

VINCENT M. COLAPIETRO

Acción, sociabilidad y drama

Un retrato pragmatista del animal humano




EDITORIAL DE LA UNLP

debates

Acción, sociabilidad y drama.
Un retrato pragmatista del animal humano

Acción, sociabilidad y drama.
Un retrato pragmatista del animal humano

VINCENT M. COLAPIETRO



Colapietro, Vincent M.

Acción, sociabilidad y drama: un retrato pragmatista del animal humano /
Vincent M. Colapietro. - 1a ed. - La Plata: EDULP, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8348-54-4

I. Filosofía. I. Título.

CDD 199.82

**Acción, sociabilidad y drama.
Un retrato pragmatista del animal humano**

VINCENT M. COLAPIETRO



EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA (EDULP)

48 N° 551-599 4° Piso/ La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina

+54 221 44-7150

edulp.editorial@gmail.com

www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales de las Universidades Nacionales (REUN)

ISBN 978-987-8348-54-4

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

© 2020 - Edulp

Impreso en Argentina

*Every case of consciousness is dramatic;
drama is an enhancement of the conditions of consciousness.*

John Dewey, EXPERIENCE AND NATURE.

*Cada caso de conciencia es dramático;
el drama es el enaltecimiento de las condiciones de la conciencia.*

John Dewey, EXPERIENCIA Y NATURALEZA.

Índice

Prólogo , por <i>Cristina Di Gregori, Federico E. López</i> y <i>Livio Mattarollo</i>	7
Introducción	14
Capítulo 1	
La actualidad de la filosofía pensada una vez más	31
La filosofía como rodeo: drama, crítica y compromiso, <i>comentario de Federico E. López</i>	54
Capítulo 2	
La vida “interior” del yo social: agencia, sociabilidad y reflexividad ..	66
Breve nota sobre la génesis, la posibilidad y los límites de la interioridad social, <i>comentario de José Jatuff</i>	84
Capítulo 3	
Auto-comprensión y re-narración. Reflexiones peirceanas sobre dos temas contemporáneos	92
Falibilismo, auto-comprensión y un renovado componente escéptico, <i>comentario de Cristina Di Gregori y Livio Mattarollo</i>	114
Capítulo 4	
Las raíces trágicas del pragmatismo jamesiano	123
Nuevos brotes en la tradición pragmatista, <i>comentario de Victoria Paz Sánchez y Leopoldo Rueda</i>	148
Capítulo 5	
Primera persona del plural. Hacia una concepción pragmatista de la Agencia Comunitaria	158
Una lectura ficcional de la primera persona del plural, <i>comentario de Analía Melamed</i>	180
Epílogo	
Una penúltima palabra	187
Vincent M. Colapietro, el retrato de un filósofo pragmático y proteico, por <i>Nicolás Parra-Herrera</i>	189
Comentaristas	218

Los coordinadores de este volumen imaginamos, hace algo más de un año, la posibilidad de presentar por primera vez en español una suerte de adelanto de la rica y profusa obra de Vincent Colapietro. El libro que presentamos es fruto de aquella primera idea. Aunque no solo de ella. La generosidad y buena disposición de Vincent ha sido un ingrediente invaluable en el proceso que nos condujo a este primer resultado.

Es difícil precisar qué lectura de qué artículo o libro de Vincent inició entre nosotros ese proceso de profundo y creciente interés, de crítica y, muchas veces, casi complicidad con su obra. Pero es seguro que ese punto inicial del encuentro, algo difuso en el tiempo, ocurrió cuando nosotros y nuestros colegas del Grupo de Estudios Pragmatistas del Centro de Investigaciones en Filosofía avanzábamos en nuestras propias búsquedas filosóficas.

Explorábamos —y aún lo hacemos— la posibilidad y necesidad de una nueva recuperación de la filosofía. Un compromiso que nos ha exigido un posicionamiento respecto de qué entender por filoso-

fia. La tradición pragmatista clásica, Charles S. Peirce, William James, John Dewey, C.I. Lewis entre otros —buena parte de la filosofía del siglo XX se ha ocupado en ello y la hemos atendido— fue un recurso privilegiado para nuestra propia reflexión. Así, esas búsquedas nos condujeron a una versión crítica con relación a las versiones tradicionales, aquellas que hacen de la filosofía una búsqueda de primeros principios explicativos del mundo, de pretendidas verdades eternas e inmutables que se encontrarían a la base de todo conocimiento y hacia una posición que no se identifica con un trabajo autolimitado a la clarificación conceptual a nivel discursivo. Nuestra brújula, por así decirlo, apuntaba y apunta a otras direcciones; dicho brevemente, apunta a recuperar un sentido de filosofía situada cuya tarea es abordar, reflexiva y críticamente, los problemas más acuciantes de las sociedades, es decir, a una filosofía entendida como práctica orientada a identificar e interpretar los conflictos que surgen de la experiencia, de los cambios y transformaciones de la vida humana; todo esto para ensayar soluciones que serán puestas a prueba en el curso mismo de los acontecimientos.

En este sendero, delineado en la tradición pragmatista clásica, nos encontramos con las ideas renovadas, actualizadas, de Vincent, en muchos de sus escritos. Baste aquí, como ejemplo, recordar un párrafo del primer capítulo de este libro que las esboza:

A fin de cuentas, sin embargo, mi posición es más cercana a la de Adorno y, ciertamente, a las de Williams James y John Dewey, que a la de Hegel: “Si, con la desintegración de toda seguridad dentro de la gran filosofía, el experimento hace su entrada [...] ello no parece ser condenable [...]. Pues de hecho la mente (*Geist*) no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real, pero le puede ser posible penetrar en el detalle, hacer estallar en miniaturas la masa de la realidad meramente existente” (Adorno, 1977: 133). Mientras que, para algunos tradicionalistas, abandonar

la búsqueda de certeza (que Adorno llama “seguridad”) podría parecer nada menos que un abandono de la filosofía (Dewey, 1984b: 36; cf. Dewey, 1980: 38-42), para los pragmatistas, entre otros, ello no solo implica su emancipación del peso demoledor de una herencia insostenible sino también un paso decisivo en dirección a un experimentalismo completo. (pp. 31-32)

Así, esta noción de filosofía que compartimos se asemeja cada vez más a una tarea de identificación y propuesta de resolución de problemas propios de la experiencia de los individuos y de las comunidades, lejos de las clásicas pretensiones trascendentales y cerca de un experimentalismo auxiliado por el conocimiento científico (pero no reductible al cientificismo) y provisto de un creciente sentido de responsabilidad, de compromiso valorativo y ético. La reflexión inteligente se trata de una práctica vital para el arte, la ciencia, la tecnología, la comunicación, la educación, una práctica que permite desgarrar la fuerza de los hábitos, en cualquiera de sus modalidades (aunque en particular aquellos que no son ya deseables para la vida misma). Una práctica crítica y performativa que descrea de todo compromiso dogmático, de toda pretensión fanática. Anclada en su preocupación por el mundo vital humano, de acuerdo con Vincent, “... podría decirse que, si hay algún asunto central para la concepción pragmatista, él mismo refiere a su preocupación por los *pragmata*, es decir, nuestros asuntos de todos los días y nuestra orientación hacia ellos” (Colapietro, 2006: 5).

Y, en efecto, como avizoró Dewey, “[e]l mundo es un teatro de mil riesgos; es inestable, extrañamente inestable” (1948: 40. LW 1, 43). Además,

[l]a necesidad y el deseo son exponentes del ser natural. Son [...] actualizaciones de sus contingencias y de su incompletitud; como tal, la naturaleza misma es melancóli-

ca y patética, turbulenta y apasionada. Si no fuera así, la existencia de deseos sería un milagro (Dewey, 1948: 57. LW 1, 58).

Avanzando sobre estas ideas de Dewey, Vincent sugiere bellamente, en la Introducción a este libro, un pensamiento que también suscribimos y que perfila, en relación con lo anteriormente expuesto, su novedoso énfasis en la concepción dramática de la vida,

las ideas actuales no son ni completamente inteligibles ni heurísticamente provechosas separadas del drama en curso del “pensamiento pujante”, que nos lleva, al menos, algunos siglos hacia atrás. Esto es, una posición severamente crítica hacia nuestras ideas heredadas (incluyendo aquellas de las que nos hemos apropiado necesariamente y las que, de ese modo, hemos hecho partes integrales de nuestras psiquis intelectuales) necesita ser complementada por un sentido detallado de la situación dramática a la que el pensador filosófico está fatídicamente entrelazado. (p.15)

No menos innovadoras han sido aquellas ideas que Vincent ha desarrollado en torno a dos cuestiones claves para la filosofía tal como nos interesa defenderla. Se trata de sus exploraciones en torno a un par de conceptos estrechamente vinculados: la creatividad humana y la fuerza de la transformación vital de dicha actividad; su insistencia en el peso de la agencialidad colectiva, en un contexto en el que refina la crítica al sujeto clásico de la filosofía al mismo tiempo que reivindica desde una perspectiva congruente, a la subjetividad misma, son, en este contexto, ineludibles. Lo individual y lo colectivo no constituyen polos dicotómicos, ellos coexisten, en conflicto o armonía, pero son partes constitutivas de la condición humana misma. Así, sostiene que:

Ya no tiene sentido ubicar la fuente de creatividad en el sujeto. El sujeto es un ser constituido y situado... Por lo tanto, cualquier agencia consciente e ingeniosa que podamos atribuir a sujetos individuales como a un artista creativo... solo podemos hacerlo con una conciencia crítica en cuanto a que la forma y el alcance de tales atribuciones tienen poco o nada que ver con las capacidades originales de individuos aislados. (Colapietro, 2003: 64)

Hasta aquí, una breve mención —plena de omisiones, por razones imaginables— de nuestras coordenadas de acercamiento e interés en la filosofía de Vincent. En este contexto, en el marco de esta historia de intercambio de ideas, mediadas por los libros, la palabra escrita de Vincent y la nuestra, nos decidimos a invitarlo a la versión 2018 del Coloquio Internacional de Filosofía del Conocimiento, evento que nuestro grupo y los integrantes del proyecto de investigación asociado organizamos bianualmente. Vincent aceptó con entusiasmo nuestra convocatoria y nos visitó, en La Plata, en agosto de 2018. Este libro incluye las conferencias que entonces nos ofreció y nuestros primeros comentarios a ellas, nuestras lecturas, énfasis, acuerdos y desacuerdos, todos ellos tratados en un clima de profundo interés, de compromiso, de reconfortante calidez. El magnífico epílogo que cierra la publicación es obra de un joven filósofo colombiano, Nicolás Parra Herrera, profundo conocedor de la obra filosófica de Vincent y también de su devoción por la poesía y la música; en particular, por el jazz, tan cercano a la filosofía, que nos recuerda que, en palabras de nuestro filósofo amigo,

[e]n el mejor jazz como en la mejor filosofía, sin embargo, uno escucha el sonido de las calles, siente la fuerza de Eros, escucha la ira de la humanidad denigrada y mucho más. En ambos casos, los practicantes muestran qué tanto

se puede ganar si uno rompe con los limitados círculos profesionales. (Colapietro, 2016a: 77)

¿Quién de nosotres, practicantes de la vida misma, como individuos y como comunidad, no se sentiría identificade con ese todo, dramático y complejo, dulce y amargo, lleno de incertidumbres y riesgos e improvisación y búsqueda? ¿Quién de nosotres renunciaría hoy a pedirle a la Filosofía misma, que escuche el sonido de las calles y las transite con y por nosotros? Este libro llega en medio de la irrupción de una magna crisis de la humanidad, una crisis ante todo humanitaria, pero también económica, social, política. Transitamos una pandemia por Covid-19. Entre muchas otras cuestiones, ella también, a nuestro juicio, pone de relieve la necesidad de una nueva recuperación de la filosofía.

Para finalizar, agradecemos a las autoridades de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales por su valioso apoyo a nuestras tareas de investigación. Agradecemos, también, a las autoridades de la Editorial de la Universidad de La Plata por haber recibido y motorizado el proyecto con entusiasmo y compromiso.

CRISTINA DI GREGORI
FEDERICO E. LÓPEZ
LIVIO MATTAROLLO

La Plata, 27/07/2020

Referencias bibliográficas

- Colapietro, V. (2002). "Experimental Logic: Normative Theory or Natural History?" en Burke, T., Hester, D. y Talisse, R. (eds.) (2002). *Dewey's Logical Theory: New Studies and Interpretations*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, pp. 43–66.
- Colapietro Vincent (2003). "The loci of creativity. Fissured selves interwoven Practices". *Manuscrita. Revista de crítica genética*. Sao Paulo, pp. 59-82.
- Colapietro Vincent (2006). "Practice, Agency and Sociality: An Orthogonal Reading of Classical Pragmatism". *International Journal for Dialogical Science*. Spring 2006. Vol. 1, No. 1, pp. 23-31.
- Colapietro, Vincent (2009), "A Revised Portrait of Human Agency: A Critical Engagement with Hans Joas' Creative Appropriation of the Pragmatic Approach". *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* I.1.
- Colapietro, V. (2016a). "El Filósofo del Jazz". Entrevista a Vincent Colapietro por Nicolás Parra Herrera y Juan Martin Fierro. *Revista Malpensante*. Bogotá, 74-78.
- Dewey, J. *Experience and Nature. The Collected Works of John Dewey, 1882-1953* (1967-1987), Vol. 1. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1948). *Experiencia y Naturaleza* (Primera edición: 1925. Segunda edición corregida: 1929). Prólogo y traducción de José Gaos. México: FCE.

INTRODUCCIÓN

En la *magnum opus* de John Dewey, *Experience and Nature* (1925), se nos ofrece un enfoque pragmatista de la conciencia humana. Casi un siglo después, la profundidad, por no hablar de los detalles de este enfoque, todavía no han sido totalmente apreciados, y mucho menos completamente absorbidos. En su enfoque de la conciencia, es central la afirmación según la cual “[c]ada caso de conciencia es dramático; [a su vez] cada drama es una mejora de las condiciones de la conciencia” (1981: 232). Incluso los lectores más atentos y empáticos han tendido a pasar por alto la importancia de esta afirmación. Sospecho que la razón de esto es que ella es difícil de encajar dentro de los variados retratos de los engañosamente sutiles pragmatistas, que subrayan la reconstrucción social, la innovación tecnológica o, incluso, una estética completamente encarnada. Independientemente de las razones, se trata de un hecho desafortunado. Si pasamos por alto esta faceta del proyecto de Dewey, pasamos por alto algo central. Y el punto refiere no solo a este pensador individual, sino al movimiento del pragmatismo clásico en todo su alcance. Esto mismo es eviden-

te en las observaciones de Charles Sanders Peirce, especialmente en una que ofrece al presentar el esquema básico de un capítulo para un proyecto titulado “Sketch of a New Philosophy”: “Si es que hay un crecimiento regular de la filosofía —especialmente, si hubiera hoy un desarrollo fructífero del pensamiento filosófico— querríamos ubicarnos históricamente y tomar el inevitable próximo paso del modo más rápido y vigoroso”. A efectos de realizar esto, debemos adoptar una “actitud fríamente crítica [...] incluso hacia nuestras propias opiniones”, incluyendo nuestros más preciados puntos de vista. (Nietzsche, 1975: 238, nota 20). Pero esto solo no es suficiente: “debemos mirar justamente alrededor”. Para Peirce, en este contexto, tal esquema debe considerar nada menos que “*el drama de los últimos tres siglos de pensamiento pujante*, en política y en sociología, en ciencia, en matemática, en filosofía” (NEM IV, 379, todas las citas, énfasis añadidos). A pesar de que la forma sucinta del esquema de este capítulo nos fuerza a adivinar el significado de la idea de Peirce, una hipótesis razonable —y yo argumentaría, la más razonable— es tomar la frase final (“las ideas actuales”) de este modo: las ideas actuales no son ni completamente inteligibles ni heurísticamente provechosas separadas del drama en curso del “pensamiento pujante”, que nos lleva, al menos, algunos siglos hacia atrás. Esto es, una posición severamente crítica hacia nuestras ideas heredadas (incluyendo aquellas de las que nos hemos apropiado necesariamente y las que, de ese modo, hemos hecho partes integrales de nuestras psiquis intelectuales) necesita ser complementada por un sentido detallado de la situación dramática a la que el pensador filosófico está fatídicamente entrelazado. Peirce fue un historiador de las ideas, motivado no exclusivamente por un interés de anticuario, aunque parece haber estado interesado en el pasado como tal; él fue historiador por sus preocupaciones heurísticas, esto es, por su compromiso con la transformación de la lógica en una teoría de la investigación (Ransdell, 2000; Dewey, 1938). Se esforzó mucho para bosquejar el drama del pensamiento remontándose hasta la antigua civilización babilónica y proyectándose hacia un futuro

imprevisible. Y lo hizo, primero y ante todo, como un investigador, pero como uno que se ve a sí mismo como un agente histórico que interviene en un momento específico de un drama en curso. Para tal agente, *kairós* es todo (Smith, 1969 y 1986). Para tal agente, cómo actuar depende, sobre todo, del momento, del tiempo, en que el agente, dadas sus aspiraciones y compromisos, debe actuar. Dicho de otro modo, cómo el agente ha de actuar depende crucialmente de cuándo y dónde está situado, depende crucialmente del contexto histórico. La conciencia histórica en el sentido aquí relevante es, sin embargo, una especie de conciencia dramática, un percatarse vívido (que cuanto más matizado, texturado y comprensivo, tanto mejor) del drama histórico en el que el pensador individual, que es un ser social tanto como histórico, está atrapado. Al menos para mí, es imposible leer a Peirce de cualquier otro modo más que como un filósofo que, como Hegel, estaba luchando por comprender claramente el trabajo en curso de la investigación experimental. En efecto, su mente fue uno de los lugares en los que “el drama de los últimos tres siglos de pensamiento pujante”, ocurría, sin ninguna redundancia, más dramáticamente. Su importancia se deriva, en parte, del hecho de ser un pensador en cuya psiquis esta lucha fue más manifiesta, y, en parte, del hecho de ser un pensador que, autoconcientemente, se ubicó a sí mismo en este drama, con el propósito de llevarlo más lejos (Kant, 1965. *Doctrina Trascendental del Método*, capítulos 3 y 4).

Luego tenemos, por supuesto, el caso de William James. Cuando el mundo estaba casi al borde de sumergirse en el caos, pero no todavía en el caos, esto es, cuando el siglo XIX terminaba realmente y el siglo XX comenzaba (en 1914 con el asesinato del Archiduque Franz Ferdinand de Austria), James escribió memorablemente acerca de la situación intelectual de la primera década de lo que cronológicamente fue el siglo XX, que, en mis cálculos, podría verse como la penúltima década del siglo XIX:

Es difícil no advertir un curioso desorden en la atmósfera filosófica actual, una pérdida de viejos lugares comunes, un debilitamiento de oposiciones [tradicionales, p.e. entre realismo e idealismo o entre naturalismo y teísmo], una mutua influencia de uno en otro por parte de sistemas antiguamente cerrados, y un interés por nuevas sugerencias, aunque vagas, como si la única cosa segura fuera la inadecuación de las soluciones escolares existentes. (James, 2004 [1904])

Como resultado de este desorden, como una apreciación creciente de la vida en cuanto “confusa y superabundante”, “lo que la generación más joven parece reclamar es más temperamento vital en su filosofía”. Esto significa una predisposición de su parte a sacrificar, en cierto grado, “rigor lógico” y “pureza formal”. En la medida en que un sentido más vital de la vida anime al pensamiento contemporáneo, un sentido que haga que “las soluciones escolares existentes” se sientan en su conjunto “demasiado abstractas y académicas”, el sacrificio de ese rigor y pureza habrá sido generosamente compensado. Estrechamente vinculado con esto, aparece la insistencia de James en una filosofía que esté en contacto con “el aire libre de la naturaleza humana” (1977: 13). Por demasiados años, el estudio y el aula se han impregnado del inconfundible olor del cuarto de enfermos. Es tiempo de que los filósofos salgan de esos cuartos y entren al mundo, al mundo de la calle. Este es, después de todo, más propiamente el mundo de nuestra experiencia. Acerca de esto, James no podría haber sido más enfático: “El mundo de las experiencias personales concretas es multitudinario más allá de la imaginación, enmarañado, barroso, doloroso y desconcertante” (1975: 17-18). En contraste, el “mundo al que te introduce tu profesor de filosofía es simple, limpio y noble” (p.18). Es “mucho menos una explicación de este mundo real que algo agregado construido sobre él”. No es un modo de habitar el mundo histórico, sino “un sustituto” de ese mundo, “un remedio, una vía de escape”. Es en verdad un “san-

tuario en el que el racionalista sofisticado puede encontrar refugio” frente al carácter inherente e invenciblemente confuso y desconcertante del mundo real en el que los seres humanos han sido arrojados. En un sentido, esta confusión no necesita ser completamente avasallante; de alguna manera, puede ser reducida, pero nuestros esfuerzos mismos para hacerlo inevitablemente se añaden a nuestros desafíos y, frecuentemente, a nuestra confusión. A diferencia de aquellos que buscan el refugio en un santuario como el que la filosofía tradicional ha construido y ha intentado preservar, hay quienes se conforman con “el *temperamento dramático* de la naturaleza” (James, 1975: 215; énfasis en el original). Ellos hacen algo más que conformarse con este temperamento: lo abrazan sin reservas. Este temperamento dramático es algo a lo cual “nuestros tratos con la naturaleza y nuestros hábitos de pensamiento nos han llevado hasta ahora” (*ibid.*). Esto es, se trata en sí mismo de un logro histórico arrancado de una batalla dramática entre el ser humano y sus ambientes complejos, ambientes que son, a la vez, fuertemente solidarios y ferozmente desafiantes, en relación con el esfuerzo y la aspiración humana. Para quienes están animados por este temperamento dramático, hay un anhelo irreprimible de alejarse de “todo sistema de filosofía noble, pulcro, fijo, eterno, racional y hierático” y volcarse hacia “la gran, libre e inestable naturaleza salvaje de la verdad tal como la sentimos constituida”. Para esas personas, el aire libre de la experiencia humana, con todos sus riesgos inevitables y con sus siempre provisorios logros, es la única arena en la cual están dispuestos a ubicarse históricamente (para recordar la expresión de Peirce). La vanguardia de un drama inconcluso —y siempre inconcluso— es para ellos el único lugar honesto en el que habitar. Esto revela, a la vez, sus temperamentos dramáticos y ofrece oportunidades cruciales para forjar esa sensibilidad singular de un modo incluso más pragmático. Cualquiera sea la forma que esto tome, siempre incluirá una sensibilidad matizada respecto del momento justo —un sentido de la oportunidad (*kairós*)— y, así, una afinación de los dramas en los que los seres humanos están ineluctablemente entrelazados.

