso que Arendt tiene un buen punto al señalar que una vida pública sana significa que al menos hay una esfera a la que te puedes retirar que no está completamente sujeta a la luz pública. A eso ella lo llamó “privado” y yo creo que es importante. Pero como te digo, ella dijo muchas cosas sobre lo público y lo privado, y hay cosas criticables, pero esta es una idea positiva y está en el núcleo de su pensamiento. Podemos estar afuera protestando, comprometidos, pero necesitamos volver a casa y estar solos, de otro modo podríamos perder todo sentido de integridad. Yo mismo, en cierto sentido, soy una figura muy pública y me gusta estar comprometido en ciertas causas, pero también siento la necesidad –quizás la necesidad filosófica– de escapar ¿me entiendes? La necesidad de pensar qué es lo que realmente pienso y creo. Así que tener un tipo de ritmo en la vida en la que se pueda ser tanto público como privado –en el sentido de estar solo contigo mismo– creo que es tremendamente importante para una vida sana.

RC: Hemos hablado de Rorty y de Arendt, pero no puedo dejar de preguntarle por Habermas y Gadamer, a quienes también le dedica su libro *Más allá del objetivismo y el relativismo* y los nombra como amigos...

7 Bernstein, R. (2019) *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?* Gedisa.

RB: He sido muy afortunado en la vida y una de las razones por la cual lo he sido es porque muchos intelectuales a quienes les tengo un tremendo respeto llegaron a ser mis amigos personales ¡aunque eso no significa que esté de acuerdo con ellos todo el tiempo! Esto corre para Rorty, Arendt, Gadamer y Habermas. No sé si te has dado cuenta pero mi amistad con Habermas se remonta a cincuenta años atrás: nos conocimos en 1972 y hubo una atracción inmediata no solo a nivel personal sino que también a nivel intelectual. En ese tiempo él venía de una perspectiva marxista y se movía hacia una perspectiva más cercana al pragmatismo, mientras que yo venía del pragmatismo y me movía hacia una perspectiva más hegeliana ¡así que a través de los años tuvimos muchos desacuerdos!, pero la mejor amistad es poder estar en desacuerdo y aun así confiar el uno en el otro. De modo que Habermas ha sido una figura tremendamente significativa para mí, y me siento muy cercano a muchas de las cosas que ha dicho, aunque hay diferencias: Habermas tiene una perspectiva trascendental y yo soy más hegeliano, un hegeliano abierto, pragmático. Habermas, en cambio, tiene elementos trascendentales que yo le objeto. A Gadamer tuve la fortuna de conocerlo en su primera visita a Estados Unidos en 1968; después empezó a venir seguido durante muchos años, y me visitaba. Gadamer fue muy importante para mí, y cuando descubrí el corazón real de su concepción de la hermenéutica me sentí muy, muy próximo, y todavía pienso que tú entras en un diálogo con un texto, que el texto te habla...

RC: Y que hay una dialéctica de pregunta y respuesta...

RB: Sí, y cuando pienso en cómo estructuramos la enseñanza de la filosofía en The New School for Social Research pienso que se trata precisamente de eso, porque nosotros nos tomamos muy en serio la tradición: enseñamos a Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, pero no para producir especialistas académicos sino para que se comprometan a dialogar con ellos. Aunque también te puedo decir que según mi opinión Gadamer fue un poco ciego e inocente en política; pero en definitiva he sido iluminado por el diálogo creativo con Rorty, Charles Taylor, Habermas, Gadamer, todas estas grandes figuras que tienen para mí una importancia biográfica.

RC: Profesor Bernstein, le quiero agradecer por esta conversación a distancia.

RB: Yo estoy muy contento de haber conversado contigo porque viajé a muchos países durante mi vida. También viajé a Sudamérica. Fui a Perú, Argentina, Colombia, Brasil, pero desafortunadamente nunca fui a Chile, y siempre quise conocerlo. Además tengo un interés personal porque mi yerno es chileno. Así que contrafácticamente habría ido a Chile a mostrarle a todos aquellos escépticos con el pragmatismo que están equivocados. Y déjame terminar diciendo esto: el pragmatismo no tiene una esencia sino que tiene muchas hebras, y en verdad lo que hay son temas pragmáticos, y creo que muchos de los temas pragmáticos han llegado a florecer en la filosofía contemporánea, de modo que la idea de que el pragmatismo es un movimiento americano y aislado no es cierto. Por eso digo que Brandom tiene algo de razón cuando

dice que hay temas pragmáticos en Heidegger, temas pragmáticos en Wittgenstein y en Hegel, y aunque a veces hay gente que no los quiere ver, están allí. A veces incluso se piensa que estos filósofos se oponían al pragmatismo, pero frecuentemente están influenciados por él más de lo que se piensa.

Referencias

- Bernstein, R. (2008). Richard Rorty's deep Humanism. *New Literary History*, 39(1), 13-27. <https://doi.org/10.1353/nlh.0.0012>
- Bernstein, R. (2013). *El giro pragmático*. Anthropos.
- Bernstein, R. (2016). *Pragmatic encounters*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315658780>
- Bernstein, R. (2019) ¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy? Gedisa.
- Bernstein, R. (2020). Pragmatic Naturalism: John Dewey's living legacy. *Graduate Faculty Philosophy Journal*. <https://doi.org/10.5840/gfj201940232>
- Rorty, R. (1980). Pragmatism, Relativism, and Irrationalism. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 53(6), 719-738. <https://doi.org/10.2307/3131427>
- Rouse, J. (2005). *Articulating the World: Conceptual Understanding and the scientific Image*. University of Chicago Press.