Fácilmente podría defender la misma tesis para George Herbert Mead e incluso Clarence Irving Lewis, pero no me detendré en ello por cuestiones de espacio. Mi sugerencia es que aquello que afirma Dewey acerca de la conciencia aparece vívidamente ilustrado en cada uno de los pragmatistas canónicos (Peirce, James, Mead, Lewis y, por supuesto, el mismo Dewey). Aquello sobre lo que quiero llamar la atención en esta introducción es un tema permeante y, de hecho, central en el pragmatismo, pero también un tema en cierto modo silenciado e incluso soterrado. Es tiempo de recuperar este tema, es tiempo de afirmarlo con una voz enfática. Este ha sido mi propósito en cada uno de los ensayos reunidos en este volumen.

Aun en su foco más estrecho en la investigación, separado de su preocupación más amplia respecto de la vida social en las desconcertantes décadas de la primera mitad del siglo XX y, después, por supuesto, con Smith, Bernstein, McDermott y otros, en la segunda mitad de dicho siglo y en las primeras décadas de este, el pragmatismo ha sido, sobre todo, una aventura en la auto-conciencia, y, en consecuencia, una aventura en la auto-clarificación y la auto-corrección (Colapietro, 2004a). Su vitalidad y contemporaneidad están estrechamente vinculadas con esta dimensión del movimiento. La conciencia histórica no puede ayudar excepto que tome la forma de una conciencia dramática de la condición histórica de cada uno. Aquí, como en todos los demás casos, “el drama es —para recuperar una vez más las palabras de Dewey— una mejora de las condiciones de conciencia”. La conciencia deviene auto-conciencia como resultado del drama en el cual yo y otro confrontan entre sí y, unilateralmente (en el caso del infante), deviene una conciencia de sí mismo como otro, una conciencia constitutiva de su absoluta singularidad (Peirce, James, Royce, Dewey, Mead). En cambio, las formas más rudimentarias de auto-conciencia devienen formas más matizadas, críticas y adecuadas solo como resultado de dramas sociales, incluso cuando esos episodios tienen un carácter predominantemente intelectual

(por ejemplo, el que se desarrolló con las implicaciones de la teoría de Darwin o, más tarde, de la teoría de Einstein).

Aunque podría haber algunas razones, en ciertos contextos, para distinguirlas, la conciencia dramática es virtualmente indistinguible de la conciencia narrativa (Ricoeur, MacIntyre). En *A Common Faith*, Dewey refiere a “la irreprimible tendencia humana a contar historias” (1986: 40). Si atendemos muy cuidadosamente al pasaje citado al principio, notamos un reconocimiento del rol de la narración nada menos que enmarcando una concepción de nuestras propias mentes. Nuevamente, este tema ha sido silenciado, pero está, en mi firme convicción, inequívocamente presente. A partir de su distinción entre tener una experiencia y cualquier forma de conocimiento derivada de nuestro tener experiencia, Dewey sugiere que hay algo inefable acerca de la “conciencia inmediata”: “Es —insiste— imposible decir qué es la conciencia inmediata —no porque haya algún misterio en o detrás de ella, sino por la misma razón por la que no podemos *decir* qué es lo inmediatamente dulce o rojo: es [en su inmediatez] algo *tenido*, no comunicado o conocido—” (1981: 232; énfasis añadido). Sin embargo, Dewey ofrece una importante matización a esto, concierne al asunto que nos ocupa. “Pero las palabras, como medios para dirigir la acción, podrían [ellas mismas] evocar una situación en la cual el tema en cuestión es tenido de alguna manera particularmente iluminadora” (1981: 232). Los ejemplos que brinda de palabras que cumplen esta función son especialmente pertinentes aquí: “Me parece que nadie que se ubique a sí mismo en medio del desarrollo de un drama tiene la experiencia de conciencia solo de ese modo; de un modo que le permite otorgar significado a términos descriptivos y analíticos, que de otra manera carecerían de sentido” (1981: 232). Nótese bien: el significado mismo de nuestros términos descriptivos y analíticos carecerían de sentido si estuvieran divorciados de las matrices dramáticas en las que las palabras humanas adquieren y mantienen su significado humano. Allí, Dewey explícitamente vincula este punto sobre el drama con la narración: “Debe haber un relato,

algún todo, una serie integrada de episodios. El todo conectado es la mente, en cuanto se extiende más allá de un proceso particular de conciencia y condiciones” (1981: 232). Puesto que Dewey no acentúa este punto, es muy fácil pasarlo por alto. La mente humana es una unidad narrativa. Esto es lo que Dewey asevera de modo directo, aun cuando sus comentaristas y posiblemente Dewey mismo (!) no han captado ni el significado ni las implicaciones de estas afirmaciones. Vale la pena repetirlo: “*Debe haber un relato, algún todo [...]. El todo conectado es la mente*” (énfasis añadido, por supuesto). La conciencia dramática es así virtualmente identificable con la conciencia narrativa y, más aún, por fuera de la conciencia narrativa no tendríamos la posibilidad de enmarcar una concepción de nuestras propias mentes, siendo esas mentes “una serie integrada”, que, de otro modo, serían eventos completamente diversos y, en consecuencia, completamente ininteligibles. El amarre del yo al ser, desde una serie de actos integrativos, originalmente incompleta hacia un sentido de sí mismo no solo como el lugar del error y la ignorancia sino también como un centro continuo de poder demostrable —esta instancia de amarre depende nada más que de la capacidad del animal humano de integrar narrativamente sus acciones pasadas y los eventos siguientes o resultantes de esas acciones—. El organismo es dado, no así el yo. El yo llega a ser en la vida social del organismo humano en tanto que animal conducido por el deseo y el impulso, no menos que por el deseo de ser nutrido, confortado, tranquilizado y más aún acariciado por lo que resulta ser el habla humana. La capacidad inferencial del animal humano asegura su habilidad de hacer suposiciones correctas, de conectar esto con aquello, originalmente de combinar y, finalmente, de distinguir el sentido temporal de una cosa que aparece después de otra del sentido lógico de una cosa que se sigue de otra. Curiosamente, el sentido dramático de los eventos no es tanto una confusión de los sentidos temporal y lógico de seguirse, sino una confusión en la que un evento subsiguiente que fluye de otros eventos anteriores conlleva, en cierta medida, fuerza lógica. Esto pasó a causa de aquello, no solo después

de aquello. Es decir, es un sentido irreductiblemente complejo del término “seguirse”, no simplemente el de la secuencia temporal o de consecuencia lógica, pero tampoco uno en el que los dos sentidos quedan vulgarmente unidos. En cambio, es un sentido más sutil en el cual la respuesta humana a una situación fatídica exhibe compulsión experimental e ingenuidad humana. A su tiempo, si no inmediatamente, la respuesta se muestra como fatídica, algo con lo cual los actores subsiguientes deben forcejear y muchas veces luchar por un futuro indefinido. La respuesta de la Iglesia Católica a los *rings* de Galileo es ilustrativa de esto, como lo es la captura y la esclavización de africanos en las colonias británicas, portuguesas y españolas en las Américas, como lo son las respuestas diferentes de los Estados nacionales a las crisis ecológicas que enfrentan los habitantes de la tierra en el presente.

Un conflicto social es siempre completamente social. En alguna medida, siempre es reflexivo, el conflicto del yo con otros que es, inevitablemente, también un conflicto que tiñe la relación del yo consigo mismo. Para los pragmatistas, al menos para uno como yo, el acento cae definitivamente en la agencia, la sociabilidad y la reflexividad. El animal humano es, primero y ante todo, un actor ingenuo: esto significa que somos agentes que improvisan y cuyos esfuerzos dependen vitalmente de adquirir y refinar un sentido de la oportunidad, de saber cuándo es más oportuno abstenerse de hablar y cuándo es imperativo romper el silencio, cuándo remitirse a la autoridad de la experiencia de otros y cuándo sería cobarde no hacer valer, en alguna cuestión en disputa, las ideas que uno mismo deriva de su experiencia. Puede parecer que Platón desterró a los poetas de su *polis* ideal —al menos a cierto tipo de poeta— pero, en verdad, estaba peleando mucho más con partes de su propia psiquis que con los descendientes de Homero. En una pelea dentro de su propia alma, Platón el filósofo dialéctico luchaba con Platón el poeta dramático, y sus diálogos surgieron de esa pelea mucho más que de cualquier otra cosa. Los pragmatistas, los aparentemente más prosaicos de los filósofos, por

supuesto apreciaron, de hecho, el parentesco entre filosofía y poesía. En “Philosophical Conceptions and Practical Results” (1975; ver Fisch, 1986), la conferencia y, luego, el artículo en el cual el pragmatismo quedó establecido, unos veinte años después de la publicación de “The Fixations of Belief” y de “How to Make Our Ideas Clear”, James es bastante explícito respecto de esto: “Los filósofos son después de todo como poetas. Ellos encuentran caminos. Muchas veces encuentran palabras y expresan aquello que cualquiera puede sentir, aquello que cualquiera puede conocer más íntimamente” (James, 1975: 257-8). A pesar de las diferencias fundamentales, las palabras de los filósofos y los poetas “tienen la misma función. Son [...] marcas realizadas por el hacha del intelecto humano sobre los árboles de lo que de otro modo sería el bosque sin sendas de la experiencia humana” (James, 1975: 258; ver Poirier, 1992 y también Colapietro, 2004b). Estas palabras nos permiten tener nuestra experiencia de maneras más profunda y rica de lo que ordinariamente permite el trajín cotidiano. Ellas incluso nos permiten tener la experiencia ¡sin perdernos su significado!

En cualquier caso, las palabras y otros símbolos pueden ser usados de tal manera que ayuden a los individuos a instalarse a sí mismos “en medio del desarrollo de [un] drama” y, como resultado de insertarse a sí mismos, como narrados, estos individuos pueden tener la conciencia de una situación “de un modo particularmente iluminador”. Desde el punto de vista de Dewey, entonces, la experiencia es tenida no solo en la experiencia directa, sino en algunas instancias por medio de una narración astuta y efectiva. Desde los dramas de la auto-corrección, en el corazón mismo de la investigación experimental (ver Colapietro, 2004a) a los dramas más amplios y profundos, más complejos y comúnmente más trascendentales de la vida humana (por ejemplo, la batalla de un pueblo por liberarse de la dominación imperial y, luego, reclamar progresivamente el dominio de su yo liberado), “el temperamento dramático de la naturaleza” está a la vista. Parte del significado del pragmatismo, como movimiento, es que dio

un testimonio elocuente de este temperamento dramático. Parte de la ironía de la historia de este movimiento es, sin embargo, el fracaso de aquellos que en nuestro tiempo se identifican con este movimiento, en hacer más explícita, central, y, de hecho, resonante esa dimensión.

En el momento mismo en que estaba embarcado en un debate acalorado y sostenido con Chauncey Wright, Charles Peirce y otros, James publicó “Some Remarks on Spencer’s Definition of Mind” (1878). Su visión pragmatista del animal humano es bosquejada en la conclusión de este ensayo con amplias e intensas pinceladas: “El que conoce no es simplemente un espejo flotando sin hacer pie en ningún lado [...] que refleja pasivamente un orden con el que se topa y encuentra como simplemente existente”, completamente determinado en sí mismo y coercitivamente impuesto sobre la mente humana. “Quien conoce —insiste James— es un actor y [como tal] es co-hacedor de la verdad de un lado, mientras que por otra parte registra la verdad que él ayuda a crear”. Un poco más de una década después, identificará en sus *Principles of Psychology* (1890) a la consciencia como algo que lucha por fines: “Cada consciencia realmente existente parece ser para sí misma de todas formas una luchadora por los fines, muchos de los cuales, de no ser por su presencia, no serían fines en absoluto” (p. 144). Desde el principio hasta el fin, James luchó contra todo intento por parte de los teóricos de hacer de la conciencia “una forma de ser puramente cognitiva” y de hacer de ella, de este modo, un epifenómeno. Los seres conscientes se perciben a sí mismos como luchadores precariamente situados, que luchan por diferentes fines, siendo no todos ellos, necesariamente compatibles entre sí. Nada podría convencer nunca a James de que esta auto-comprensión básica es ilusoria. Su realidad simplemente no podría ser negada. Aún más tarde, en *The Varieties of Religious Experience*, James sugirió que “el instinto de la humanidad por la realidad [...] ha sostenido siempre que el mundo es esencialmente *un teatro para el heroísmo* (1898: 290, énfasis añadido). En cada una de estas citas, James hace una afirmación crucial: alrededor de cada uno, mucho cambia. Estos pasajes,

inequívocamente apuntan hacia un retrato pragmatista del animal humano, como un actor ingenuo atrapado en una serie de dramas en curso que se superponen. Como sostiene el joven James, “pertenece a la mente, desde su mismo nacimiento, una espontaneidad, un voto [i.e. una voz]. Está en el juego y no es un mero espectador” (1976: 21). La comprensión pragmatista de la agencia humana que yo encuentro en James es, además, una que encuentro en los escritos de todos los otros pragmatistas “clásicos”. La agencia en cuestión está íntimamente ligada tanto a la sociabilidad como a la reflexividad. A efectos de esta introducción, sin embargo, he decidido subrayar aquello que ha sido pasado por alto en mayor medida: el carácter dramático de la experiencia y la conciencia humana.

Si yo he hecho algo en estas páginas para ayudar a incrementar la apreciación de estos puntos relacionados, entonces habré logrado mi propósito. Incluso una aproximación a tal fin sería, a mi juicio, profundamente gratificante. El punto tiene menos que ver con comprender a los pragmatistas de modo correcto que con permitir que sus ideas nos ayuden a ver nuestras vidas correctamente.

Pero mientras los pronombres de la primera persona son incuestionablemente adecuados aquí, el plural es más adecuado que el singular. Puede parecerles a muchos que Peirce está ofreciendo una hipérbole cuando afirma: “ninguna mente puede dar un solo paso sin la ayuda de otras mentes” (1974: 220). Sin embargo, esto no es para nada una exageración, al menos porque nuestro pensamiento depende tan fundamentalmente del lenguaje y nuestro lenguaje es una indispensable ayuda provista, en efecto, por incontables otros. En esta ocasión, no obstante, una deuda mucho más específica debe ser reconocida. El drama de la autocomprensión no es una empresa solitaria, lejos está de serlo. Es, esencialmente, un proyecto social, un esfuerzo comunal. Si he llegado a entenderme mejor en los años recientes, esto ha sido gracias a la generosidad intelectual —pero no solo intelectual— de un número de investigadores internacionales. Entre ellos, nadie se ha mostrado como interlocutores más vitales que

Cristina, Federico, José, Livio, Victoria, Leopoldo y Analía. La vida de mis propios pensamientos —el drama de mis intentos de pensar a través de cualquier número de textos, tradiciones, tópicos y temas— ha sido inmensamente ayudada por su apoyo, su estímulo, su atención y, por sobre todo ello, sus críticas. Es muy fácil aceptar la afirmación de que la “discusión” es enemiga del pensamiento (Deleuze y Guattari, 1994: 28, 29). Por supuesto, hay discusiones y discusiones. Mientras muchos, posiblemente la mayoría, de los géneros de discusión pueden parecer enemigos del pensamiento, hay instancias incuestionables en las que otras formas de diálogo son ayudas invalorable para el drama en curso de los pensamientos propios y más íntimos. La oportunidad de haber dictado aquellas conferencias en la Universidad Nacional de La Plata y de reunir las ahora en este libro, con respuestas y críticas completamente articuladas por parte de Federico E. López, José Jatuff, María Cristina Di Gregori y Livio Mattarollo, Victoria Paz Sánchez García y Leopoldo Rueda, y Analía Melamed, es una de esas instancias. Ninguna palabra en mi lengua, la suya o cualquier otra puede expresar, en toda su dimensión, la inmensa gratitud por su amistad socrática. No solo las cualidades simples, tales como la dulzura o la rojez, son inefables en su inmediatez —sin exageración, imposibles de poner en palabras— también lo son otras más complejas como la gratitud y la amistad socrática. Habiendo tenido la experiencia, sé de lo que hablo, aun si mi discurso encuentra su límite en cualquier expresión remotamente adecuada de dicha gratitud o *philia*.

VINCENT M. COLAPIETRO

Narragansett, RI, USA
Mayo de 2020

Referencias bibliográficas

- Bernstein, Richard J. (1992). "The Resurgence of Pragmatism". *Social Research*, 59, 4 (Winter), 813-40.
- _____. (2010). *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Press.
- Colapietro, Vincent. 2004. "Striving to Speech in a Human Voice". *The Review of Metaphysics*, 58, 2 (December), 367-98.
- _____. (2006). "Portrait of an Historicist". *Semiotiche*, 2, 4, 49-68.
- Dewey, John. (1981) [1925]. *Experience and Nature. The Later Works of John Dewey*, volume 1 (Carbondale: SIU Press).
- _____. (1986) [1934]. "A Common Faith". *The Later Works of John Dewey*, volume 9 (Carbondale: SIU Press), pp. 1-58.
- Dewey, John. (1986) [1938]. *Logic: Theory of Inquiry*. Later Works of John Dewey, volume 12. Carbondale, IL: SIU Press.
- Fisch, Max H. *Peirce, Semiotic, and Pragmatism*. Bloomington: Indiana University Press.
- James, William. (1978) [1878]. "Remarks on Spencer's Definition of Mind" in *Essays in Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press), 7-22. Originally published in JSP.
- _____. (1979) [1897]. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1975) [1898]. "Philosophical Conceptions and Practical Results". Appendix 1 to *Pragmatism* (Cambridge: Harvard University Press, 1975), 255-70.
- _____. (1975) [1907 and 1909, respectively]. *Pragmatism & The Meaning of Truth* [One Volume]. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1977) [1909]. *A Pluralistic Universe*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1976) [1912]. *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge: Harvard University Press.

- _____. (1981) [1890]. *The Principles of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1985) [1902]. *The Varieties of Religious Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kant, Immanuel. (1965) [1787]. *Critique of Pure Reason*, traducción de Norman Kemp Smith. NY: St. Martin's Press.
- Lewis, Ci. I. (1929). *Mind and the World Order*. NY: Dover.
- MacIntyre, Alasdair. "The relationship of philosophy to its past" in *Philosophy in History*, ed.
- Nietzsche, F. (1975). *The Gay Science*, traducción de Walter Kaufmann. NY: Vintage Books.
- Rorty, R. (1984). *Schneewind and Quentin Skinner*. Cambridge: Cambridge University Press, 31-48.
- Mead, G. H. (1972) [1936]. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Peirce, C. S. (1974). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, volumen 1 and 2, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. *New Elements of Mathematics*, volume IV, ed. Carolyn Eisele. The Hague: Mouton Publishers. Cited as NEM IV.
- Poirier, Richard. (1992). *Poetry and Pragmatism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Randall, Jr., John Herman. (1970). *Plato: Dramatist of the Life of Reason*. NY: Columbia University Press.
- Ransdell, Joseph. (2000). "Peirce and the Socratic Tradition," *The Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 36, 3, 341-56.
- Royce, Josiah. (1964) [1998]. *Studies of Good and Evil*. Hamden, CT: Archon Books.
- Smith, John E. (1969). "Time, Times, and the 'Right Time'". En *The Monist*, 53, 1, 1-13.
- Smith. (1986). "Time and Qualitative Time". En *The Review of Metaphysics*, 60, 2,3-16.
- Whitehead, A. N. (1966) [1938]. *Modes of Thought*. NY: Free Press.

Wright, Chauncey. (1877). "Evolution of Self-Consciousness". En *Philosophical Discussions* (NY: Henry Holt & Co.). Pp. 199-266.

CAPÍTULO 1

LA ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA PENSADA UNA VEZ MÁS¹

A pesar de que el título de este artículo evoca la conferencia inaugural de Theodor Adorno en la Universidad de Frankfurt de 1931 (1977), en el artículo mismo se encuentran más ecos de G. W. F. Hegel que de aquel pensador, quien fuera uno de sus críticos más agudos y uno de sus expositores más penetrantes. A fin de cuentas, sin embargo, mi posición es más cercana a la de Adorno y, ciertamente, a las de Williams James y John Dewey, que a la de Hegel: “Si, con la desintegración de toda seguridad dentro de la gran filosofía, el experimento hace su entrada [...] ello no parece ser condenable [...]. Pues, de hecho, la mente (*Geist*) no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real, pero le puede ser posible penetrar en el detalle, hacer estallar en miniaturas la masa de la realidad meramente existente” (Adorno, 1977: 133). Mientras que, para algunos tradicionalistas, abandonar la búsqueda de certeza (que Adorno llama “seguridad”) podría pare-

1 Texto previamente publicado como “The Actuality of Philosophy” en *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 32, No. 1 (2018), pp. 3-20. Traducido por Federico E. López (UNLP).

cer nada menos que un abandono de la filosofía (Dewey, 1984b: 36; cf. Dewey, 1980: 38-42), para los pragmatistas, entre otros, ello no solo implica su emancipación del peso demoleedor de una herencia insostenible sino también un paso decisivo en dirección a un experimentalismo completo. Esto es, ciertamente, todo menos condenable. Nada, en verdad, podría ser más encomiable en este contexto.

Pensar en las cosas

La cuestión de cómo facilitar esto debe ser considerada por cualquiera que se preocupe por identificar las tareas de la filosofía hoy, especialmente si está comprometido con mirar hacia adelante, con visualizar una filosofía para el día después de mañana (véase Craig, 2018). En su *Lógica menor*, que constituye la parte I de su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Hegel ofreció una descripción de la filosofía engañosamente simple, una que a John E. Smith le gustaba especialmente recordar. En filosofía, lo que hacemos es, sugería Hegel, simplemente *pensar en las cosas*. Nada más y nada menos. Rápidamente, Hegel señala que, al hacer eso, no podemos evitar *transformar* los objetos de pensamiento en objetos de *pensamiento*, esto es, transformar nuestras concepciones irreflexivamente desplegadas en algo que merece propiamente ser identificado como pensamientos (dialécticamente elaborados). Los modos más aparentemente concretos de “pensamiento” van en detrimento del nivel de abstracción requerido y, paradójicamente, la incapacidad de pensar “abstractamente” (o filosóficamente) va en detrimento de la habilidad de pensar concretamente en el sentido propio de este adverbio.

A pesar de lo que sus defensores proclaman, el pensamiento de sentido común es, a juicio de Hegel (1966, 114-19), más viciosamente abstracto que la reflexión filosófica (cf. James, 1978, 301-2, y 309). Desgarra a los objetos y eventos de los contextos en los que únicamente tienen realidad o inteligibilidad. La inmediatez y la familiaridad de tales pensamientos, sin embargo, hace que la reflexión filo-

sófica se sienta como si *ella* fuera abstracta, cuando es, en su mejor expresión, una invitación a lo concreto. La incapacidad de o la falta de disposición para pensar en las cosas se origina en una forma de insensibilidad o de cobardía. Cualesquiera sean sus raíces, sus frutos son venenosos (cf. Nietzsche 1966: 13, 32). Ajustando la metáfora, las cosas de la vida cotidiana son abandonadas debido a la fascinación por la realidad trascendente (véase, p.e. Dewey, 1981: 40). Puesto que la filosofía tenía una mano puesta en volver ilusorio lo cotidiano, puede tener la otra puesta en recuperar un sentido concreto de la vida cotidiana. En esta instancia, al menos, la mano que ha infligido la herida puede ser capaz de curarla (véase Innis, 2018). El efecto de invocar una realidad trascendente o absoluta ha sido el de “generar extrañeza respecto de todo el mundo experimentado [...] de un solo golpe” (James, 1978, 230). El trabajo de deshacer esta *extrañeza* requiere, al menos, coraje, persistencia e imaginación. La mano responsable de esta aniquilación, sin embargo, puede ser efectiva en darle al mundo cotidiano su peso ontológico completo.

Lo que nos conduce a involucrarnos en este proceso de pensar en las cosas es, a juicio de Hegel (1975: 18), la experiencia, propiamente entendida. Tal como él formula el asunto, “La experiencia es el verdadero autor del *crecimiento* y del *avance* en filosofía” (1975: 18). Nuestras confrontaciones con la realidad, con todos sus ataques desconcertantes y sus seductoramente tentaciones, guían e incitan al pensamiento, incluso a aquellas trayectorias de pensamiento que parecen originarse y moverse en un reino ajeno a tales confrontaciones.

Hegel, el supremo racionalista (o el intelectualista desenfrenado) es, en opinión de James al menos, aunque no lo parezca, un empirista impresionista o ingenuo. Hegel “se planta en el flujo empírico de las cosas y obtiene la impresión de lo que pasa. Su mente es verdaderamente impresionista; y el pulso de su pensamiento es la cosa más fácil en el mundo de captar y seguir, una vez que te has puesto en su centro animado” (James, 1977: 44). “Hay —insiste James— un movimiento dialéctico en las cosas, si así se lo quiere llamar, uno que la comple-

ta constitución de la vida concreta [o experiencia] establece” (1977: 45). El pensamiento sigue este movimiento en las cosas. No lo inicia ni lo impone sobre ellas. El camino hacia el pensamiento (hacia el pensamiento reflexivo y articulado), por tanto, desarrolla impulsos que pueden rastrearse hasta la experiencia. El pensamiento, en su enfoque, no se impone a la experiencia desde lo alto sino que es parte constitutiva del proceso por el cual la experiencia desarrolla el arduo trabajo hacia su más completa realización. En otras palabras, el pensamiento emerge del curso de la experiencia. Aborda las exigencias de la experiencia, por el bien de la experiencia.

Así, la experiencia misma nos mueve a pensar en las cosas, una y otra vez. En el enfoque de Hegel, sin embargo, la experiencia difícilmente se agota en la conciencia sensorial ligada a un conocimiento aparentemente inmediato de los objetos realmente presentes (p. ej. nuestra percepción de esta silla, en este espacio, en este tiempo). La experiencia humana sí incluye esa conciencia sensorial, aun cuando la “certeza sensible” (como Hegel llama a ese modo de conciencia) sea una forma de la experiencia cognitiva mediada de modo complejo. Pero la experiencia humana comprende mucho más que conciencia sensorial. Además, tal conciencia depende de conceptos y categorías que se resiste a reconocer. Se aferra tenazmente a sus abstracciones, mientras que la filosofía trabaja para separarla de ellas.

“Pensamiento” y “cosa” son ejemplos de tales abstracciones. El pensamiento está estrechamente ligado a objetos, eventos y procesos de tal manera que el dualismo de pensamiento y cosa (pensamientos puramente etéreos, de un lado, y asuntos completamente realizados, del otro) menosprecia tanto a los pensamientos como a las cosas. El intento de pensar el pensamiento aparte de las cosas y las cosas aparte del pensamiento es insostenible. Cuando todavía era un aliado cercano a Hegel, el joven Dewey se oponía enérgicamente al “pensamiento escindido” (Sleeper, 1986: 19, 20, 24 y, especialmente, 155), al pensamiento operando escindido de aquello en que se esté pensando. Incluso más tardíamente se oponía a tal pensamiento. Si tuviéramos

que identificar algún principio en el depósito permanente que dejó su casamiento temprano con el abordaje hegeliano de las cuestiones filosóficas, (un punto señalado en el ensayo autobiográfico de Dewey, “*From Absolutism to Experimentalism*”), este punto de vista en relación a los pensamientos y las cosas sería ciertamente un candidato (1984c: 154).

Revisar las cosas

Resulta ciertamente llamativo que en un manuscrito muy tardío de Dewey aparezca un eco de la visión de la filosofía sostenida por Hegel en la *Lógica menor*. En “Experience and Nature: a re-introduction” (eventualmente publicada como apéndice 1 de *The Later Works of John Dewey*), señala que la actividad reflexiva “es literalmente *re-flexiva* en la medida en que *vuelve hacia atrás* para revisar (algunas veces, una y otra vez) las propias experiencias pasadas, ya sean obtenidas directamente o por intermedio de la conversación y la lectura” (Dewey, 1981: 341). Y añade: “Difícilmente sea posible exagerar la aplicabilidad de la expresión ‘revisar’ o la cuasi-vulgar expresión ‘*darle una buena revisada*’. El material está ahí para lo que sea que se necesite. Lo que *no* está ahí es su significación” (Dewey, 1981: 341). Para comenzar a entender la significación, necesitamos mirar tanto alrededor como adelante, no simplemente hacia atrás (1989: 212; Stuhr, 2018; también Craig, 2018). En cualquier caso, la función de la reflexión es revisar lo que sea que esté ahí en vistas a establecer la significación de la situación a la mano. Esto atañe a lo que Dewey identifica como el *faciendum* (“el *faciendum* específico que es la ocasión para la reflexión”). Conciérne a “algo que ha de hacerse” o a “algo que debe hacerse”. En general, Dewey toma esto como algo sugerido y, en algunos casos, dictado por “el curso en desarrollo de nuestra actividad vital” (Dewey, 1981: 340). Establecer específica o concretamente lo que debe ser hecho generalmente requiere que de algún modo seamos agentes implicados en darle a la situación en la que

estamos involucrados una “buena revisada”. Entre las varias maneras en que la reflexión filosófica puede ser identificada, esta es una a la que Dewey mismo vuelve una y otra vez. Ella demanda nada menos que “mirar-al-futuro-probable-en-conexión-con-el-sondeo-del-pasado-real” (Dewey, 1981: 340). Esto designa manifiestamente a una de las tareas de la filosofía.

Aunque Dewey no lleva muy lejos esta cuestión, esta tarea es inherentemente dramática. “Cada caso de conciencia es —como afirma en *Experiencia y Naturaleza*— dramático; [y] el drama es el enaltecimiento de las condiciones de la conciencia” (Dewey, 1981: 232). Las situaciones a las cuales el animal humano es arrojado hacen de ese animal “una criatura deseante, que se esfuerza, que piensa y que siente” (Dewey, 1981: 67). Estas actividades revelan tanto rasgos del mundo natural como capacidades de los organismos humanos: “El interés, el pensamiento, la planificación, el esforzarse, la consumación y la frustración son un drama representado por esas fuerzas y condiciones” (Dewey, 1981: 67). Un “viejo empirismo subjetivo” aún influye sobre nuestro pensamiento, uno con el que Dewey mismo estaba enfrentado. Por ejemplo, sentimos terror porque las situaciones son aterradoras, aunque tal vez no en la medida y en el modo en que sentimos que lo son. En general, tales rasgos son tanto del mundo natural como del animal humano. Dewey insiste, “La necesidad y el deseo son exponentes del ser natural. Son [...] realizaciones de sus contingencias e incompletitudes; como tal, la naturaleza misma es anhelante y patética, turbulenta y apasionada. Si no lo fuera, la existencia de deseos sería un milagro” (Dewey, 1981: 58). El carácter dramático de la conciencia humana es un testigo confiable de los rasgos prominentes del mundo natural.

La conciencia específicamente filosófica es, por lo demás, dramática en un grado usualmente pasado por alto por los filósofos, incluyendo a aquellos que remarcan el carácter dramático de la conciencia humana. Resulta irónico, de hecho, que Dewey note formalmente este aspecto de la filosofía, pero no lo acentúe dramáticamente. Nuestras

experiencias aparentemente más rudimentarias están atravesadas por clasificaciones interpretativas de las cuales regularmente no nos percatamos. Cuando nos percatamos de esa faceta de nuestra experiencia, “debemos, como filósofos, volver a las situaciones primitivas de la vida que anteceden y generan esas interpretaciones reflexivas, de modo que revivamos los procesos de interpretación anteriores de un modo cauteloso, con la mirada puesta constantemente en las cosas a las que refieren” (Dewey, 1981: 386; cf. 40).

¿Sería ir muy lejos sostener que, para Dewey, reflexionar sobre estas situaciones implica revivirlas o que repensarlas implica re-presentarlas en la imaginación? Si recordamos uno de los pasajes más conocidos de uno de sus más conocidos ensayos (“Philosophy and Civilization”), nos animaremos a ver que está fuertemente dispuesto a ver un vínculo intrínseco entre la reflexión filosófica y la representación imaginativa de los dramas humanos en la que la significación catastrófica de unas cosas respecto de otras es traída a la consciencia. “En filosofía tratamos —sugiere Dewey en ese ensayo— “con algo comparable al significado de la civilización ateniense o de un drama o de un poema lírico”. “La historia significativa es —añade— vivida en la imaginación del hombre y la filosofía es *una excursión adicional de la imaginación hacia sus propios logros pasados*. Todo lo que es distintivo del hombre, lo que lo separa del barro sobre el que camina o de las papas que come, ocurre en su pensamiento y sus emociones, en lo que hemos acordado llamar conciencia” (Dewey, 1984a: 5; énfasis añadido). Esta excursión adicional de la imaginación es, mayormente, de una imaginación dramática más que de una primariamente lírica. Fundamentalmente, refiere a la significación de las situaciones para nuestro bienestar y nuestras miserias.

Antes de explorar la dramaturgia como un género de la filosofía, sin embargo, quisiera referirme, aunque sea brevemente, a la autonomía y la heteronomía de la reflexión filosófica. Lo que ocurre en el pensamiento y la emoción (en una palabra, en la consciencia) lo hace, en una medida inconmensurable, en virtud de fuerzas y condiciones

que no son inmediatamente accesibles a la conciencia (Dewey, 1989; Dewey, 1981; también Dewey, 1988: 299). Recordemos el pasaje de *Experience and Nature* que acabamos de citar: “El interés, el pensamiento, la planificación, el esfuerzo, la consumación y la frustración son un drama representado por esas fuerzas y condiciones” (Dewey, 1981: 67). Esta es una manera algo curiosa de formular el asunto. *Fuerzas y condiciones*, más bien que simplemente agentes o personas, ayudan a representar el drama. Estas son las fuerzas y condiciones que generan el pensamiento y el esfuerzo, tanto como aquellas que en un sentido frustran nuestros esfuerzos y, en otros sentidos, los asisten. Dewey incluye estas fuerzas y condiciones, por lo demás impersonales y fuera del foco de la conciencia en el *dramatis personae* de las crisis culturales que requieren reflexión filosófica. La autonomía del pensamiento depende de condiciones sobre las cuales el pensamiento es, en el comienzo, ampliamente (si no completamente) inconsciente y de las que, luego, es a lo sumo parcialmente consciente. Tal autonomía está inextricablemente ligada a la heteronomía.

En esta coyuntura histórica, sería sensato para algunos filósofos llevar adelante una tarea doble para el futuro inmediato y probable. Se trata de la paradójica tarea de trabajar para asegurar la autonomía de la reflexión filosófica y, al mismo tiempo, de explorar el grado en el cual y respecto del cual tal reflexión está sujeta a fuerzas por fuera de sí. El objeto de explorar lo que puede llamarse la heteronomía de la reflexión filosófica no es usar la comprensión obtenida de tal indagación para sustraer tal pensamiento a tales fuerzas como si ello fuera en absoluto posible. Se trata, más bien, de esclarecer cómo la autonomía y la heteronomía no son excluyentes: el hecho ineludible de la heteronomía no socava la fuerza normativa del mandato “*¡Sapere aude!*”, para citar el famoso pasaje de “*¿Qué es la ilustración?*” de Immanuel Kant (1963: p. 3), aunque pensar por uno mismo significa pensar con otros. Dicho de manera positiva, el propósito de trabajar para lograr comprender la relación entre la autonomía y la heteronomía es mostrar cómo la heteronomía es necesaria para la emergencia,

la duración y el enaltecimiento de cualquier cosa que se identifique como autonomía.

Ni la autonomía ni la heteronomía de la filosofía pueden negociarse. Por un lado, la filosofía debe recuperar y preservar una esfera en la cual los géneros de pensamiento aparentemente más ociosos e irresponsables sean ferozmente protegidos y creativamente promovidos. Por el otro, debe intensificar y multiplicar los esfuerzos de académicos históricamente orientados para mostrar cómo los procesos de interpretación y crítica aparentemente autodeterminados y el desarrollo sistemático de esquemas categoriales están ineludiblemente atrapados en regímenes de relaciones de poder (véase Glaude 2016, cap. 2). Estas relaciones y regímenes animan, canalizan y autorizan aquellos procesos en cierta medida y en un sentido que los pensadores difícilmente sospechan y que, incluso cuando están alerta frente a esa posibilidad, solo incompletamente pueden delinear. Consecuentemente, la doble tarea de proteger la autonomía teórica y de enfrentar el carácter históricamente situado de la reflexión filosófica, cae bajo el alcance de tal reflexión siempre que se toma seriamente la histórica aspiración del pensamiento filosófico, tal como la exhiben las figuras paradigmáticas de diversos pero cruzados linajes (p.e. Platón y Aristóteles, Agustín y Tomás, Descartes y Locke, Kant y Hegel) (MacIntyre 1981, Cap. 3).

Dramaturgia filosófica: Repensar como re-presentar

Así como me he concentrado en el tópico de la autonomía y la heteronomía, me siento compelido ahora a volver a la cuestión de la dramaturgia como una forma de filosofía. Por mencionar brevemente un ejemplo, la caída de la certeza del sentido común y, luego, la derrota del aparentemente invencible escepticismo son episodios inherentemente dramáticos en la historia real de la reflexión filosófica. Pero son algo más que partes integrantes del drama intelectual interpretado en los enclaves de los intelectuales profesionales. Son, verdadera-

mente, dramas culturales de amplio alcance, que involucran actores que tienen poca o nula comprensión de los cambios de época y las crisis definitorias del momento (e.g. la crisis de la *polis* a la que Platón respondía, la de la Cristiandad por la que se preocupaba Agustín en *La ciudad de Dios*, la de los Estados Unidos abordada por activistas mujeres tales como Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton tanto como por esclavos liberados como Frederick Douglas y Booker T. Washington) (West, 1989: 7-8, 11-25). Tales crisis casi siempre tienen que ver con cuestiones de poder, autoridad y autonomía, tanto como con cuestiones de racionalidad, agencia y sociabilidad. No es para nada incidental el que las metáforas políticas y jurídicas demuestren ser tan efectivas en los esfuerzos de Francis Bacon o de Immanuel Kant para describir las crisis *dentro* del campo del conocimiento. La crisis de la autoridad epistémica se relaciona, de un modo complejo, con la de la autoridad política²; la fuente del conocimiento, con la de la soberanía.

Los más grandes filósofos, en efecto, y usualmente a propósito, re-escenifican los dramas culturales por medio de los cuales el mundo real ha asumido su forma presente, una forma siempre mucho más precaria de lo que muchos apenas vislumbran. El mundo en el que uno vive tiende a sentirse más estable y seguro de lo que realmente es (Dewey, 1981: 45). Una vez más, no son simplemente dramas intelectuales, casi siempre son dramas culturales más amplios. La tarea imaginativa de hacer una excursión hacia los logros anteriores de los actores humanos —la de revisar lo que ha sido hecho pero también lo que se dejó sin hacer— puede ser descrita como un ensayo dramático realizado por la imaginación heurística, en vistas al *faciendum* (lo que debe hacerse) (Dewey, 1983: 132-33, 216). Este es ciertamente el modo en que Dewey y, de hecho, Peirce describieron esa actividad.

2 En uno de sus más brillantes y a la vez más olvidados ensayos, “The Significance of the Problem of Knowledge”, Dewey ofrece un enfoque matizado, penetrante y persuasivo de una instancia histórica específica de esta compleja relación (Dewey, 1972: 4-24).

El uso de Dewey de la palabra excursión nos invita a hacer una consideración. Uno hace un viaje a, digamos, París y mientras está allí hace una excursión a Giverny y tal vez otra al *Arrondissement* 18, 19 o 20. O uno va a Palestina, y mientras está allí insiste en visitar la Ribera Occidental o la Franja de Gaza. Algunas excursiones no son nada más que viajes extras. Son, más que nada, importantes para adquirir un sentido suficientemente amplio del lugar. Algunas excursiones son, ciertamente, tan importantes que la acusación “No has estado en X si no fuiste a Y” está justificada. Así, también, solo las excursiones históricas desde la autopista principal del presente dramático vuelven comprensible a ese presente.

Las crisis del escepticismo, para los filósofos, son especialmente importantes de revivir. Difícilmente resulte exagerado decir que esas crisis por sí solas pueden servir como iniciación a la práctica de la filosofía (Miller, 1978: 108, 112; Colapietro, 2007: 17-19, 137-138, 254). Al margen de las crisis de fe, allí solo puede haber apologías y, en la mayoría de los casos, solo formas inefectivas de defensa de una posición tradicional. Allí, sin embargo, no puede haber filosofía. Dicho de una manera más cautelosa, apenas puede haber algo reconocible como filosofía en los ejemplares de esta práctica. Esto no es ni un círculo vicioso ni uno hermenéutico. Es más bien una espiral pragmática.

Las crisis en cuestión no son las penurias de individuos solitarios. Más bien, son los dramas de los conflictos sociales representados en, entre otros sitios, las psiquis individuales de actores históricos. Por ejemplo, el mundo de Shakespeare es un mundo de un trastorno muy profundo: está verdaderamente “desquiciado”. Esto también es cierto del mundo de Cervantes. Las crisis intensamente individuales están, como regla general, inseparablemente ligadas a conflictos culturales más amplios. Nada menos que una forma de vida, en la que ciertas figuras paradigmáticas se vuelven especies en peligro de extinción, se ve bajo la amenaza de aniquilación (cf. MacIntyre, 1981, 71-73). Inevitablemente, aquellos que son nostálgicos de alguna forma es-

pecífica de vida humana consideran al mundo emergente como uno en que la posibilidad misma de la humanidad está a punto de ser destruída para siempre³.

Bastante alejados de tal nostalgia, algunos filósofos están especialmente alerta frente a las transiciones de época. Por ejemplo, como sugiere James, el triunfo decisivo del “temperamento” pragmático significaría que: “Profesores del tipo ultra racionalistas serían relegados, como los cortesanos son relegados en las repúblicas, como los sacerdotes ultramontanos son relegados en las tierras protestantes” (1978: 31). Algunas figuras son simplemente ridículas en algunos mundos, aunque en algunos mundos las figuras ridículas encuentran ciertos nichos disponibles. Incluso así, tales figuras en tales mundos, son casi siempre figuras que se caracterizan por una cierta medida de desapego irónico en sus roles fuera de lugar.

El desapego irónico es una tentación duradera y, se puede argumentar, una mirada justificable para el intelectual burgués, en un sentido puramente descriptivo. Incluso los más radicales de los intelectuales son, en los Estados Unidos al menos y como Richard Rorty decía de sí mismo, burgueses. Para la mayoría de los seres humanos, sin embargo, una actitud más íntima, menos desarraigada hacia el mundo tiende a ir en contra de una postura completamente

3 En las palabras de una famosa estrofa de un poema de Matthew Arnold (“*Stanzas from the Grande Chartreuse*”),

Wandering between two worlds, one dead,

The other powerless to be born,

With nowhere yet to rest my head,

Like these, on earth I wait forlorn.

Their faith, my tears, the world deride—

I come to shed them at their side. (2012: 71)

O en palabras de una estrofa igualmente famosa de un poema de William Wordsworth (“*The World Is Too Much with Us*”),

For this, for everything, we are out of tune;

It moves us not. Great God! I'd rather be

A Pagan suckled in a creed outworn;

So might I, standing on this pleasant lea,

Have glimpses that would make me less forlorn;

Have sight of Proteus rising from the sea;

Or hear old Triton blow his wreathèd horn. (1994: 307)

irónica. “El movimiento del agente-paciente para alcanzar el futuro es —señala Dewey— parcial y apasionado”. No puede ser de otro modo. Nuestra parcialidad y nuestro apasionamiento son imposibles de erradicar. Pero “*el estudio desapegado e imparcial del pasado* es la única alternativa a la suerte para asegurar el éxito de la pasión” (1980: 28; resaltado añadido). Sin embargo, la investigación de la historia más desapegada e imparcial es inevitablemente perspectivista y apasionadamente comprometida con la investigación desapasionada y de hecho con mucho más.

Aparentemente, la mayoría de los filósofos que están comprometidos con la historia de la filosofía o, en general, del pensamiento tienen poca o nula comprensión de la *historia* en el sentido dado a ese término por los historiadores (Foucault, 1989, 41). Parte de la ironía aquí es que los filósofos, que son tan propensos a vanagloriarse por su preocupación por la evidencia y la argumentación, son insuficientemente conscientes de la necesidad de proveer evidencia histórica para lo que son, después de todo, afirmaciones históricas sustantivas (e.g. los intérpretes tienden a retratar la filosofía X leyendo al filósofo Y sin considerar el contexto). Muchas veces tomamos hipótesis razonables como si fueran verdades históricamente establecidas. Dudemos en nuestras historias de la filosofía de lo que los historiadores dudan. Tomémonos el trabajo, y hagamos el esfuerzo de apoyar nuestras afirmaciones históricas sustantivas con lo que contaría como evidencia relevante en el juicio disciplinado de los historiadores entrenados.

Ningún campo de estudio premia más nuestros esfuerzos que la historia (Malcom X, 1994: 8), pero lo hace más que nada cuando nos guía el sentimiento de ser agentes implicados en un proceso en curso (Colapietro, 2016). La historia es por supuesto más que cronología, aun cuando reconstruir una cronología rigurosa es una condición necesaria para construir una narrativa histórica. Tal narrativa puede tomar una variedad de formas. Una de las formas más cautivadoras, iluminadoras y críticas es la narrativa dramática con final abierto, una narrativa en la que además nosotros mismos estamos directa-

mente implicados. Tal narrativa nos permite revivir en la imaginación un drama en el cual las identidades establecidas se vuelven desconcertantemente irresueltas, las autoridades institucionalizadas son efectivamente cuestionadas, y los criterios mismos de éxito en uno o en varios de nuestros proyectos son significativamente redefinidos.

En un sentido indefendible, “*la elaboración del pasado* [...] es un proceso emprendido con la intención de dar un cierre a los libros sobre el pasado y, si es posible, incluso removerlo de la memoria” (Adorno, 1998: 89). Frente a los problemas de las mujeres y los hombres, la esperanza de elaborar el pasado en este sentido (en el de concluir los libros sobre el pasado) solo puede ser, como Adorno insiste, una expresión de moda para una tarea sospechosa. Como se escucha muy a menudo, “es tiempo de superar eso” o, más frecuentemente, “es tiempo de seguir adelante”, cuando *eso* refiere a la esclavitud, al genocidio, al 9/11, o a alguna otra tragedia humana de profundidad inconmensurable. Cuando es apropiado hacerlo y no obsceno, podemos responder: sí, pero el modo de hacerlo no es chasquear los dedos y decir que el pasado es ahora pasado salvo para la memoria agraviada de ciertos grupos. En su único sentido defendible, el proceso de elaborar resulta ser próximo, si no idéntico, a lo que Dewey llama “pensar en las cosas”.

“La habitualidad a lo viejo persiste —astutamente observa Dewey— mucho después de que lo viejo ha cambiado su forma”. En especial, las formas de “observar, de comunicar, de apreciar, de desaprobador están enraizadas en el carácter y no son desechadas ni enormemente modificadas por lo que es considerado como una revolución por aquellos que registran el curso de la historia” (1981: 336). Solo después de la revolución comienza el *trabajo* de la revolución. Pensemos aquí en Emerson. La revolución política del período previo dió lugar a la precaria posibilidad de la Revolución Estadounidense, propiamente entendida. No aseguró la realidad cultural de la democracia estadounidense. Cuando Oliver Wendell Holmes Sr. identifica “The American Scholar” (1983: 51-71) de Emerson como

“nuestra declaración de independencia *intelectual*” (Holmes, 1885: 88), es demasiado fácil perderse el significado y las implicaciones de esa afirmación. Por supuesto, la revolución política llevada a cabo por Jefferson, Adams, Paine, Hamilton y otros fue también una revolución intelectual, tal como la revolución intelectual y artística llevada adelante por Emerson, Thoreau y Whitman fue, a la vez, una revolución política y legal. Pelear con bolígrafos, oratorias y con armas es, sin embargo, diferente a pelear con palabras, oralmente y por escrito.

En un sentido, Estados Unidos ya ha tenido su Vico y un cierto número de autores que consumaron para su cultura lo que él logró para la modernidad temprana (de no menor importancia es el giro desde el formalismo abstracto hacia un marcado historicismo) (véase, e.g. Marshall, 2010: 108-10). Parece apropiado que no fuera una sola persona sino un linaje distintivo el que haya cumplido este rol cultural. Puede llamársele el linaje emersoniano, o dado su resultado, el linaje pragmatista. (Poirier, 1992). Como sea que lo llamemos, Emerson, James y Dewey son, más que ninguna otra figura en la historia de los Estados Unidos, individuos que plantearon cuestiones de historia, retórica y educación y, de un modo radical, demostraron, a la vez, cómo cada uno de estos tópicos deberían ser repensados y cómo deberían pensarse los tres juntos. En otro sentido, sin embargo, aguardamos el arribo de un pensador o, mejor, de un grupo de autores que le den a la historia, a la retórica y a la educación la forma requerida para refrenar la persistencia de lo viejo transformando nuestros hábitos de imaginación, comunicación e investigación. Cuando Emerson bosquejó su retrato “El poeta”, Whitman respondió transformándose en la visión articulada en ese discurso. Lo que hoy necesitamos, tanto como muchas otras cosas, es un retrato emersoniano de una figura estrechamente relacionada (Poirier, 1992: 11, 15). Es preciso decir que no tenemos un nombre a mano para esa figura; *orador*, *retórico*, *disertante*, y otras palabras como esas suenan muy remotas y hasta pintorescas. Además, necesitamos un cierto número de individuos que respondan a ese desafío de la manera en que Whit-

man respondió al retrato del poeta de Emerson: ellos deben consagrar sus vidas a la tarea de hacer de ellos mismos una figura para la cual hay, a lo sumo, solo modelos parciales.

El problema del público es, en una medida no menor, retórico. Pues concierne a la comunicación efectiva. Para que el público se constituya a sí mismo, esto es, para que individuos aparentemente separados comiencen a *sentir* el alcance y la profundidad de sus intereses compartidos y consiguientemente a actuar de acuerdo a la percepción sentida de esos intereses superpuestos, la comunicación entre esos individuos, y ciertamente con otros, debe ser nada menos que “una comunicación libre y enriquecedora” (Dewey, 1988: 350). El arte de la retórica resulta ser más bien *las artes* de la retórica, y un modelo para ello es la publicidad. Por nombrar solo un puñado de esas artes, las más obvias son la escritura, la actuación, la cinematografía, la música y la dirección (Innis, 2018).

Las crisis de la democracia constituyen un crisol en el cual las artes de lo público son falsificadas. James fue sabio al notar que “la fuerza más fuerte en política es la conspiración humana, y los conspiradores capturarán cada maquinaria que usted pueda usar contra ellos” (Perry, 1935: 298). Pero aquí, como en ningún otro lado, el darse vuelta es jugar limpio. El mayor talento en retórica se pone al servicio del beneficio privado. Nada nos impide apoderarnos de la maquinaria que ha sido de hecho usada contra el público desarticulado, frustrando en cada curva sus esfuerzos por transformarse en un público efectivo.

“La necesidad esencial” de nuestro tiempo sigue siendo la misma que en los tiempos de Dewey. Se trata “del mejoramiento de los métodos y condiciones del debate, la discusión y la persuasión. Ese es el problema del público” (Dewey, 1988: 365). Como tal, es el problema de la democracia. Es, a la vez, un problema retórico, educativo e histórico o más precisamente un conjunto de tales problemas. Por supuesto, podemos multiplicar estos adjetivos indefinidamente (insistiendo en que se trata también de un problema filosófico, artístico,

cultural, legal o como se lo quiera llamar). Para nuestros propósitos, sin embargo, parece especialmente urgente señalar las facetas retóricas, educativas e históricas de esta problemática. Propiamente entendidos, estos términos o bien incorporan en sí mismos o bien traen en su estela a los otros aspectos, y de modo más obvio, a las condiciones históricas que tan ampliamente controlan la vida humana (ver Dewey, 1991: 218).

La “*actualidad* de la mente depende de la educación que las condiciones sociales (en su totalidad) efectúan” (Dewey, 1988: 366; énfasis añadido). Eso es mucho más importante que lo que ordinariamente llamamos “educación”. “El nivel de acción establecido por la inteligencia corporeizada es —como Dewey enfatiza— siempre la cosa importante”. Tal inteligencia es en sí misma establecida o determinada por las condiciones reales de la vida humana y sobre todo por las condiciones económicas. Dewey, no menos que Karl Marx, apreció los constreñimientos impuestos por tales condiciones. “El aspecto económico de la asociación humana —afirma en ‘La crisis en la historia humana: el peligro del retiro al individualismo’— decide las condiciones bajo las cuales los seres humanos realmente viven”, y añade inmediatamente: “la decisión incluye su habilidad efectiva de compartir los valores acumulados de la cultura y de contribuir al desarrollo adicional de los últimos” (Dewey, 1991: 218). O, más probablemente, los constreñimientos impuestos por tales condiciones privan a un incontable número de individuos de compartir y contribuir en la promoción de tales valores.

Determinar cómo hacer para alterar estas condiciones requiere determinar cómo emergieron históricamente y cómo se sostienen en el presente. En otras palabras, hay que considerarlos históricamente. Nuestro momento histórico es ciertamente un presente dramático (Colapietro, 2016). Necesitamos todos los recursos de la retórica, la educación y la historia para visualizarlo como tal y para luego comenzar a comunicarlo a otros. En el proceso de tal comunicación, inevitablemente transformaremos el presente y a nosotros mismos. En aras

de transformar también la crueldad, la humillación, la frustración y mucho más en síntomas en los que pensar concienzudamente más bien más que en motivos para actuar inmediatamente, necesitamos hacer de la retórica, la educación y la historia lo que cada uno de esos campos nunca ha sido. Para que América finalmente se convierta en América (Hughes, 1994: 189-91), estos campos deben volverse lo que nunca fueron. Solo podemos vislumbrar esta posibilidad de la manera más frustrantemente breve. Trabajar en su realización requiere comenzar sin una idea clara de hacia dónde puede llevarnos una investigación sincera y sostenida y con el coraje de lanzarnos hasta el fondo para comenzar a pensar en serio, una vez más, en aquello que ha sido pensado antes incontables veces. Las artes de investigación, comunicación y publicidad deben ser empeños ingeniosos en el sentido de Dewey (Dewey, 1988: 349-50; ver también Dewey, 1989: 30-41; y Dewey, 1981, cap. 9).

Las tareas de la filosofía son muchas como para enumerarlas, sus discursos muy rebeldes como para reunirlos bajo un título no controvertido. La filosofía misma, en su concepto, está en disputa (Gallie, 1966: cap. 8), pero es también una de las actividades comprometidas con la interminable tarea de pensar, todavía una vez más, en otros conceptos esencialmente en disputa. Seguramente, Gallie está en lo cierto cuando sugiere que “La comprensión adecuada de tales conceptos implica alguna apreciación sobre su historia” (1966: 189). En su mejor expresión, hacer eso es algo más que un ejercicio intelectual ocioso. Puede ser lisa y llanamente un revivir las crisis históricas y los dramas humanos a efectos de alcanzar una “inocencia cultivada del ojo, el oído y el pensamiento” (1981: 40). En uno de sus aspectos, al menos, la filosofía es el drama de la vida revivido en el pensamiento. La engañosamente simple expresión “pensar en las cosas”, por tanto, no logra siquiera insinuar lo que está en juego al emprender esta tarea, o lo que se requiere de los pensadores que la acometen de un modo apasionado y concienzudo. Dadas las crisis del presente, concluyo sugiriendo que, para nosotros, en este tiempo, esta tarea debe

ser autocríticamente retórica, educativa e histórica. No necesitamos tanto una *scienza nuova* como una recuperación de las artes antiguas, a la vez que la proliferación de unas nuevas artes que atañen a la deliberación comunal, la investigación experimental, la imaginación heurística y la persuasión humana. Estas artes necesitan ser experimentales, pero el proyecto en su integridad no debería ser concebido de modo científicista.

Conclusión

La actualidad de la filosofía no puede ser negada, no, cuanto menos, porque de una manera u otra los seres humanos han pensado en las cosas por incontables generaciones. Los resultados de sus esfuerzos y, más importante aún, sus modos de pensar (incluyendo sus formas de indagar) están sedimentados en nuestros hábitos. Si la actualidad de tal reflexión resulta en un cuerpo de literatura filosófica más o menos autónoma es, sin embargo, otra cuestión. La actualidad de la filosofía es un asunto; la presunta autonomía de la reflexión filosófica, otro bien diferente. Dewey, no menos que Hegel, estaba convencido de que “la filosofía, como la política, la literatura y las artes plásticas, es en sí misma un fenómeno de la cultura humana. Su conexión con la historia social es [...] intrínseca” (Dewey, 1984a: 4). Es un intento de elaborar lo que ha sido vivido con el objetivo de obtener una comprensión más adecuada del presente histórico. Solo la conciencia histórica nos permite entrever en qué medida estamos, meramente, dando nuevos nombres a viejas formas de pensar, en aspectos muy relevantes, usualmente a formas de pensar anticuadas y excesivamente restrictivas. Pero solo la conciencia “poética” nos permite discernir posibilidades difícilmente imaginadas por nuestros predecesores, si es que de hecho fueron imaginadas en absoluto (Innis, 2018; Lysaker, 2018). La función mayéutica de la reflexión filosófica en ningún lado es más clara que en la recuperación de las artes antiguas y en la institución de unas nuevas, especialmente de artes relevantes para la for-

mación, la reforma y la transformación de las formas comunales de esfuerzo humano. La tarea de asistir en el nacimiento de tales artes es una tarea noble porque es un arte que ennoblece y porque es un arte vital en el sentido en que da vida y la sostiene. Este arte ennoblece tanto a la partera como a los niños a los que ayuda a nacer. Lo hace, al responder imaginativamente a la promesa de un mundo que los merezca, un mundo de “alguna vez, no todavía”, pero también que se está haciendo (Sthur, 2018; Vivian, 2017). En la medida en que *está* haciéndose es más que meramente posible e incluso potencial. Y la actualidad del pensamiento, incluyendo el de la filosofía, está fatídicamente atada a la actualización en curso de un mundo “alguna vez, no todavía”.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (1977). “The Actuality of Philosophy”. *Telos* 31 (March 20): 120–33.
- Adorno, T. W. (1998). *Critical Models: Interventions and Catchwords*. New York: Columbia University Press.
- Arnold, M. (2012). *Dover Beach and Other Poems*. New York: Dover.
- Colapietro, V. (2007). *The Fateful Shapes of Human Freedom. John William Miller and the Crises of Modernity*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Colapietro, V. (2016). “The Historical Past and the Dramatic Present: Toward a Pragmatic Clarification of Historical Consciousness”. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 8(2): 44–70.
- Craig, M. (2018). “Looking Back from the Year 2117: America, Philosophy, and Hope”. *The Journal of Speculative Philosophy*, 32(1), 21-34.
- Dewey, J. (1972). “The Significance of the Problem of Knowledge” [1897]. En *The Early Works of John Dewey*, Vol. 5 (pp. 3-24). Carbondale: Southern Illinois University Press.

- Dewey, J. (1980). "The Need for a Recovery of Philosophy" [1917]. En *The Middle Works of John Dewey*, Vol. 10 (pp. 3-46). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1981). *Experience and Nature* [1925]. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 1. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1983). *Human Nature and Conduct* [1922]. En *The Middle Works of John Dewey*, Vol. 14. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1984a). "Philosophy and Civilization" [1931]. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 3 (pp. 3-10). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1984b). *The Quest for Certainty* [1929]. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 4. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1984c). "From Absolutism to Experimentalism". [1930]. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 5 (pp. 147-160). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1988). "The Public and Its Problems" [1927]. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 2 (pp. 235-372). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1989). *Art as Experience* [1934]. *The Later Works of John Dewey*, Vol. 10. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1991). "Essays, Reviews, and Miscellany". En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 15. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Emerson, R. W. (1983). *Emerson: Essays and Lectures*. New York: Library of America.
- Foucault, M. (1989). *Foucault Live*. Sylèvre Lotringer (Ed.). John Johnson (Trad.). New York: Semiotext(e).
- Gallie, W. B. (1966). *Philosophy and the Historical Understanding*. New York: Schocken Books.
- Glaude, E. Jr. (2016). *Democracy in Black: How Race Still Matters in America*. New York: Crown.

- Hegel, G. W. F. (1966). *Hegel: Texts and Commentary*. Walter Kaufmann (Ed. y Trad.). New York: Anchor Books.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Logic: Being Part One of 'Encyclopædia of the Philosophical Sciences' [1830]*. William Wallace (Trad.). Oxford: Clarendon Press.
- Holmes, O. Sr. (1885). *Ralph Waldo Emerson*. Boston: Houghton, Mif in.
- Hughes, L. (1994). *The Collected Poems of Langston Hughes*. New York: Vintage Classics.
- Innis, R. (2018). "Filling the Hole in Sense: Between Art and Philosophy". *The Journal of Speculative Philosophy*, 32(1), 50-69
- James, W. (1977). *A Pluralistic Universe*. Cambridge: Harvard University Press.
- James, W. (1978). *Pragmatism and The Meaning of Truth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kant, I. (1963). *On History*. Lewis White Beck (Ed.). Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Lysaker, J. (2018). "Giving Voice to Philosophy". *The Journal of Speculative Philosophy*, 32(1), 131-150.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Malcolm X. (1994). *Malcolm X Speaks: Selected Speeches and Statements*. Edited by George Breitman. New York: Grove Press.
- Marshall, D. L. (2010). *Vico and the Transformation of Rhetoric in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, J. W. (1978). *The Paradox of Cause*. New York: W. W. Norton.
- Nietzsche, F. (1966). *Thus Spoke Zarathustra*. Walter Kaufmann (Trad.). New York: Viking.
- Perry, R. B. (1935). *The Thought and Character of William James*. Boston: Little, Brown.
- Poirier, R. (1992). *Poetry and Pragmatism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sleeper, R. W. (1986). *The Necessity of Pragmatism: John Dewey's Conception of Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

- Stuhr, J. (2018). "Lost, Looking Around, and Looking Ahead". *The Journal of Speculative Philosophy*, 32(1), 35-49.
- Vivian, B. (2017). "Witness the Children: Citizenship, Memory, and Futurity". Paper presented at the American Philosophies Forum "Tasks of Philosophy: Looking Ahead", April 6-8, Atlanta.
- West, C. (1989). *The American Evasion of Philosophy*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Wordsworth, W. (1994). *The Collected Poems of William Wordsworth*. Hertfordshire: Wordsworth Edition.

LA FILOSOFÍA COMO RODEO: DRAMA, CRÍTICA Y COMPROMISO

Por Federico E. López

En el capítulo precedente, Vincent Colapietro nos ha invitado a reflexionar acerca del complejo tópico de la actualidad de la filosofía. Reflexionar acerca de ello implica, como queda de manifiesto en dicho texto, pensar, a la vez, en las características generales, o más o menos invariantes de la reflexión filosófica a lo largo de su historia y, por otro lado, pensar en los desafíos específicos que nuestro propio momento histórico implica. Colapietro ofrece ideas sumamente interesantes para abordar ambas cuestiones. En particular, sus comentarios en relación con la necesidad actual de recuperar y recrear artes renovadas de comunicación, persuasión y educación resultan, en mi opinión, sumamente interesantes y apuntan a una actividad urgente. Vivimos en un país, y acaso en un mundo, en que los medios de comunicación de masas son brutales herramientas de promoción y defensa de los intereses de unos pocos, lo que nos conduce, parafraseando a Dewey, a una *democracia eclipsada*. La opinión de Marcuse resulta, en mi opinión, trágicamente vigente en nuestros días: “Bajo estas circunstancias, nuestros medios de comunicación de masas tie-

nen pocas dificultades para vender los intereses particulares como si fueran los de todos los hombres sensibles” (1984: p.19). En un momento en que la información es instrumentalizada de un modo inimaginable hace apenas algunos años, convertida en una mercancía y en un arma, nuevas formas de comunicación y de *educación* parecen ser el último refugio de la democracia.

Aunque estas observaciones resultan por demás relevantes, mi comentario se centrará fundamentalmente en la concepción de la filosofía que nuestro autor ha propuesto. En primer lugar, intentaré continuar la línea de reflexión propuesta por Colapietro tratando de aportar algunas reflexiones adicionales extraídas también de Dewey y señalando la importancia de resaltar la función *crítica* de la filosofía, aun en el marco de su consideración como dramaturgia. En segundo lugar, retomaré el tema de la autonomía con el objetivo de plantear algunas dudas y sugerencias al respecto.

La filosofía como rodeo: de la dramaturgia a la crítica

En opinión de Colapietro, “la filosofía es el drama de la vida revivido en el pensamiento” (p. 48). Esta idea, que es desarrollada y enriquecida en todos los capítulos de este libro, se nutre de ideas pragmatistas, pero no con la preocupación del exégeta sino más bien desde el punto de vista del filósofo que vuelve a revisar un material que está allí, con el objetivo de determinar su valor y significado. Así, la idea de que la filosofía es el drama de la vida revivido en el pensamiento recupera ideas de James, de Dewey y también de Hegel. Tales ideas señalan, en primer lugar, que la estructura dramática de la que hablamos es una estructura de la vida y no algo impuesto por la filosofía ni por la razón a un mundo o a un proceso material pretendidamente inerte. La vida, y especialmente la vida del animal humano, es una vida cargada de drama. Así, en la medida en que filosofar implica pensar en las cosas, y que tales cosas son parte constitutiva de un drama, detenerse a reflexionar sobre ellas, filosofar sobre ellas, implica enfrentarse de

modo directo con el drama que las contiene y les da sentido. Más aún, tal drama no es cualquier drama, sino uno que nos atraviesa y hace de nosotros lo que somos: se trata de *nuestro* drama.

Ahora bien, tal drama requiere ser contado, ser narrado y, por tanto, reconstruido. Siguiendo a Colapietro, podemos decir que ello implica determinar con cierta precisión cuál es el drama, reconstruir en conceptos e ideas sus cualidades, su trama. En otros términos, hacer filosofía implica contar nuestro drama, en una narración que constituye un verdadero *diagnóstico del presente*. Así, el punto de partida de la filosofía parece ser la pregunta por la naturaleza de nuestro drama, de aquel drama en el que somos personajes, pero ciertamente no narradores omniscientes, sino, en el mejor de los casos, narradores-protagonistas, o apenas testigos parciales, de un drama representado también por fuerzas y condiciones que interpretan sus propios papeles y de las que las más de las veces no somos conscientes.

Nos encontramos aquí con una cuestión muy importante que contrasta fuertemente con la tradicional idea de que una teoría o tesis filosófica es apenas la expresión arbitraria y personalísima de un alma solitaria, de un genio, en el mejor de los casos. En efecto, si la filosofía re-presenta un drama cultural exterior a ella misma, sus contenidos tienen algo de impersonal, contienen una trama narrada, al menos en parte, por fuerzas impersonales. En otros términos, aun cuando todo producto cultural lleva la marca de su autor, aquello que Dewey llamó subjetividad o interés selectivo (cfr. Dewey, 1985) se inserta en una trama que lo excede. Es el propio carácter irremediabilmente contextual de la filosofía, en la medida en que el contexto no es meramente la mente de su autor o autora, el que le otorga una dimensión impersonal. La siguiente cita de Dewey, aunque extensa, lo explicita de modo inmejorable:

La inteligencia se vuelve nuestra en la medida en que la usamos y aceptamos la responsabilidad por las consecuencias. No es nuestra originalmente o por producción. “Eso piensa” es una afirmación psicológica más verdadera que “yo pienso”. Los pensamientos brotan y vegetan; las ideas proliferan. Proviene de fuentes inconscientes profundas. “Yo pienso” es una afirmación sobre una acción voluntaria. Alguna sugerencia surge de lo desconocido. Nuestro cuerpo activo de hábitos se la apropia. La sugerencia se vuelve una aserción. Ya no viene meramente a nosotros. Es aceptada y pronunciada por nosotros. Actuamos de acuerdo con ella y de ese modo asumimos, por implicación, sus consecuencias. El material de la creencia y la proposición no es creado por nosotros. Viene a nosotros desde otros, por educación, tradición y sugerencia del ambiente. Nuestra inteligencia está atada, en lo que concierne a sus materiales, a la vida comunal de la que formamos parte. Conocemos lo que ella nos comunica, y conocemos de acuerdo con los hábitos que ella forma en nosotros. La ciencia es un asunto de la civilización y no de un intelecto individual. (Dewey, 1983:216)

Esta tarea de diagnosticar nuestro presente implica algo que, utilizando una expresión del propio Dewey, podemos llamar un rodeo (1934: 10). La filosofía, explica Colapietro siguiendo a Dewey, supone *revisar, reflexionar, volver a un material que está ahí para determinar su significación*. Por consiguiente, esta tarea de diagnóstico del presente implica necesariamente revisar el pasado, y más específicamente “revivir los procesos de interpretación anteriores, de un modo cauteloso” (Dewey, citado por Colapietro). Resulta entonces, que solo podemos comprender el drama en el que existimos, reconstruyendo los procesos de interpretación que nos han conducido a él. Como sostiene Colapietro, el presente solo puede ser comprendido median-

te una excursión, que constituye un verdadero rodeo: solo revisando los procesos de interpretación del pasado, es decir, los conceptos y las ideas con que otros antes que nosotros han lidiado con sus dramas, es que podemos comprender y lidiar con los nuestros. Por supuesto, esto no se agota en un mero diagnóstico del presente. En efecto, tal diagnóstico solo cobra sentido en un contexto pragmatista como en el que estamos discutiendo, a la luz de un futuro posible, y deseable, que se quiere generar. Como acabamos de recordar, para Dewey la reflexión filosófica demanda “mirar-al-futuro-probable-en-conexión-con-el-sondeo-del-pasado-real” (citado por Colapietro, p. 5; Dewey, 1981: 340).

Ahora bien, este es solo uno de los rodeos que la reflexión filosófica implica. Colapietro señala otros que, si seguimos a Dewey, conllevan por su parte algunos peligros. En primer lugar, el rodeo que implica ascender o acaso descender, desde la realidad concreta o cotidiana de la que toda filosofía emerge, a la abstracción del concepto. Aquí reside, de acuerdo con Dewey, la más fuerte de las tentaciones que acechan al filósofo, y la más peligrosa de sus amenazas, a saber, *el olvido o la negación del contexto* (cfr. Dewey, 1985). Toda reflexión supone un rodeo, un apartarse momentáneo del contexto inmediato en el que estamos inmersos. Ello es lo que supone, como señala Dewey en *Experience and Nature* (1981), toda experiencia reflexiva en sentido propio, que resulta ser, en consecuencia, una forma secundaria o derivada de la experiencia. Más aún, como nos ha recordado Colapietro, una reflexión concienzuda e incluso eficaz, supone un cierto desapego, una cierta distancia emocional que nos permita comprender, de un modo más amplio, las fuerzas y condiciones que dan forma a nuestro drama. Este desapego resulta en una suerte de extrañeza respecto del mundo cotidiano, que es, según se suele decir, la condición de posibilidad de la dimensión crítica de la filosofía que permite poner en cuestión lo establecido. Así, si lo interpreto correctamente, Colapietro sugiere que la filosofía consiste en una excursión, en un rodeo desde el presente hacia el pasado, desde lo

concreto hacia lo abstracto y desde la vivencia dramática de las crisis culturales hacia un cierto desapego e imparcialidad. Sin embargo, se trata de excursiones o de rodeos y no simplemente de un viaje de ida. En efecto, el rodeo y la excursión se distinguen del simple viajar por el hecho de suponer un regreso. El rodeo, lo mismo que la excursión, no se completan hasta que hemos vuelto al punto de partida. Por supuesto, cuando la excursión resulta lo suficientemente intensa ya no es posible volver al mismo punto de partida, pues ya no somos los mismos y, por tanto, ninguna de las situaciones en las que nos vemos inmersos será igual a las anteriores.

Así, la idea de la filosofía como rodeo implica la necesidad del retorno al presente, a lo concreto, al mundo dramático en el que vivimos y, sin embargo, en esta misma idea de rodeo encontramos lo que, según Dewey, constituía una de las mayores amenazas que acechan a la reflexión filosófica, a saber, el olvido del contexto. La excursión hacia el pasado, hacia la historia de la filosofía, el desvío hacia la imparcialidad desapasionada y la abstracción fácilmente se convierten en huidas. La belleza, la simpleza y la armonía del concepto abstracto, la contundencia y el carácter definitivo del hecho pasado, la calma o, en términos pirrónicos, la imperturbabilidad del alma que suele sobrevenir con la imparcialidad desapegada son motivos de peso para evitar el arduo camino de regreso hacia la brutalidad del presente concreto. Por ello, la búsqueda de la certeza resulta, como señaló Dewey, una fuerza difícil de resistir. Sin embargo, en el contexto de la filosofía pragmatista, esta no puede ser todo: las ideas en general y entre ellas las filosóficas, son respuestas a situaciones problemáticas, son medios para su transformación y toda filosofía que prescindiera del camino de regreso, que no vuelva a la experiencia primaria de la que es, o debería ser, una excursión más que una huida y, resulta por tanto incompleta. Como afirma Colapietro, es solo en virtud del éxito concreto de la pasión que la abstracción y la imparcialidad tienen sentido.

Resulta muy importante, en mi opinión, la idea defendida por Colapietro de que los dramas y las crisis con los que la filosofía trata son, aunque muchas veces no lo parezca, dramas culturales mucho más amplios. Sus comentarios sobre el escepticismo y el vínculo entre la crisis de autoridad epistémica y política resultan muy interesantes, y explican, creo, la efectividad de los clásicos en la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía. Por ejemplo, el carácter dramático de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, e incluso de la historia simplificada que a los filósofos y las filósofas nos gusta narrar acerca de la oposición entre racionalismo y empirismo y su resolución con el criticismo kantiano resulta efectiva precisamente porque tiene una estructura dramática que permite revivir los dramas culturales a los que las filósofas y los filósofos respondieron. Pienso también en la fuerza de *El existencialismo es un humanismo*, de Sartre, e incluso *The Quest for Certainty* (1984), de Dewey. Se trata, en mi opinión, de textos profundamente dramáticos, tanto en lo que hace a sus temas como a su forma literaria. Ahora bien, si la filosofía es dramaturgia, tanto por su tema como por su forma, una pregunta que podría plantearse refiere entonces a los límites, o tal vez sea mejor decir, a las especificidades de la reflexión filosófica en relación con la actividad artística como tal. Por supuesto, y especialmente en un contexto pragmatista, no se trata de reeditar una dicotomía entre ciencia y arte, en donde la filosofía pudiera quedar de un lado o del otro. Sin embargo, y a pesar de sus múltiples y fructíferos cruces, arte y filosofía parecen ser actividades distintas en nuestros tiempos. Creo que muchos de quienes nos dedicamos profesionalmente a la filosofía nos identificamos como modestos filósofos y no como artistas en sentido propio, y me pregunto entonces cómo sería posible diferenciar estas actividades en un contexto en el que la filosofía es entendida como el drama de la vida revivido en el pensamiento.

Por mi parte, creo que la argumentación resulta un elemento indispensable de la actividad filosófica. Entiendo que hay filósofos, Nietzsche o Foucault, por ejemplo, que no han hecho de la argumen-

tación su herramienta exclusiva o, incluso, fundamental. Sin embargo, siempre me ha parecido que el trabajo filosófico con sus obras suponía ciertamente una reconstrucción argumentativa de los dramas que expresan o que narran. Más aún, la importancia que la argumentación tiene, en mi opinión, respecto de la filosofía, se relaciona con un aspecto al que he aludido en estas páginas y que tiene que ver con la cuestión de la crítica. Creo, con Dewey, que:

Si uno está dispuesto a adoptar, incluso como hipótesis provisoria, la idea de que el material inmediato de la filosofía es suministrado por el cuerpo de creencias, religiosas, políticas, científicas, que determina la cultura de un pueblo y una era, se siguen ciertas conclusiones sobre el problema y el método de la filosofía. (1985:18)

Tal vez, la más importante de ellas sea que, como dice Dewey “La filosofía es crítica; crítica de las creencias influyentes que subyacen a la cultura” (1985:18). El reconocimiento de esta dimensión crítica de la filosofía podría llevarnos a complementar la caracterización de Colapietro, señalando que la re-presentación dramática que la filosofía lleva a cabo no es un mero revivir, sino que apunta a develar las *razones de ser* de ciertos personajes, comprender su constitución última, de modo que nuevos rumbos y nuevos finales aparezcan, primero frente a nuestra mirada y luego en la trama de nuestras vidas.

La filosofía y nuestro presente: de la autonomía al cumplimiento de una promesa.

Uno de los tópicos más interesantes y tal vez más complejos abordados por Colapietro es el de la autonomía y la heteronomía de la filosofía. Como señala nuestro autor, los términos *autonomía* y *heteronomía* apuntan a fenómenos diversos, y, en algún sentido, opuestos, que, sin embargo, deben ser, a la vez, respetados y promovidos. De

allí, el carácter paradójico de la tarea que Colapietro asigna a la filosofía. En sus palabras, “[s]e trata de la paradójica tarea de trabajar para asegurar la autonomía de la reflexión filosófica y, al mismo tiempo, de explorar el grado en el cual y respecto del cual tal reflexión está sujeta a fuerzas por fuera de sí” (p. 38) Más aún, prosigue nuestro autor, “la filosofía debe recuperar y preservar una esfera en la cual los géneros de pensamiento *aparentemente* más ociosos e irresponsables sean ferozmente protegidos y creativamente promovidos” (p. 39, resaltado añadido). Se trata ciertamente de una tarea paradójica. Por un lado, la filosofía *parece* ociosa e irresponsable. Resulta ociosa, podría decirse, en la medida en que se ocupa de problemas cuyo carácter *problemático* parece ilusorio, esto es, en “problemas” que no son verdaderos problemas e irresponsable, podemos conjeturar, en la medida en que al hacerlo se desentiende de los problemas reales, no asume aquello que debería asumir.

Ahora bien, la autonomía de la reflexión filosófica parece ser uno de esos tantos rodeos a los que me referí antes. Sin embargo, la idea de autonomía es ciertamente una idea problemática, al menos cuando la pensamos en conexión con la filosofía y, en general, con lo que con Bourdieu podemos llamar *campo científico*. Por un lado, resulta claro, en mi opinión, que, como señala Colapietro, hay al menos un sentido de la autonomía que resulta innegociable, aunque yo presentaría las cosas de otra manera. Por un lado, creo que la autonomía, en conexión con los temas y las formas de trabajo filosófico resulta imprescindible: cualquier intento de imponer desde fuera y *a priori* límites a la reflexión filosófica resulta contraria a su propia naturaleza contextual y crítica. Sin embargo, cabe preguntarse si no hay una diferencia importante entre proteger la autonomía en ese sentido y promover, como propone Colapietro, los géneros de pensamiento “aparentemente más ociosos e irresponsables”.

No estoy pensando aquí en una línea de justificación común, pero que tiene también sus problemas: en nuestro país, al menos, la mayor parte de la investigación es financiada con fondos públicos, que sur-

gen del esfuerzo de sus habitantes. Por esa razón, no parece apropiado para promover investigaciones ociosas e irresponsables, aun cuando, insisto, resulte siempre importante protegerlas. Pero más allá de esta cuestión, hay otro aspecto de este problema sobre el que cabe detenerse. En opinión de Dewey, lo peor de las posiciones apriorísticas y emotivistas respecto de los valores era que, al insistir en que ellos están de algún modo ya decididos, ya sea por Dios, la Razón o el mero impulso ciego, quedan fuera del alcance de los seres humanos, impidiendo así su elección libre e inteligente y su realización concreta. Por ello, tales posiciones filosóficas le resultaban profundamente irresponsables, en un sentido reprochable, pues, al ser obstáculos para la construcción del bien, se constituían en instrumentos para perpetuar el *statu quo*. Más aún, en la medida de que un deseo implica un fin a la vista, y este último un cierto plan de acción, y dada la estrecha conexión entre medios y fines sostenida por Dewey, toda filosofía que no se preocupe realmente por las formas concretas de la construcción del bien constituye un medio para *otro* fin, no una herramienta de emancipación. Dicho de otra manera, si el objetivo es vislumbrar un futuro probable y deseable para traerlo a la existencia, promover una filosofía que no se esfuerce de modo explícito en tomar el camino de regreso hacia los problemas concretos de nuestra cultura, no parece ser, desde este punto de vista, algo deseable. Así, en mi opinión, cabe defender la autonomía a la vez que se promueve, con el mismo empeño, el compromiso. Después de todo, y parafraseando a Dewey, solo si usamos las ideas, solo si aceptamos la responsabilidad por sus consecuencias efectivas, la filosofía se vuelve nuestra.

Para finalizar, cabe señalar que tal compromiso no es algo inusual en la historia de la filosofía, sino que es más bien la regla. Si bien es cierto que la proliferación de *papers*, resultado, a su vez, de los modelos de evaluación de la actividad científica que se han impuesto globalmente hasta el hartazgo en los últimos años incentiva la publicación ociosa e irresponsable, no menos cierto es que la filosofía reciente parece mostrar una vitalidad y un compromiso digno de ser

mencionado. En efecto, el pensamiento feminista, la filosofía de la tecnología, e incluso ciertas ramas de la así llamada filosofía analítica (cfr. Fricker, 2007) están abordando temas de relevancia social y cultural indiscutibles. Más aún, se trata de desarrollos filosóficos que explícitamente intentan dialogar no con un público de expertos, sino con el público en general, contribuyendo de modo indiscutible con la tarea de construcción de unas nuevas artes de persuasión, comunicación y educación, sobre cuya importancia, Colapietro nos ha ilustrado.

Referencias bibliográficas

- Dewey, J. (1981). *Experience and Nature* [1925]. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 1. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1983). *Human Nature and Conduct* [1922]. En *The Middle Works of John Dewey*, Vol. 14. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1984). *The Quest for Certainty* [1929]. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 4. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1988). *The Public and Its Problems* [1927]. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 2 (pp. 235-372). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1985) "Context and Thought" [1931]. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 6. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1989). *Art as Experience* [1934]. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 10. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Marcuse, H. (1984). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Orbis.

CAPÍTULO 2

LA VIDA “INTERIOR” DEL YO SOCIAL: AGENCIA, SOCIABILIDAD Y REFLEXIVIDAD⁴

Aunque se ha derramado mucha tinta sobre el tópico del yo, es un tema al que vale la pena darle una renovada consideración. La dificultad de hacer justicia al rango de fenómenos relacionados con el yo es una razón para ello. Estrechamente relacionado con esto, se encuentra el desafío de enfocarse nítidamente en el más básico sentido del término, tal como lo entiende el sentido común. Sea cual fuese el significado filosófico que le demos, su significado ordinario debe ser honrado en la medida de lo posible (ver Kenny, 1988)⁵.

4 Texto previamente publicado como “The ‘inner’ life of the social self: agency, sociality, and reflexivity” en *Revista Nóema*, Vol. 4, N° 1 (2013), pp. 2-12. Traducido por José Jatuff (UNLaR).

5 En este artículo estoy, una vez más, bosquejando un retrato pragmatista del yo. Para ello me guio por la sugerencia hecha por John Dewey: la “palabra ‘sujeto’ [al menos un equivalente aproximado al yo] si debe ser usada, tiene —sugiere Dewey— al organismo como su *designatum* más próximo. Por lo tanto, hace referencia a un agente actuante, no [o, al menos, no principalmente] a un conocedor, a una mente, a una conciencia o lo que fuese” (Dewey, 1991: 27). Agrega luego en este mismo texto: “desde el punto de vista de la psicología biológico-cultural el término ‘sujeto’ (y las formas adjetivales relacionadas) tiene solamente el significado de cierta clase de existencia actual, a saber, una criatura viviente que bajo el influjo del lenguaje y otras influencias culturales se ha vuelto una persona interactuando con otras personas

Hoy, la neurociencia, aun más probablemente de lo que lo hizo la psicología bajo la influencia del conductismo a mediados del siglo XX, oculta justamente lo que más necesita ser iluminado: el animal humano como actor situado. El organismo humano debe ser tomado en su totalidad⁶. Además, debe ser visualizado en su situación y, finalmente, debe ser visto como un actor *irreprimible*. Como todos los demás organismos, es un ser constitucionalmente activo: se ve forzado, o quizá deba decirse, impulsado a actuar según su constitución como organismo vivo. Comprender el mecanismo del cerebro es, sin duda, de una inmensa importancia. Comprender la naturaleza del yo es, al menos, igualmente relevante. Ver al animal humano como un actor situado es, en consecuencia, un primer paso en una dirección prometedora. Y aunque de seguro se deba decir más que esto, lo que fuese necesario agregar a esta caracterización del yo obtendrá su fuerza y pertinencia mejorando los rasgos de esta representación (el retrato del ser humano como actor situado).

La sociabilidad y la reflexividad, en efecto, no son menos fundamentales que la agencia. El ser humano como agente social está implicado en la expresión *actor situado*. Desde el momento de su nacimiento el yo se encuentra, la mayor parte del tiempo, situado entre los demás, ya sean otros que están a la mano o no muy lejos. Los demás responden a los movimientos, expresiones y vocalizaciones del niño de manera que equivalen nada menos que al proceso continuo

(seres humanos concretos)” (Dewey, 1991: 39). Cf. Rucker (1980). Sin embargo, debemos reconocer lo que Christine Korsgaard (2009: 19) afirma: “La identidad de una persona, de un agente, no es lo mismo que la identidad del animal humano sobre el que normalmente sobreviene la persona. Creo que los seres humanos difieren de los otros animales de una manera importante. Somos conscientes de una manera particular: somos conscientes de los motivos por los que actuamos y, por lo tanto, los controlamos”. Aunque la identidad del ser humano no pueda ser inmediatamente identificada con la del organismo humano, el yo *es* el organismo en la medida en que haya sufrido una transformación como resultado de la inculcación, una transformación que abarca lo que señala Korsgaard (una forma aparentemente única de autoconciencia o reflexividad).

6 Como sugiere Korsgaard, es “esencial para el concepto de acción que sea atribuible a la persona como un todo, como una unidad, no a alguna fuerza [o, para el caso, algún mecanismo] que está trabajando en ella o sobre ella” (2009, xii).

mediante el cual un ser inicialmente indefenso va tomando la forma de vida humana reconocible. Si hemos de sobrevivir como niños es porque nuestro exilio de un útero físico implica estar envueltos en un útero social (la metáfora utilizada por Tomás de Aquino para la familia). Esto por sí mismo implica que el significado de nuestros propios esfuerzos e impulsos están determinados, en gran medida, por las respuestas de los demás. No somos conscientes de lo que estamos haciendo o incluso sintiendo o experimentando. Por ejemplo, la identificación de este dolor como hambre es una habilidad socialmente adquirida. Es posible que nunca trascendamos por completo esta condición: en tanto que actores a menudo enredados en situaciones que superan nuestra comprensión no menos que nuestro control, no somos completamente conscientes de lo que estamos haciendo, experimentando o incluso sintiendo. El resultado de nuestras acciones a menudo ridiculiza nuestras intenciones. No es infrecuente que nuestras apreciaciones de las situaciones se revelen —con el correr del enredo en el que estamos implicados— como inadecuadas o equivocadas. Los límites de nuestro entendimiento y control se nos revelan, una y otra vez, en el curso de nuestras vidas. Nuestro fracaso —o rechazo— para reconocer estos límites es, al menos, una fuente de la tragedia, una de las principales razones por las que la existencia humana es tan a menudo un asunto trágico.

El fenómeno del auto-engaño —al menos, el de la auto-incomprensión— es, por lo tanto, crucial para comprender la realidad de nuestra auto-constitución⁷. En Edipo, tenemos dramáticamente yuxtapuesta la ceguera y la arrogancia del monarca que puede ver y la penetrante visión de la ciega figura deshonrada. Nuestras heridas más desfiguradoras son frecuentemente heridas auto-infligidas. Pero muchas veces estas heridas son la fuente más crítica de nuestro autoconocimiento. En cualquier caso, el niño no es consciente del significado de sus propios esfuerzos y experiencias. Podría decirse

7 «Debido a que los seres humanos son conscientes de sí mismos, somos conscientes de las amenazas a nuestra unidad psíquica» (Korsgaard, 2009: 26).

que el animal humano siempre es, en cierta medida, un actor social que, incluso en su innegable madurez, permanece inconsciente de gran parte de sí mismo y de las situaciones en las que está implicado.

Nuestra agencia es, a la vez, constitutiva y social, en un sentido mucho más profundo de lo que suele reconocerse o apreciarse. Nuestras acciones no solo revelan quiénes somos, sino que constituyen nuestra agencia (ver Korsgaard, 2009). El supuesto aparentemente inevitable de un agente que opera con antelación es, en un aspecto importante, engañoso. En cierto punto de la maduración de los seres humanos, hay efectivamente alguna razón para ver que las acciones fluyen de agentes cuyas identidades están lejos de ser indeterminadas. Tales acciones revelan el carácter del agente; al mismo tiempo, sin embargo, van un poco más lejos en la constitución de tal carácter aunque solo sea al consolidar tendencias o hábitos ya existentes. Entonces, lo opuesto a la acción como autodescubrimiento debe ser debidamente considerado: nuestras acciones no fluyen tanto de nuestra agencia (y, por lo tanto, revelan el carácter o identidad de tal agencia), sino que *constituyen* la identidad misma de esa agencia. En otras palabras, las acciones son auto-constituyentes, no simplemente auto-reveladoras. Al menos esto es verdadero en la afirmación de Friedrich Nietzsche, por la cual no hay actor detrás del acto. El yo, como agente, no se da con antelación, el/ella es más bien históricamente emergente. La emergencia del ser humano, precisamente en su reconocible forma como un actor social (por lo tanto, como un ser comunicativo), depende más que de cualquier otra cosa de esfuerzos, expresiones y emprendimientos —en otras palabras, de *acciones*—. El organismo humano como yo potencial es algo dado; el yo humano como unidad orgánica (o como identidad integrada) es, sin embargo, algo logrado.

Así como es importante insistir en que la acción es constitutiva de la agencia, también es importante sostener que la sociabilidad es parte integral de ella. Somos los autores de nuestras propias acciones y asumimos que lo somos, en gran medida, porque somos tomados por

otros como responsables de tales acciones. Más allá de esto, somos, en un grado mucho mayor de lo que normalmente estamos dispuestos a reconocer, no tanto los únicos autores de nuestras acciones como los *co-autores* de nuestras acciones. La acción humana es un asunto concertado. Los solos de voces singulares más impresionantes suelen tener lugar junto con otras voces, de modo que el solo, es, a la vez, un logro individual y comunitario. Tal concepción de autoría no erradica el lugar individual de la responsabilidad moral, aunque mantiene abierta la posibilidad omnipresente de responsabilidad colectiva. La acción humana es, por lo tanto, auto-constituyente (constitutiva del yo *en cuanto yo*) y dependiente del otro (depende especialmente de otros agentes humanos en su alteridad irreducible).

Cuando yo, por ejemplo, hablo, inevitablemente hay una multiplicidad de voces que hablan a través de mí. La unidad del yo nunca es más que un *patchwork* y un logro parcial; la univocidad de cualquier hablante es casi siempre una ilusión auditiva. Aun así, tenemos dificultades para aceptar el grado en que otros son constitutivos de mi agencia, no solo la emergencia sino también el mantenimiento de dicha agencia. Hay razones psicológicas, morales e ideológicas por las que esto es así. A pesar de tales razones o factores, existen razones convincentes para concebir a los agentes humanos como actores sociales cuya agencia misma está ligada a su sociabilidad.

Sin embargo, la sociabilidad del yo no excluye su interioridad. Se trata, en verdad, de una condición necesaria para la interioridad distintiva de los actores humanos. Parte de la dificultad aquí es, sin embargo, hacer justicia a esta interioridad sin caer en alguna forma de cartesianismo. En este contexto, *cartesianismo* designa la posición que privilegia el conocimiento de la primera persona. En su forma más extrema, lo que creo que conozco es equivalente a lo que conozco (es decir, lo que legítimamente puedo decir que conozco). Lo primero y lo más importante que conozco son los contenidos de mi propia conciencia. Lo que conozco sobre el mundo, ya sea como lugar de objetos físicos o como escena de otros agentes racionales,

se deriva de lo que conozco *en mí interior*. El autoconocimiento es primario y, por lo tanto, privilegiado, con lo cual todas las demás formas de conocimiento son derivadas. De hecho, en comparación con la certeza de mi autoconocimiento, mi conocimiento del mundo externo y de otras mentes es, al menos inicialmente, problemático. Estas otras formas de conocimiento deben rastrear su certeza hasta la certeza del autoconocimiento. El yo en cuestión aquí es, en efecto, (si no explícitamente) originalmente incorpóreo⁸, no situado, solitario y teórico. Toma la relación con su propio cuerpo, al menos en principio, como contingente. Al estar disociado de su propio cuerpo, no obstante, el yo se elimina efectivamente del mundo. En cuanto tal, el yo no puede sino ser solitario. Finalmente, el yo cartesiano es el conocedor teórico comprometido con el logro de la certeza absoluta. En la búsqueda de tal certeza, el yo como conocedor emplea un método de duda universal e hiperbólica. Aquello sobre lo que René Descartes nunca dudaría en la esfera de la acción humana es tomado no solo como el derecho sino como la responsabilidad de dudar —y, de hecho, la posibilidad misma de duda en el contexto de una investigación puramente teórica (cf. Williams)— ¡como si la investigación teórica no fuera una forma sostenida de acción humana! En contraposición con el sujeto Cartesiano, el yo pragmático es un actor social encarnado y situado (o mundano). Desde una perspectiva pragmática la investigación teórica es una práctica humana, por lo cual es un asunto históricamente evolucionado y en evolución. Es, además, una empresa comunal y (en sus formas más exaltadas) intergeneracional.

Desde esta perspectiva, el ser humano no es identificable con una cosa pensante (y seguramente tampoco con una conciencia incorpórea), sino con un organismo cuya vida misma en sus primeros años depende de la solicitud y el cuidado de otros seres humanos. Para este ser, la experiencia no es subcutánea o privada: es, ante todo, lo que

8 Sin embargo, este yo lucha desesperadamente por recuperar su cuerpo y el mundo. Despojado como está de ambos, se encuentra lejos de recuperar a la corporeidad y la mundanidad e inclusive es dudoso que tal ser pueda ser efectivamente un yo.

tiene lugar *entre* un ser irrepríblemente activo y un entorno diverso y que responde. El yo es forjado en y mediante sus interacciones y relaciones con otros, especialmente sus apegos y aversiones. Este énfasis en el aspecto transaccional de la experiencia humana (aquello que sucede entre el yo y el mundo, especialmente otros seres) no necesita negar la vida “interior” de dichos actores sociales. Pero el desafío es cómo entender apropiadamente nuestra interioridad (cf. Colapietro, 1989: cap. 5). La interioridad, entendida adecuadamente, implica la compleja interacción entre la sensibilidad y la sapiencia. En sus sentidos más rudimentarios, *sensibilidad* significa la capacidad de sentir, mientras que *sapiencia* significa la capacidad de discernir diferencias y semejanzas, especialmente aquellas que son relevantes para la ejecución y el éxito de una actividad (e.g., el esfuerzo de la lombriz para construir su madriguera) (cf. Crist, 2002). Sin embargo, la vida interior de los seres humanos involucra a la reflexión espontánea⁹ (e.g., nos enojamos con nosotros mismos por habernos enojado o avergonzado de nosotros mismos por permitirnos sentir vergüenza u orgullo de nosotros mismos por ser humildes o humillados por sentirnos tan orgullosos). Pero esta interioridad es única solo en la medida que es transformada por la reflexión, mientras que nuestra reflexión es lograda solo como un resultado de nuestra socialización (nuestra vida es incesante y profundamente una con los demás —en resumen, *nuestro ser es con los demás*—).

La adquisición de nuevos hábitos es un sello distintivo de innumerables organismos. Esta capacidad es, al menos, parcialmente constitutiva de la sapiencia en su forma más rudimentaria¹⁰. La inteligencia, entendida como la capacidad de aprender de la experiencia, presu-

9 Esto también incluye una reflexividad deliberada o cultivada, pero esta forma hunde sus raíces en las formas más espontáneas de la reflexividad humana.

10 “Darwin fue básicamente compelido —señala Eileen Crist— a admitir que las lombrices emplean juicios acerca del mejor modo de llevar hojas a sus madrigueras (o domicilios) —que sienten la forma de las hojas antes de tomarlas—. Darwin describe esta capacidad de juicio basada en el sentido del tacto como mostrando ‘cierto grado de inteligencia’ (1985: 91)”. Esto sugiere, al menos, el interjuego entre conocimiento [sapience] y sensibilidad [sentience] o, posiblemente, cómo la inteligencia se

pone la capacidad que los organismos tienen de alterar sus hábitos. “Las lombrices poseen un impulso congénito (o innato) para rellenar agujeros; su inteligencia consiste en actuar en base a las formas de los objetos, sin embargo, con el tiempo, adquieren hábitos según los cuales tienden a comportarse” (Crist, 2002: 5), hábitos demostrablemente diferentes de sus tendencias o disposiciones instintivas. Por lo tanto, incluso las lombrices no solo exhiben inteligencia instintiva (la capacidad de discernir diferencias y semejanzas relevantes para la tarea de construir sus madrigueras), sino también la capacidad innata de modificar sus hábitos para ejecutar tareas vitales en respuesta a diferencias novedosas (e.g., la modificación de su comportamiento en respuesta a las hojas no autóctonas de la región en la que las lombrices han evolucionado y, por las cuales, se adaptaron).

La eficacia y, de hecho, la nobleza de la inteligencia simbólica es inapelable. Pero esta capacidad y la vida interior, o reflexiva, que hace posible es un pariente lejano de los rasgos observables en criaturas mucho más humildes¹¹. La interioridad mejorada y, en efecto, transformada por la reflexividad es un desarrollo tardío en la historia de la evolución. La vida interior de los animales que operan a una gran distancia de la interioridad *reflexiva* característica del animal humano nos ayuda a discernir nuestra afinidad con organismos mucho más simples, pero también la división dramática entre nuestra interioridad y la de ellos.

A este respecto, un texto contemporáneo provee un recurso invaluable¹². Eileen Crist ha escrito “The inner life of earthworms: Darwin’s argument and its implications” (2002). Esta pieza es realmente fascinante. Como lo sugiere su subtítulo, toma su punto de partida en

interseca con la sensibilidad (en otras palabras, cómo algunas formas elementales de sensibilidad funcionan como fuerzas de sapiencia.

11 Parte del genio de Darwin se evidencia en el minucioso cuidado con el que realizó detalladas observaciones sobre las actividades de las lombrices.

12 El ensayo de Crist es, no obstante, una celebración del estudio de Darwin de las lombrices, de modo que habría cierta mala interpretación en poner tanto acento en la contemporaneidad de su texto.

el trabajo de Charles Darwin. Incluso personas cultas a menudo no saben que Darwin entendió que este humilde organismo era, desde un punto de vista evolutivo, importantísimo (ver, sin embargo, Phillips, 2001). Las lombrices de tierra transformaron gran parte de la superficie de la Tierra, de un modo tal que facilitaron la emergencia de otras especies, mucho más complejas en su estructura anatómica y, por lo tanto, en sus capacidades fisiológicas. Dado que la adscripción de sensibilidad —la capacidad de sentir de alguna manera y en algún grado— a las lombrices de tierra puede parecer problemática para muchos observadores o teóricos, la atribución de inteligencia puede parecerlo aún más. Existe, sin embargo, una conexión íntima y compleja entre sentimiento y sapiencia o inteligencia, sobre la que no puedo explayarme aquí. Crist se inclina a justificar la atribución de inteligencia a esta especie de animales (ver especialmente la sección del ensayo titulada “The Intelligence of Earthworms”, Crist, 2002: 3-5). En este contexto, *inteligencia* significa la habilidad de aprender de la experiencia, esto es, de aquellas situaciones a las que se ve arrojada la vida de un organismo con su actividad irreprimible y sus necesidades imposibles de erradicar. En consecuencia, las lombrices de tierra exhiben la capacidad de discernir formas y responder diferencialmente a diferentes formas (Crist, 2002: 4). Aquí podemos discernir las raíces de la inteligencia, en su aspecto más rudimentario.

En las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI, los científicos y teóricos en general han instado a una reevaluación de la animalidad. Esta tendencia generalizada contrasta marcadamente con la disociación tradicional del animal humano de todas las demás especies. Hacia mediados del siglo XX se invirtió mucho ingenio filosófico en abordar el problema de las otras mentes. En las primeras décadas de este siglo, especialmente, se está invirtiendo mucho en sondear interrogantes concernientes a la inteligencia animal. La distancia abismal entre mi propia mente y la de otras mentes *humanas* fue considerada lo suficientemente amplia como para plantear un problema de carácter aparentemente intratable. La amenaza no

solo de escepticismo, sino también de solipsismo, se consideró inevitable: esta amenaza debía ser afrontada, de lo contrario uno era juzgado por haber evadido una importante (o apremiante) pregunta (ver, por ejemplo, Findlay, 1984, sobre la obsesión de Wittgenstein con el solipsismo). Dicho abismo entre una mente humana y otra fue considerado tan grande que, en consecuencia, la mera atribución de la mente a seres humanos distintos de uno mismo fue tomada como asunto problemático. El cartesianismo residual rara vez fue advertido, menos aún desafiado. La posición privilegiada de las declaraciones en primera persona hizo problemática la adscripción común de predicados en segunda persona (e.g., “¿Por qué estás enojado?”). Por el contrario, en la actualidad tendemos a tomar el parentesco entre los animales humanos e innumerables otras especies de una forma tan profunda e íntima que sospechamos, con toda plausibilidad, que el especismo es un prejuicio análogo al racismo y al sexismo (ver Singer, 1975).

Todo esto nos lleva directa, sino obviamente, a la cuestión de la yoidad. Un ser que puede responder al enunciado de su propio nombre parecería ser un candidato para la individualidad. Se le puede preguntar a cualquier “dueño” de un perro o gato, aunque es probable que tal individuo conciba su relación con su compañero no principalmente (si es que de algún modo lo hace) en términos de posesión o propiedad. El significado de la *interpelación* ha sido, por razones comprensibles, estrechamente construido, de modo que nombrar a alguien de inmediato se considera una instancia de constitución de un individuo *como un sujeto*. Ser nombrado por otros, especialmente por aquellos que se encuentran en roles de autoridad acreditados institucionalmente, es, bajo esta construcción estrecha, estar implicado en un régimen de poder y, en virtud de esto, estar constituido como un sujeto de este tipo (por ejemplo, una mujer en el contexto del patriarcado) (ver, por supuesto, Althusser, 1971). Ser nombrado por un término genérico (por ejemplo, “*Mademoiselle*” o “Señor”) es una cosa, ser llamado por el nombre propio es otra; sin embargo, a

menudo se da el caso de que ser nombrado por un término genérico o por nuestro nombre propio tiene la misma función ideológica (la reinscripción del individuo en las relaciones de poder, en tanto son culturalmente inscritas y sancionadas). Mientras que nunca sucede por fuera de las redes de la ideología, la interpelación puede ser entendida más ampliamente como el acto o proceso de sencillamente ser nombrado por otro (ser interpelado por otro). La respuesta de otros a nuestra individualidad es parcialmente constitutiva tanto de la personalidad como, más fundamentalmente, de la individualidad. En efecto, ambos, personalidad e individualidad, son términos *relacionales*: la relación con otros es integral a la *designata* de ambas palabras.

Sin embargo, la individualidad es más primordial y dominante que la personalidad. Mientras que todas las personas son individuos, no todos los individuos son personas. Incluso dos guisantes en un recipiente no son absolutamente idénticos (cf. Dewey, 1991): *este* guisante es diferente de *aquel* en aspectos reconocibles, sin importar cuán manifiestamente parecidos sean a primera vista o incluso después de un examen más detallado. John Dewey sugiere provechosamente que: “La individualidad es inexpugnable porque es una forma de sensibilidad distintiva, de selección, de elección, de respuesta y de utilización de condiciones” (1984: 121).

La vida “interior” de los seres humanos, entendidos como actores sociales, es en su mayor parte inseparable de su vida “exterior” (cf. Hampshire, 1982). En otras palabras, la reflexividad se encuentra íntimamente conectada con la sociabilidad —la relación del yo consigo mismo se da estrechamente vinculada con su relación con los demás—. Esto no se ha de pensar simplemente como una especie de conversación con uno mismo. Puede haber niveles de profundidad y dimensiones interiores inaccesibles a otros, sin embargo, yo (junto a Wittgenstein) estoy dispuesto a interrogar el significado y las bases de las declaraciones con respecto a estas presuntas características del ser humano. La raíz del problema aquí es el alegato de interioridad

invencible. En cualquier caso, la vida del yo es difícilmente identificable con tal interioridad, con el hecho de que el yo es, una y otra vez, arrojado sobre sí mismo o dispuesto a retirarse dentro de sí mismo.

No es simplemente un juego de palabras insistir en que la dimensión privada de la individualidad humana es, al menos en primera instancia, definida privativamente, de modo que apunta a esa condición de estar privado. El individuo privado es aquel que carece (o está privado) de un estado o función pública. Sin embargo, la distinción misma entre lo privado y lo público no es trazada por cada individuo de una manera absolutamente idiosincrásica. Es una distinción públicamente instituida: quién cuenta como una persona pública y quién está privado de tal estatus, etc., no depende simple o principalmente de la decisión de individuos aislados de los demás. Por supuesto, la distinción entre lo privado y lo público no es absolutamente fija, de una vez por todas; sin embargo, al insistir en esto, no estoy insinuando que esta distinción sea fácilmente modificable o incluso, simplemente contingente.

Sin embargo, la esfera privada no es necesariamente inaccesible. Es instructivo recordar la observación de R. W. Emerson: “¡Oculta tus pensamientos! Esconde el sol y la luna. Se mostrarán ellos mismos ante el universo. Fluirán en tus acciones, tus modales y tu cara” (“*Literary Ethics*” citado por James, 1982: 112-113).

La necesidad recurrente de dormir es posiblemente un análogo de la exigencia permanente de privacidad o soledad (la necesidad de estar solo, de retirarse de la compañía de los demás, no importa cuán agradable y llevadera sea). La faceta negativa de la privacidad hace posible su función positiva: retirarse de los demás, aunque sea temporalmente y, en la mayoría de los casos, parcialmente, hace posible que el yo tome una postura respecto de sí mismo. Por ejemplo, el yo frente a una crítica dura e implacable podría asumir una postura de rebelión privada: “No soy *esa* persona”. Este es, de hecho, un ejemplo complejo, ya que en este caso la posición del yo hacia sí mismo es impulsada por las declaraciones de otro.

No hay necesidad de que otros conduzcan al yo a su propia interioridad. El yo puede ser temperamentalmente solitario o retraído. Cualesquiera que sean las fuentes de su motivación para retirarse de la esfera pública, hacia la privada, lo que es crucial es un conjunto más o menos integrado de funciones o habilidades reflexivas. Estas funciones reflexivas no solo son capacidades adquiridas de un animal social, sino habilidades *socialmente* adquiridas. El yo social no se define principalmente en términos de su interioridad; antes bien esta interioridad irreductible es explicable solo por referencia a la sociabilidad instintiva del animal humano. Al contrario de lo que piensa George Santayana (1939), esto no reduce al ser humano a su función social; sin embargo, sí implica ver al ser humano como un ser relacional, aunque difícilmente sea un agente reductible a cualquiera de sus relaciones con los demás (incluso tampoco a la totalidad de ellas). Pues las relaciones sociales del yo individual son siempre, hasta cierto punto, refractadas a través del prisma de la reflexividad (el nexo de la relación del yo consigo mismo). Sin embargo, las funciones reflexivas de este yo social son las que se originan en las interacciones sociales y mantienen, además, su funcionamiento mediante el apoyo, el ejemplo e incluso la oposición de otros seres.

La vida “interior” del ser humano, en su posición de actor social, es una red expansiva de relaciones reflexivas, pero estas relaciones son establecidas, mantenidas y alteradas principalmente en el crisol de las relaciones sociales. Esto difícilmente hace a esta vida epifenoménica o insignificante. La capacidad de un agente social para mantener sus relaciones humanas, para afirmar su propio valor, para alabarse o menospreciarse a sí mismo, apenas pierde su eficacia o importancia porque es derivada antes que innata, dependiente de relaciones sociales antes que una interioridad aislada.

Sin embargo, en uno de los ensayos que ya he citado, Emerson sorprendentemente sugiere:

... la verdadera acción es en momentos de silencio. Los eventos de nuestra vida no se encuentran en los hechos visibles de nuestra elección de una vocación, de nuestro matrimonio, de nuestro logro de un cargo y cosas por el estilo, sino en un pensamiento silencioso mientras caminamos al borde del camino; en un pensamiento que revisa toda nuestra forma de vida [...]. (Emerson, 1992: 320)

¿Qué hacemos con esta afirmación? ¿La vida interior de los seres sociales, en último análisis, se encuentra realmente en una interioridad tan irreductible, en un silencio tan íntimo? Si trazamos la trayectoria del pensamiento articulado por Emerson aquí, descubriremos algo sorprendente. El comentario y la crítica a la que hace referencia Emerson son inseparables de su función revisora. Volvamos sobre nuestros pasos lentamente y, luego, movámonos más allá del punto en donde estábamos:

Los eventos de nuestra vida [...] [están] en un pensamiento silencioso mientras caminamos al borde del camino; en un pensamiento que *revisa* toda nuestra forma de vida y dice: “Así lo has hecho, mas fue mejor así”. Y todos nuestros años posteriores, como sirvientes, sirven y atienden y, según su habilidad, ejecutan su voluntad. (Emerson, 1992: 320; énfasis añadido)

La relación del yo consigo mismo (la vida interior entendida precisamente como vida reflexiva) adquiere y sostiene su significado y fuerza de la relación del yo con el mundo y sobre todo con otros actores sociales. Los “hechos visibles como la elección de una vocación, de nuestro matrimonio, el logro de un cargo y cosas por el estilo” están lejos de ser insignificantes o, incluso, secundarios. Pero, por ejemplo, *mi* elección de una vocación posee su significado singular en virtud de la reflexividad: elegí esta profesión porque me identifico

con una tradición familiar y quiero cumplir con un compromiso intergeneracional con mis queridos antepasados. O elegí esta otra por un acto de rebeldía contra tal tradición. Lo que estoy haciendo cuando elijo una vocación es, por consiguiente, imposible de determinar al margen de “un pensamiento silencioso [o, más probablemente, una secuencia continua de pensamientos silenciosos] mientras caminamos al borde del camino”. Sin embargo, la importancia de la secuencia de tales pensamientos se encuentra en su función revisora. Lo que dicha secuencia nos permite revisar es nada menos que “toda nuestra forma de vida”. Es decir, la función reflexiva es forzosamente una función de revisión o, al menos, permite actos de revisión: “He actuado así, pero hubiese sido mejor si hubiera actuado de otra manera”. La función reflexiva de la autocrítica permite la función reflexiva del autocontrol. Este es, a menudo, guiado por un yo idealizado en donde las fuerzas potencialmente centrífugas de una vida singular son contrarrestadas por la fuerza centrípeta de un ideal unificador. Este ideal proporciona los medios por los cuales el yo puede reunir sus impulsos dispares y roles diversos en un todo integral, una agencia unificada. La integración total o el yo completamente unificado es, no obstante, irrealizable.

Emerson articula, en el pasaje ya citado, como lo hace en innumerables otros, un ideal de unidad. (“No hay luces completas, pero el ojo del espectador se queda perplejo al detectar muchas tendencias diferentes, y *una vida que aún no es una*”) (1992: 321; énfasis añadido). Mientras que una medida mínima de unidad funcional es necesaria para cualquier ser que actúe, el ideal de unidad, ya sea defendido en referencia a nosotros mismos o a comunidades, necesita ser interrogado más radicalmente de lo que lo ha sido históricamente de hecho. La unidad no es ni tan necesaria ni tan deseable como la filosofía tradicional ha afirmado.

El animal humano es primero, y ante todo, un actor social, un ser cuya agencia y sociabilidad están tan entretnejidos que forman un solo entramado. La agencia social es, por consiguiente, la faceta más reco-

nocible del actor humano; y esa agencia se manifiesta en la expresión y la comunicación. Sin embargo, la agencia del animal humano inevitablemente es un asunto reflexivo. Así, el yo debe ser entendido por referencia a la reflexividad no menos que a su agencia y a su sociabilidad. Esto hace de nuestra vida “interna” principalmente un proceso continuo en el cual las funciones reflexivas ejercen un control correctivo incluso sobre los esfuerzos aparentemente espontáneos de nuestra agencia irreprimible.

Un ser reflexivo como el yo humano no puede sino ser un ser dividido (cf. Larmore, 2010). En la medida en que está presente, la unidad —la unidad del yo— es algo logrado. En la medida en que el yo es visualizado en su totalidad, el ideal de unidad no es algo a ser endosado sin crítica ni reservas [acrítica o incondicionalmente]. El yo siempre es en cierta medida un *patchwork*, incluso un extravagante tapiz. Como prácticamente todos los otros ideales, el ideal de la unidad puede operar de una manera tiránica y por lo tanto destructiva.

Somos actores irreprimibles. Somos, desde el primer aliento que tomamos, actores sociales, como sostiene Dewey, aunque la dimensión social de nuestra agencia irreprimible es algo sobre lo que casi no tenemos ninguna conciencia explícita durante los primeros “eventos” de nuestras vidas. El carácter distintivo de nuestra agencia social abarca una amplia gama de habilidades y tendencias reflexivas entre las cuales no es menos importante nuestra capacidad de autocrítica y autocorrección. (“Así lo has hecho, mas fue mejor así”). Mientras que el acento debe caer simultáneamente en la agencia, la sociabilidad y la reflexividad, la desafiante tarea de articular una descripción adecuada de la individualidad humana requiere que demostremos cómo cada una de estas facetas está vinculada a las otras dos. Si aquí he hecho algo para que esto sea plausible, entonces mis esfuerzos habrán sido exitosos.

Más que cualquier otra cosa, entonces, el reduccionismo mecanicista (especialmente en la forma culturalmente famosa de la neurociencia) y el Cartesianismo residual (especialmente en la forma

encubierta de la autoridad incuestionable de la primera persona) se interponen en el camino de hacer justicia a la completa gama de fenómenos relevantes. En la intersección de algunas de las corrientes más importantes del pensamiento contemporáneo, sin embargo, un deslumbrante retrato del ser humano como actor social se abre paso para hacer justicia más plena a toda esta gama de fenómenos pertinentes. Gran parte de la tinta derramada sobre la cuestión del yo oscurece u oculta estos fenómenos. Pero gran parte de lo que ha sido escrito sobre este tema marca caminos hacia espacios abiertos en los que el yo humano en su verdadero carácter se va haciendo cada vez más reconocible.

Referencias Bibliográficas

- Althusser, L. (1971). *Lenin and Philosophy*. Brewster, B. (trad.). Monthly Review Press.
- Colapietro, V. (1989). *Peirce's Approach to the Self*, SUNY Press, Albany, NY.
- Crist, E. (2002). "The Inner Life of Earthworms: Darwin's Argument and its Implications". En Bekoff, M. et. al. (Ed.). *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. A Bradford Book (pp. 3-8). Cambridge, MA: MIT Press.
- Darwin, Ch. (1985). *The Formation of Vegetable Mould, through the Action of Worms with Observations of Their Habits* [1881]. Chicago: University of Chicago Press.
- Dewey, J. (1984). *Individualism Old and New* [1929]. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 5. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1991). "Time and Individuality" [1940]. En *The Later Works of John Dewey*, vol. 14 (pp. 98-114). Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Emerson, R. W. (1992). *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*. Brooks Atkinson (Ed.). New York: The Modern Library.

- Findlay, J.N. (1984). *Wittgenstein: A Critique*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hampshire, S. (1982). *Thought and Action* (New Edition). London: Chatto and Windus.
- James, W. (1982). Emerson. En *Essays in Religion and Morality* [1903]. Cambridge, MA: Harvard University Press,
- Kenny, A. (1988). *The Self*. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Korsgaard, C. M. (2009). *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Larmore, Ch. (2010). *The Practices of the Self*. Chicago: University of Chicago Press.
- Phillips, A. (2001). *Darwin's Worms: On Life and Death Stories*. New York: Basic Books.
- Rucker, D. (1980). "Selves into Persons: Another Legacy from John Dewey". En Kolenda, K. (Ed.). *Person and Community in American Philosophy*. Houston, TX: Rice University Studies, 66 (4).
- Santayana, G. (1939). "Dewey's Naturalistic Metaphysics" [1925]. En Schilpp, P. A. *The Philosophy of John Dewey. The Library of Living Philosophers Vol. 1* (pp. 245-61). New York: Tudor Publications.
- Singer, P. (1975). *Animal Liberation*. New York: Harper Collins.

BREVE NOTA SOBRE LA GÉNESIS, LA POSIBILIDAD Y LOS LÍMITES DE LA INTERIORIDAD SOCIAL

Por José Jatuff

El texto de Vincent Colapietro es lo suficientemente claro como para necesitar mayores explicitaciones. Con lo cual, luego de señalar, a grandes rasgos, lo más importante, nos detendremos en dos puntos que quizá sirvan para abrir una conversación enriquecedora que explore las consecuencias de algunos nudos argumentales. Esto no quiere decir que lo que a continuación tomaremos como objeto de diálogo sea lo único importante ni lo más relevante. Está vinculado, más bien, a la intención de tratar de enfocar con cierto detenimiento, en el espacio que disponemos, en dos cuestiones que consideramos significativas.

Colapietro lleva adelante la tarea de reconstruir al ser humano como un ser en situación que se va constituyendo genéticamente a partir de un conjunto de interacciones que al comienzo son reflejas y que progresivamente van tomando una forma simbólica. Nuestra precaria forma de existencia y sus tanteos —en donde reaccionamos ante los demás y los demás lo hacen ante nosotros— nunca es superada del todo. Pero son justamente tales tanteos los que van formando

nuestra personalidad, con lo cual, nuestra interioridad es social en el más profundo sentido del término. Esto hace que se vuelva inoperante la necesidad de buscar un actuante previo a la acción. Lo que muestra Colapietro es que el actuante y la acción son instancias coextensivas que se definen mutuamente en relación con los demás. Esta vía de entrada a la interioridad evita el solipsismo cartesiano, pero, en mi opinión, cumple también una función pedagógica en la medida en que supera la versión metafísico-religiosa de la cuestión —versión que goza de buena salud, por lo menos en los ámbitos no académicos—. Mientras que en Estados Unidos el 40% de la población es creacionista, Colapietro afirma que entre la inteligencia humana y la de los gusanos existe una diferencia de grado y que hacer una incisión demasiado profunda entre la especie humana y otras especies “es un prejuicio análogo al racismo y al sexismo”.

La interioridad así constituida no necesita ser llevada una y otra vez hacia el encierro solitario y meditabundo para dar cuenta de sí. En última instancia, lo que se encontrará en el soliloquio es un diálogo llevado a cabo con la red simbólica que históricamente se ha constituido en el trato activo con los demás y en base a una sociabilidad instintiva. En estas condiciones emerge la reflexividad que permite las instancias de revisión y cambio y se encuentra sujeta a ciertos ideales unificadores. Nuestros impulsos son múltiples y requieren algún tipo de orden. Se podría decir que los ideales cumplen la función, en tanto que no sean opresivos y por ello destructivos, de ordenar y criticar las interacciones que nos constituyen. Tal momento de reflexión “interior”, como dice Emerson, definirá el arco de nuestras acciones posibles y da cuenta de la novedad incesante en la vida humana.

Enfoquemos por un momento en dos cuestiones que podrían abrir nuevas preguntas: en primer término, el lugar que ocupa Emerson en el planteo de Colapietro es singular. La cita de Emerson: “... la verdadera acción es en momentos de silencio. Los eventos de nuestra vida no se encuentran en los hechos visibles de nuestra elección de

una vocación, de nuestro matrimonio, de nuestro logro de un cargo y cosas por el estilo, sino en un pensamiento silencioso mientras caminamos al borde del camino; en un pensamiento que revisa toda nuestra forma de vida [...]” es comentada por Colapietro de la siguiente manera: “La relación del yo consigo mismo (la vida interior entendida precisamente como vida reflexiva) adquiere y sostiene su significado y fuerza de la relación entre el yo y el mundo, y sobre todo, con otros actores sociales”. Luego continúa diciendo que lo que elijo para mi vida se encuentra en vínculo con mis condiciones antecedentes (histórico-biográficas) y que la función revisora de “ese pensamiento al costado del camino” es la clave del asunto. Quizá lo que esté planteando Colapietro es que esa revisión se encuentra en estricta ligazón con el mundo y con los otros en el sentido en que en ella se encuentran contenidas mis condiciones antecedentes y mi futuro. Pero la cuestión aquí pareciera ser que debemos determinar si “ese pensamiento al costado del camino” está constituido en Emerson por un conjunto de interacciones sociales como nos viene explicando Colapietro de otro modo. El intenso trabajo que lleva a cabo Emerson sobre la cuestión del sujeto queda reflejado en las múltiples variaciones que aparecen en sus reflexiones, pero si uno toma *Self-Reliance* o *Representative Men*, puede encontrar que su idea del *self* es más bien otra. Estos son textos complejos, pero quisiera trazar algunas pinceladas gruesas que ilustren la cuestión:

a.- En *Self-Reliance* afirma que la virtud de “Moisés, Platón y Milton consiste en que todos ellos reducen a la nada libros y tradiciones enteras, y escriben no lo que piensan los hombres sino lo que piensan ellos mismos” (Emerson, 2017: 9). Esto se logra en un movimiento hacia la independencia, en donde las fuerzas individuales pueden superar el caos y la oscuridad siempre y cuando respondan al llamado de una interioridad exclusiva e inagotable y no sucumban a las exigencias de la tradición y la sociedad. Como es claro, semejante corte es y debe ser obra de un coloso, alguien cuyo vigor ponga límite al devenir. En esta ecuación se ve la dimensión de la empresa

que lleva adelante este ensayo, pues una vez retirados uno a uno los constituyentes históricos que nos fundan, ¿qué queda de nosotros? o, como señala Emerson, “¿[s]obre qué *sujeto* primigenio puede fundamentarse una confianza universal?” (Emerson, 2017: 21). La fuente última y no capturada del ser humano es señalada como “el sueño más espontáneo”, “la emoción más simple”, “el instinto y la intuición” (Emerson, 2017: 21). Tal fuente última de la *Self Reliance* se conecta de modo inmediato con lo divino. Esa fuente es una “causa primera” o lo “Uno” (también la llamó “*Over-Soul*”, “*World-Soul*” y “*Universal Soul*”) (Ver Sengupta, 2016). Se da un deslizamiento desde el individuo y su poder hacia un poder superior que opera en las acciones genuinas y desligadas de la maquinaria muerta de la herencia.

b.- En *Representative Men* nos dice que el gran ser humano “es un definidor y un cartógrafo de las latitudes y longitudes de nuestro mundo” (Emerson, 1956: 233) y que, por ello, van más allá de esos errores gregarios que circulan y marcan el norte de su superación. Esto lo logran en virtud de su fidelidad para con el ideal. Si bien las condiciones del acceso al ideal son, por así decir, democráticas, solo los individuos excepcionales se despegan de las concepciones corrientes que circulan en la cultura y por ello abren nuevas posibilidades. La idea de la fidelidad subjetiva para con un ideal trascendente se repite, pero en este caso tienen una función social. Tal función, como se desprende con claridad del planteo, solo puede cumplirse negando lo que circula en la sociedad, apartando la propia interioridad del simbolismo gregario para que se pliegue al ideal. Esto es lo que hace el hombre representativo y nos representa en la medida en que nos muestra que todos podemos hacerlo.

c.- Insistimos en que Emerson es complejo y que solo hemos recogido un trazo de su pensamiento para mostrar que resulta un tanto difícil adecuar su noción del sujeto a la noción de sujeto e interioridad social que Colapietro defiende. En la cita de Emerson y en virtud de lo establecido en punto (a) y (b) “el pensamiento al costado del camino” que revisa nuestra vida y proyecta nuestras acciones posibles

no estaría hecho, por así decir, de un interaccionismo social, sino, más bien, de un contacto y fidelidad con un principio superior, al cual llegamos intuitivamente y separándonos del lastre social. Esto nos vuelve únicos: “Todo hombre está secretamente relacionado con un sector de la naturaleza del que es agente o intérprete [...]” (Emerson, 1956: 231).

Ahora bien, esto no quiere decir que la interioridad no está constituida socialmente, tal y como bien explica Colapietro. En nuestra opinión, su descripción de la génesis del sujeto y de la naturaleza de la “interioridad” es acertada y ningún oscurantismo puede hacernos volver a formas anteriores, ya sean religiosas o metafísicas. Sin embargo, este modo de ver el asunto contiene un conjunto de problemas implícitos. Me centraré en uno con el fin de dejar abierta una pregunta.

Colapietro afirma que:

Aunque nunca sucede por fuera de las redes de la ideología, la interpelación puede ser entendida en sentido amplio como el acto o proceso de ser sencillamente nombrado por otro (ser interpelado por otro). La respuesta de otros a nuestra individualidad es en parte constitutiva tanto de la personalidad como, más fundamentalmente, de la individualidad. En efecto, personalidad e individualidad son términos relacionales: la relación con otros es constitutiva de la designata de ambas palabras.

De nuevo, la relación social constituye nuestro *self*.

Existe una serie de sociólogos neo-freudianos de mitad del siglo XX (Erich Fromm, Karen Horney, David Riesman, William Whyte) que tuvieron un punto de vista crítico sobre la personalidad en la sociedad de masas, que podrían brindarnos alguna ayuda. El recurso a ellos está habilitado por la naturaleza de la cuestión: el yo social. A grandes rasgos, la observación que comparten es la creciente dependencia psíquica del individuo frente a los otros en un medio de

grandes estructuras bajo la presión de las fuerzas del mercado y la influencia de los *mass media*. En el análisis de esta dependencia insisten en la pérdida de “sustancia” del individuo, en el debilitamiento de su capacidad de fundar decisiones personales y en la ansiedad como emoción característica. En *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*, Erich Fromm establece tipos de orientaciones subjetivas. Entre ellas, una que se ha vuelto dominante en la época moderna es la orientación de mercado (*marketing orientation*) “Llamo orientación de mercado a la orientación de la persona que se basa en la experiencia de uno mismo como mercancía y de su propio valor como valor de cambio” (Fromm, 1990: 68). Con esta orientación aparece un mercado de las personalidades en donde la misma se constituye en valor de intercambio y cuyo valor, por supuesto, resulta del juicio de los otros. La estima y la identidad devienen frágiles. Su única cualidad permanente es la variabilidad de sus actitudes frente a los demás y en función del rol atendido. Su *vida interior* se completa con las exigencias del momento y es requerida una ausencia de cualquier determinación estable que pueda entrar en conflicto con las expectativas de los otros.

Parece ser claro que el yo es una construcción social. Toda una corriente de mitad del siglo pasado estuvo poniendo el acento en una subjetividad cada vez más exo-determinada y esto palpita en el examen filosófico de Colapietro. Aunque no lo desarrolla, él mismo lo señala. Lo que parece saltar a la vista es la pregunta por las posibilidades existenciales y políticas de una subjetividad emancipada o autónoma, por así decir. La reflexividad llevaría a cabo, si no entendimos mal, esta tarea. Sin embargo, el conjunto de categorías que utilizamos como prisma para evaluarnos caen, por supuesto, en la misma lógica de la formación social y sufren las mismas influencias. Además, nuestras reflexiones son más miméticas de lo que solemos reconocer. Es un dato que la novedad existe y esto nos habilita a creer que la autodeterminación reflexiva u otro mecanismo cumplen un rol. Sin embargo, otro dato es también que existen tendencias sociales

homogéneas que constituyen tipos de subjetividades con un grado de cohesión tan grande que apostar a la reflexividad parece insuficiente. El alma o el sujeto no corporal, mientras eran explicaciones viables, nos permitían una distancia frente a estas determinaciones. Teniendo como válida la explicación de Colapietro, la pregunta apuntaría a la posibilidad de nuestra independencia existencial y política.

Referencias Bibliográficas

- Emerson, R. W. (1956). *Los hombres representativos*. Borges, J. L. (trad.). Buenos Aires: W. M. Jackson INC.
- Emerson, R. W. (2017). *La confianza en uno mismo*, Alfonso, R. M. (trad.). Madrid: Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización.
- Sengupta, P. (2016). "Emerson's 'Brahma' and the Bhagavad-Gitā: A Revaluation". En *JAST* (2)1, 7-14.
- Fromm, Erich. *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York, Henry Holt, 1990.

CAPÍTULO 3

AUTO-COMPRENSIÓN Y RE-NARRACIÓN. REFLEXIONES PEIRCEANAS SOBRE DOS TEMAS CONTEMPORÁNEOS¹³

Introducción

Mi propósito en este artículo es presentar, brevemente, un argumento algo complejo con relación a la auto-comprensión en tanto posibilitada por la auto-narración¹⁴. Esto significa que solo puedo ofrecer un boceto rápido de un argumento intrincado, por lo tanto, un boceto hecho en su mayor parte en base a amplios y audaces trazos. No obs-

13 Traducido por María Cristina Di Gregori y Livio Mattarollo (UNLP).

14 Si careciéramos de la capacidad de contar historias sobre nosotros mismos, careceríamos de la capacidad de comprendernos a nosotros mismos. Pero, dado el carácter dramático de la vida humana, sobre todo la centralidad de la conversión o transfiguración, algunas de estas auto-narrativas deben tomar la forma de re-narraciones. Para comprender la profundidad e implicaciones de semejantes cambios en la orientación de sus vidas, los agentes deben confiar en la re-narración. Tal narración incluye una resignificación retrospectiva (después de estos cambios, el significado del pasado viene a ser, ahora, algo completamente distinto a lo que fue antes). Ningún tema es más central en la filosofía contemporánea que el de la auto-comprensión y la narrativa, incluyendo las relaciones entre ambos tópicos [ver e.g., Alasdair MacIntyre (2006), Paul Ricoeur (1992), Judith Butler (2005), Charles Larmore (2010) y J. David Velleman (2009)]. La contribución del pensamiento de Peirce al encuadre de estos temas, sin embargo, no ha sido tan detalladamente estudiada como lo merece. Este trabajo es un intento por hacer un aporte, por pequeño que fuera, para completar esa falta.

tante, las tesis centrales y las afirmaciones que las sostienen pueden ser enunciadas de un modo adecuadamente claro, al menos lo suficientemente claro, espero, para generar una fructífera discusión.

En un sentido, mi tema es simplemente la auto-comprensión. En otro sentido, sin embargo, mi tema refiere, en general, a la auto-comprensión filosófica y, en particular, a la comprensión de Peirce de su propio proyecto. El tema más específico aquí (la comprensión de aquello que estaba haciendo Peirce como filósofo) y los temas más generales (la auto-comprensión humana y, más estrechamente, la auto-comprensión filosófica) están entrelazados: en última instancia, no pueden tratarse por separado. Tal como la concibo, la auto-comprensión es, primero y ante todo, comprensión agencial, es decir, cómo los agentes entienden lo que ellos están haciendo, pero también cómo entienden quiénes son ellos práctica (o realmente). En mi concepción, la teoría es una forma de práctica, la investigación estrictamente teórica es un despliegue de la agencialidad humana. Por lo tanto, mi énfasis sobre la agencialidad, la conducta y la práctica no excluye una irreductible integridad de los esfuerzos teóricos. En lo que a Peirce respecta, la teoría no se hace por el bien de la práctica, sino que ella es en sí misma una forma de práctica, similar en algunos aspectos a todas aquellas otras prácticas compartidas (sobre todo por ser esencialmente comunales o compartidas), pero diferente de los emprendimientos definidos por su practicidad (por ejemplo, la investigación experimental de componentes químicos para propósitos comerciales —si bien tal investigación es experimental, él no la consideraría científica—).

La auto-comprensión agencial refiere, más que a ninguna otra cosa, al discernimiento [*insight*] de los *motivos* que animan a los agentes en sus actividades. Nosotros no podemos averiguar qué estamos haciendo a menos que podamos averiguar cuáles son nuestros propósitos, aspiraciones y, de hecho, motivos. Lo que nos lleva a esforzarnos a nosotros mismos de esta manera, en esta situación, nos ayuda a definir exactamente en qué actividad estamos involu-

crados. Por ejemplo, una persona es, a juicio de Peirce, un científico solo si está animada por el deseo de descubrir la verdad, por la verdad misma. Sin embargo, en la concepción radicalmente anticartesiana de la mente propuesta por Peirce, nuestros motivos son todo menos completa o rápidamente transparentes para nosotros. Esto conlleva implicaciones falibilistas igualmente radicales, la más central de las cuales es esta: podríamos estar equivocados acerca de aquello de lo que estamos más seguros. Recordemos aquí cuán aficionado era Peirce a los versos de *Medida por Medida* de Shakespeare:

*... man, proud man,
Drest in a little brief authority,
Most ignorant of what he's most assured,
His glassy essence, like an angry ape,
Plays such fantastic tricks before high heaven
As make the angels weep; who, with our spleens,
Would all themselves laugh mortal¹⁵.*

Somos más ignorantes de aquello sobre lo que estamos más seguros y tendemos a estar más seguros de nuestra esencia más íntima¹⁶.

Parte de la razón por la cual mi argumento es complejo es porque no estoy argumentando en pos de una única tesis sino (al menos) de dos tesis diferentes, aunque relacionadas. En el primer plano, hay una tesis hermenéutica, una concerniente a la interpretación de Peirce. Interpreto a Peirce como habiendo malinterpretado la naturaleza de su propio emprendimiento [*undertaking*]. Esta es mi tesis hermenéutica. En adición, hay una tesis sustantiva o filosófica, una que concierne a la auto-comprensión humana en general y, por lo tanto, a la auto-comprensión filosófica en particular (no solo la comprensión de

15 Generalmente, Peirce omite la línea “*Drest in a little brief authority*” y corta el pasaje posterior a “*glassy essence*”: [...] *man, proud man /Most ignorant of what he's most assured/ His glassy essence [...]*”

16 Si uno aprecia este punto, la oposición de Peirce a la tradición cartesiana es menos importante que su alianza con la orientación psicoanalítica.

Peirce sobre su proyecto). Deberíamos tener dudas sobre la comprensión de nuestros propios emprendimientos¹⁷. Dicho de otro modo, la autocomprensión humana es radicalmente falible: podríamos estar equivocados sobre la naturaleza misma de nuestros fines, incluidos nuestros motivos. Si bien me inclino a defender la tesis más fuerte (inevitablemente nos equivocamos en algunos aspectos, hasta cierto punto), en esta ocasión solo defenderé una más débil. Esta tesis más débil es mi tesis sustantiva o filosófica. Considero que es una tesis con la que Peirce estaba comprometido¹⁸. Esto sugiere una relación un tanto paradójica entre mi tesis hermenéutica y mi tesis filosófica: si Peirce tiene razón al suponer que es muy probable que estemos equivocados acerca de lo que estamos más seguros con respecto a nosotros mismos, ¿entonces es probable que esté equivocado en la comprensión de su propia filosofía!

El contexto en el cual ofreceré el resumen de mi argumento es la suma total de los voluminosos escritos de Peirce, publicados y no publicados, pero con especial énfasis, al menos en principio, en aquellos que tienen que ver con una de sus doctrinas más centrales, el “falibilismo contrito”¹⁹. Pero, en realidad, esto es más amplio y más

17 En parte, esto significa que debemos cultivar tales dudas. El agente verdaderamente deliberativo es, en la práctica, el falibilista humilde. En la práctica, esto significa (entre otras cosas) tomar cuidados y riesgos para examinar toda disyunción entre los motivos declarados y el comportamiento efectivo de cada uno. En relación con esto, es instructivo recuperar la observación de R. W. Emerson en *Experience*: “Si alguno de nosotros supiera qué estamos haciendo, o a dónde estamos yendo, entonces cuando pensamos ¡conocemos mejor! No sabemos hoy si estamos ocupados u ociosos. En tiempos en los que nos pensamos indolentes, hemos descubierto después que mucho fue lo conseguido y que mucho ha comenzado en nosotros”. El alcance de esta observación es similar a la expresada en las líneas de *Measure for Measure*, aquellas que Peirce gustaba en citar (“... *man, proud man!* [...] *Most ignorant of what he's most assured/ His glassy essence* [...]”).

18 Por supuesto, esto es una interpretación de Peirce y, por lo tanto, mi afirmación sustantiva debe ser tomada simplemente como otra afirmación hermenéutica. Aquí no estoy tan interesado en defender la verdad de esta interpretación de Peirce, tanto como en argumentar en favor de esta afirmación, más allá de que Peirce la haya hecho o no (o de que sus afirmaciones impliquen tal posición). Luego, en este contexto es una afirmación sustantiva o filosófica y no simplemente una afirmación interpretativa.

19 “En efecto, a partir de un *falibilismo humilde*, combinado con una enorme fe en la realidad del conocimiento, y un intenso deseo de descubrir cosas, toda mi

estrecho dado que el contexto es la totalidad de los escritos de Peirce, pero solo en la medida en que ellos mismos están situados en un debate en curso sobre la auto-comprensión. En tanto que el contexto es este debate, es, a la vez, más amplio que los escritos de Peirce y más estrecho, ya que el contexto retoma esos escritos solo en la medida en que tienen que ver con este debate, pero se ocupa más que esos escritos. La auto-comprensión y la narrativa son, de hecho, uno de los temas de debate más vivos entre los teóricos contemporáneos; y los escritos de estos teóricos han informado mi abordaje de Peirce, pero Peirce podría, a su vez, ayudar a profundizar nuestra comprensión de (al menos) la auto-comprensión.

Falibilismo y escepticismo

Las implicaciones de su falibilismo para la auto-comprensión son las que requieren una consideración más inmediata. Parte de la dificultad aquí es, sin embargo, que prácticamente todos los intérpretes de Peirce trazan una distinción demasiado aguda entre su falibilismo y el escepticismo. Están lejos de equivocarse al tomarse el trabajo de distinguir el falibilismo de Peirce de prácticamente todas las formas de escepticismo. Pero algo tiende a perderse. La actitud de Peirce hacia el escepticismo es, de hecho, más matizada de lo que aprecian incluso sus expositores más perspicaces. Dada la relevancia de nuestra

filosofía siempre me ha parecido crecer” (Peirce, 1931a: xiii; énfasis añadido). Refiriéndose a sus nuevos esfuerzos, Peirce indica: “Esta filosofía [...] es de la naturaleza de una hipótesis de trabajo para ser utilizada en todas las ramas de la investigación experiencial [...]. Es, por tanto, al mismo tiempo, una filosofía y una explicación científica de hechos observados” (Peirce, 1958b: 282). “Tanto lógica como dinámicamente, —agrega— toda la doctrina se desarrolla a partir del deseo de saber, o *philosophia*, que lleva consigo la confesión de que aún no sabemos” (*Ibid.*). La presunción de que ya sabemos es una presunción a la que Peirce se opuso tan enérgica y resueltamente como mucho antes lo hizo Sócrates. No obstante, la ignorancia peirceana no es tan irónica como metodológica. Este también podría ser el caso de la “ignorancia” socrática. Es imperativo estar dispuesto (no a regañadientes, sino casi felizmente a confesar nuestra ignorancia). El falibilismo de Peirce es auto-conscientemente humilde; por tanto, la confesión de ignorancia y el reconocimiento del error ayudan a definir esta orientación.

experiencia de la duda para el argumento presentado aquí, es crucial resaltar varias de las formas en que su actitud se matiza. La tendencia a establecer una fuerte oposición entre el falibilismo y el escepticismo, especialmente con referencia a la autocomprensión, oscurece lo que necesita ser aclarado —sobre todo, cómo la experiencia de la duda radical juega un papel en la constitución de la comprensión reflexiva—.

En ciertos aspectos, como dijimos, el falibilismo de Peirce está más cerca del escepticismo de lo que, incluso, sus más astutos expositores parecen apreciar. Es incuestionablemente imperativo tener en cuenta su afirmación “hay un mundo de diferencia entre el conocimiento falible y el no conocimiento” (Peirce, 1931b: 16). Es igualmente importante tomar en serio su afirmación “si no tenemos una percepción inmediata de un no-ego, [entonces] no podemos tener ninguna razón para admitir la suposición de una existencia tan contraria a toda experiencia como lo sería en ese caso” (*Ibid.*). Puesto de otra manera (y menos equívocamente), “*tenemos experiencia directa de las cosas en sí mismas*” (Peirce, 1934b: 73). Contra los racionalistas modernos y los empiristas modernos, contra Locke no menos que contra Descartes, por lo tanto, él afirma: “Nada puede ser más completamente falso que el que experimentamos solo nuestras propias ideas” (*Ibid.*). Nosotros *experimentamos* directamente (o “inmediatamente”) la realidad. Cualquier idea de lo que es absolutamente distinto a lo que experimentamos o concebimos estaría más allá de nuestro poder de conjeturar, si no fuera la alteridad “absoluta” o irreductible una parte integral de nuestra experiencia. Podemos imaginarnos capaces de encuadrar una concepción inteligible de cosas incognoscibles en sí mismas solo porque hemos tenido la experiencia de la realidad desgarrando nuestras convicciones y creencias más profundamente arraigadas. Resulta, sin embargo, que estamos equivocados en esto. Lo que nos imaginamos capaces de hacer no puede, en principio, hacerse, ya que implica una contradicción. Existe, de hecho, un mundo de diferencia entre imaginarnos capaces de enmarcar tal concepción

y *ser* verdaderamente capaces de enmarcar una. Kant estaba convencido de que tenemos la capacidad de enmarcar una concepción inteligible de cosas incognoscibles en sí mismas; de hecho, sostiene que no hay ningún obstáculo inherente para enmarcar tal concepción. Peirce estaba igualmente convencido de que *hay* un obstáculo inherente. En cuanto lógicos, trascendentales o no, estaban en profundo desacuerdo sobre lo que es lógicamente posible. En consecuencia, como filósofos, también discrepaban sobre lo que es cognitivamente accesible para la mente humana.

“No hay nada, entonces, que nos impida conocer —insiste Peirce— las cosas externas como realmente son y es más probable que las conozcamos en innumerables casos” (Peirce, 1934a: 187). Pero nunca podemos estar absolutamente seguros de que poseemos tal conocimiento en ningún caso específico. Revirtiendo lo que considero la presunción kantiana, Peirce argumenta que el conocimiento de segundo orden es menos seguro y menos cierto que el conocimiento de primer orden. [Sin embargo, esto necesita ser acotado]. Esto es importante para mi argumento. Descartes y Kant consideran que el conocimiento de primer orden es dependiente del conocimiento de segundo orden, mientras que Peirce no lo hace.

Peirce no duda en darle a la duda radical su máximo (si bien acotado) respeto. Después de todo, él escribe “*el escepticismo acerca de la realidad de las cosas*, siempre que sea genuino y sincero, y no una farsa, es una etapa de desarrollo mental sano y en crecimiento” (Peirce, 1958c: 46; énfasis añadido). Tal escepticismo no es una doctrina para refutar de una vez por todas; es más bien una experiencia para ser soportada, una y otra vez (ver MacIntyre, 2006). La refutación formal de una doctrina es una cosa, la derrota experiencial de nuestra certeza es otra muy distinta. Como doctrina, el escepticismo es, para aquellos estimulados por el deseo apasionado de descubrir lo que no saben, de poco o ningún interés (véase Ransdell, 2000 y Potter, 1985). Sin embargo, como una experiencia sobre la realidad de las cosas, el escepticismo genuino es una parte ineliminable de la investigación

humana. Peirce apreció esto, no menos que Hegel y MacIntyre. Para seres finitos, falibles y podría decirse, caídos, como nosotros, la búsqueda del conocimiento no puede ser sino un viaje de desesperación, a pesar de que el Fénix de la esperanza surge de las cenizas de su autoinmolación²⁰.

En el centro de la visión de Peirce (o al menos cerca), entonces, hay un reconocimiento de nuestra *experiencia*, de nuestra ignorancia y de nuestros errores. Nada es, en mi opinión, más central para su filosofía que su valorización de esta experiencia. “La experiencia de la ignorancia, o del error, que tenemos, y que ganamos corrigiendo nuestros errores, o ampliando nuestro conocimiento [es decir, disminuyendo nuestra ignorancia], nos permite experimentar y concebir algo que es independiente [...]”²¹ (Peirce, 1958d: 211). Tenemos una experiencia de lo que es independiente de nuestras mentes finitas (incluida cualquier comunidad histórica real) y, sobre la base de esta

20 “La mayoría de nosotros, tal es la depravación del corazón humano, —Peirce afirma en algún lugar— miramos con suspicacia la noción de que las ideas tengan algún poder [inherente]; sin embargo, no podemos sino admitir que algún poder tienen”. (Peirce, 1931d: 81). En otro lugar, Peirce observa: “Es sorprendente cómo la mente humana parece naturalmente *pervertir* las interrelaciones de estas tres categorías de hecho. El hecho triádico tiene lugar en el pensamiento. No digo en el pensamiento de alguien (i. e., necesariamente en la cogitación de alguna mente finita), sino en el puro pensamiento abstracto; mientras que el pensamiento diádico es existencial. Con esa comparación explícita delante de ellas, nuestras mentes consideran *perversamente* el hecho diádico (o seguridad) como superior en la realidad [*in reality*] a la ‘mera’ relación de pensamiento que es el hecho triádico (o terceridad). Nosotros olvidamos que el pensamiento implica acción existencial (i. e., que la terceridad es inseparable de la seguridad), aunque no consiste en ella...” (Peirce, 1934b: 222, énfasis añadido). Estos pasajes me sugieren que los seres humanos somos finitos y falibles, pero también (en un sentido) “caídos”.

21 La experiencia del error y la experiencia en sí misma se gana con nuestros esfuerzos por disminuir nuestra ignorancia o corregir nuestros errores. Esto es, en cierto modo, un punto sutil. La experiencia (al menos, nuestra experiencia de nuestra ignorancia y error) no es, en cierto sentido, simplemente tenida (Cf. Dewey 1981, acerca de la experiencia como tenida vs. conocida). Llegamos a tener esta experiencia como resultado de nuestros esfuerzos para contrarrestar la revelación, frecuentemente dolorosa, de esas limitaciones y defectos. Más cerca de Kant y Hegel, más distante de Locke y Hume, Peirce enfatiza el rol activo de los agentes humanos incluso en la propia constitución de aquellas experiencias en las que algo distinto del sí mismo arremete brutalmente contra el sí mismo.

experiencia, formamos una concepción de la realidad como aquello que es independiente de dicho pensamiento (no del pensamiento en general, sino del pensamiento en la medida en que es finito).

Parece un pequeño paso, si es que es un paso, pasar de las afirmaciones tan generales de Peirce sobre nuestra falibilidad a su cuasi-escepticismo con respecto a nuestro auto-conocimiento (al menos cuando el sí mismo en cuestión remite a nuestros sí mismos finitos, individuales, reales). Pero, en aras de la claridad, permítanme enfatizar dos puntos a modo de transición hacia una discusión de la visión de Peirce con respecto al carácter profundamente dudoso de nuestro auto-conocimiento. En primer lugar, la distinción arriba expuesta con respecto al escepticismo es crucial. A Peirce no le interesa en lo más mínimo el escepticismo como una doctrina formal sobre la imposibilidad abstracta de saber algo en absoluto. Pero él aprecia el escepticismo como una experiencia real en la cual las dudas más disruptivas imaginables destrozan nada menos que nuestro propio mundo. Segundo, su apreciación del escepticismo como una experiencia conlleva implicaciones para nuestra comprensión de su falibilismo. Los expositores de Peirce están dispuestos a marcar una clara distinción entre el falibilismo peirceano y varias formas de posición escéptica, tal vez muchos de ellos con relación al escepticismo de Pirrón. Al hacerlo, parecen haberse conformado con dejar de lado, de forma segura, al escepticismo. Pero esto falla al no tener en cuenta el papel positivo que Peirce otorga a la duda radical en su comprensión matizada de la investigación humana. No solo las dudas ineludibles, sino también las dudas más radicales imaginables, si, en definitiva, fueran posibles de algún modo, juegan un papel fundamental en su teoría normativa de la investigación objetiva. Estas dudas radicales tienen que ver con nuestro sentido de la realidad de las cosas y la posibilidad de conocer esta realidad. Por ejemplo, a Einstein le resultó imposible imaginar un universo en el que el tiempo fuera real y el indeterminismo no fuera simplemente una función de nuestra ignorancia. Desde su perspectiva, permitir la temporalidad real y el

azar absoluto habría vuelto al universo caótico e imposible de conocer; [este compromiso] implicaría perder nada menos que la realidad de las cosas, tal como deben ser para que sean cognoscibles. Desde la perspectiva de Peirce, sin embargo, Einstein estaba atado a una comprensión fundamentalmente errónea del conocimiento humano. Él rechazó violentamente la experiencia desconcertante de la duda radical, para aferrarse desesperadamente a un ideal de ciencia que pronto quedaría desacreditado.

En todo caso, mi sugerencia herética es esta: el falibilismo de Peirce no nos salva del escepticismo si por escepticismo entendemos la experiencia de dudar de nuestra capacidad de conocer la realidad de al menos *algunas* cosas aun de una manera parcial, aspectual e incierta. De hecho, no está diseñado para salvarnos de esa experiencia. Antes bien, es bastante similar a la orientación de Hegel, enraizada en una apreciación del poder de lo negativo, del poder de la realidad para anular o negar lo que suponemos que sabemos con certeza casi absoluta. La realidad aquí es, a la vez, aquello a lo que estamos ligados y aquello de lo que podemos ser distanciados de la manera más desorientadora posible. En nuestra experiencia de la duda radical (una que toca la raíz misma de nuestro ser), nuestro extrañamiento de la realidad debe asumir la forma de auto-extrañamiento. Pero, entonces, en el ejercicio de nuestra agencia racional, al menos en aquellas ocasiones en que ese ejercicio no se ve obstaculizado, nuestra alianza con lo que es distinto de nosotros es tan intensa, habilitante y, en gran medida, inadvertida, que, por lo tanto, necesariamente difumina el sentimiento experimentado de uno mismo y de lo otro. No es tanto que tengamos la sensación de que somos uno con la realidad, sino que sentimos que la realidad está bajo nuestro control. Esto es casi completamente ilusorio, pero comprensible. Nadamos en continuos (Peirce, 1931c: 70) y, en innumerables circunstancias, el apoyo de la realidad nos permite movernos fluidamente por el mundo. El apoyo que nos da la realidad es en estos casos tan masivo, efectivo y tan de acuerdo con los vectores de nuestros esfuerzos que la realidad en su

alteridad (realidad en su segundidad) queda prácticamente borrada. En marcado contraste, la oposición de la realidad a nuestros esfuerzos puede ser tan inesperada, violenta e incluso abrumadora que la realidad en su alteridad domina la conciencia.

Con frecuencia, el más humilde de los falibilistas es, en la práctica, un absolutista inconsciente. En mayor medida de la que estamos inclinados a reconocer somos infalibilistas prácticos, a pesar de ser teóricamente falibilistas. El falibilismo no nos salva de la experiencia de la duda. Tampoco tiende a salvarnos de la presunción de conocer. El deseo de descubrir cosas es fuertemente promovido por la experiencia de la duda nada menos que con relación a la realidad de las cosas. Cuán cerca está el falibilismo de Peirce del escepticismo se hace evidente cuando nos enfrentamos a afirmaciones como la siguiente: “En algún sentido sería ciertamente extravagante decir que nunca podemos decir qué es aquello de lo que estamos hablando; no obstante, en otro sentido, eso es bastante cierto” (Peirce, 1933: 260). Los objetos de nuestro discurso son tales que, *en un sentido*, es preciso decir sobre ellos: nunca podemos estar absolutamente seguros acerca de lo que estamos hablando. Más aún, la propia identidad del enunciador es, al menos, tan dudosa como la realidad sobre la que ese individuo está hablando. En un sentido, entonces, es bastante cierto decir que no sabemos quiénes somos y no simplemente que no sabemos de qué estamos hablando. Tal concepción de nuestro conocimiento está separada del escepticismo “por un pelo”, pero esa pequeña distancia marca una diferencia fundamental²². Esa distancia es esperanza. El falibilismo peirceano se mantiene esperanzado en instituir procedimientos experimentales mediante los cuales la realidad de las cosas, tan frustrantemente elusivas en el presente, podría devenir experiencialmente y, en consecuencia, cognitivamente accesible.

22 No hay contradicción en decir que hay un mundo de diferencia entre “no hay conocimiento” y “conocimiento falible”, por un lado, y decir que “el falibilismo está separado del escepticismo por un pelo”, por el otro. La primera aserción refiere a doctrinas distintas mientras que la segunda pertenece a la experiencia de la duda radical en el contexto de una investigación honesta.

Nuestras certezas son destruidas, una y otra vez. La experiencia de estar equivocados, especialmente cuando somos absolutamente inconscientes de ser presuntuosos, es radicalmente desorientadora. Peirce considera que el origen de la reflexividad se encuentra en nuestra experiencia del error. Llegamos a descubrir nuestra existencia no solo en el fluir del tiempo, sino en el curso de nuestros esfuerzos (pero precisamente en cuanto este curso de nuestros esfuerzos está atrapado en el fluir del tiempo).

La concepción peirceana de la auto-comprensión

Todo conocimiento, incluso el auto-conocimiento (y *especialmente* el auto-conocimiento), es alta e ineludiblemente falible. El conocimiento de nuestros sí mismos individuales, finitos y (en un sentido) privados está más profundamente enraizado en la falibilidad que cualquier otra especie de conocimiento. En cierto lugar, Peirce hace la intrigante afirmación:

Los pájaros y las abejas deciden correctamente cientos de veces por cada vez que erran. Eso (en sí mismo) sería suficiente para explicar la imperfección de su auto-conciencia; pues si el *error* no fuera llevado (en la experiencia) a la atención de un ser vivo, quedaría poco para trazar la distinción entre el mundo interno y el externo. (Peirce, 1931d: 104)

En contraste, nuestro relativamente preciso sentido de la auto-conciencia está enraizado en nuestra profunda e ineludible tendencia a cometer errores, con frecuencia bastante dolorosos.

La concepción privativa de nuestra identidad personal en Peirce está enraizada en nuestra experiencia del error y la ignorancia. Su concepción *positiva* está, sin embargo, implícita en su concepción *negativa*. Consideremos, por ejemplo, la conclusión de “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”: “El hombre individual, dado que

su existencia separada se manifiesta solo por la ignorancia y el error, *en la medida en que es algo aparte de su prójimo, y de lo que van a ser él y ellos, es solo negación*” (Peirce, 1934a: 189; énfasis añadido). Luego de hacer esta afirmación, Peirce cita con alguna modificación las líneas de *Measure for Measure* “... *proud man* [...]”. Pero las personas individuales, en la medida en que sus vidas están ligadas en solidaridad con otros, y también en la medida en que esas vidas son procesos con un final abierto en los que las modificaciones dramáticas del desarrollo teleológico son evidentes, *no* son meras negaciones²³. Vistas positivamente, las personas son centro de poder y propósitos. Definidas privativamente, sin embargo, son lugar de error e ignorancia.

Nosotros nos definimos a nosotros mismos positiva y prácticamente en términos de los fines a los que adherimos. Para Peirce, esos fines no son completamente dependientes de nosotros. Nosotros somos, especialmente por nuestro poder, en gran medida, dependientes de aquellos fines. Nosotros nos conocemos a nosotros mismos cuando hemos obtenido un sentido realista de nuestras limitaciones y deficiencias, no menos que cuando hemos adquirido un sentido vivificante de nuestros propósitos y aspiraciones. En ambos respectos, no obstante, estamos sujetos a error. Tendemos a ser “ciegos a nuestra ceguera” (Peirce, 1934c: 152). En general, entonces, el auto-conocimiento humano es, en sus aspectos más profundos, un logro conseguido con gran esfuerzo y también un tipo de conocimiento en el que nuestra falibilidad es más evidente. En ciertos aspectos, somos más

23 En el caso de las personas o sí mismos, hay una “armonía teleológica de ideas”, tomando aquí ideas en un sentido inclusivo. Pero “esta teleología es más que la mera persecución intencional de un fin predeterminado; es una *teleología en desarrollo*” (Peirce, 1934b: 96; énfasis añadido). Una teleología en desarrollo es aquella en la que fines nuevos emergen en el transcurso de una historia inherentemente precaria (la historia de un país es precaria dado que es puesta en riesgo tanto por sus éxitos como por sus fracasos —lo mismo es cierto para varias otras instituciones y, de hecho, para especies biológicas—). En semejante proceso, fines antecedentemente fijos dan lugar a fines históricamente emergentes. Lo que es la ciencia, por ejemplo, se transforma radicalmente en el curso de su historia, sobre todo debido a que nuevos fines (v. g. la predicción de lo que tendrá lugar) emergen y se consolidan, dejando al margen o como obsoletos a los fines históricamente heredados.

propensos a estar equivocados acerca de nosotros mismos que acerca de cualquier otra cosa. Esta es, al menos, mi interpretación de la posición de Peirce sobre el auto-conocimiento. ¿Cuáles son, sin embargo, las implicaciones de esta posición para la auto-comprensión estrictamente filosófica de Peirce (es decir, para entender cómo él concibe su propio trabajo, precisamente como filósofo)?

La auto-comprensión filosófica de Peirce

Lo que dice Peirce acerca de su proyecto es, hasta cierto punto, correcto. La filosofía es “o bien ciencia o son pavadas” (Perry, 1935: 438). Lo que distingue a las ciencias filosóficas de las ciencias especiales es el tipo de experiencia a la que apela la filosofía: esta “se limita a tanta verdad como la que pueda ser inferida desde la experiencia común” (Peirce, 1931c: 78). Esto es, “se contenta con observaciones tal y como las que entran en el ámbito de la experiencia normal de todo hombre, y durante la mayor parte de las horas de vigilia de su vida” (Peirce, 1931c: 110). En este sentido, entonces, Peirce continúa considerando la filosofía como una ciencia y, haciendo eso, está lejos de estar completamente equivocado. Su identificación de la filosofía como ciencia se ubica en el centro mismo de su auto-comprensión filosófica (aquello que considera estar haciendo cuando está haciendo filosofía). Pero la auto-comprensión filosófica de Peirce no llega más lejos o, dicho más precisamente, no cala con la profundidad suficiente. Primero, consideremos qué afirma Peirce, acerca de los psicólogos de su tiempo y, después, acerca de Platón. Con respecto a la nueva y emergente disciplina de la psicología precisamente en cuanto ciencia rigurosamente experimental, Peirce sugirió que la mayoría de los científicos dedicados al estudio de la mente, la conciencia, el sí mismo y temas asociados, han identificado equivocadamente el asunto de su ocupación científica. “Sin dudas —reconoce Peirce rápidamente— decirle a un gran grupo de hombres de ciencia por los que él profesa mucho respeto, que no saben cuáles son los problemas que buscan resolver,

parece un caso de insolencia extraordinaria” (Peirce, 1958e: 227). Y los problemas, más que ninguna otra cosa, definen lo que la ciencia realmente es. Específicamente, mientras los psicólogos “piensan que están tratando de esclarecer los fenómenos de la conciencia, lo que ellos están tratando de hacer es realmente algo bastante diferente”. El asunto de la psicología experimental concierne, primariamente, a la herencia, adquisición, consolidación, moderación, modificación y otros varios procesos relacionados a la constitución de hábitos en la vida de organismos manifestamente dotados de conciencia y mente. Por eso, Peirce insiste, “si la psicología estuviera restringida a los fenómenos de la conciencia, el establecimiento de asociaciones mentales, [entonces] la adopción de hábitos, que es el verdadero ámbito de la psicología, caería fuera de sus límites”. Y agrega sugestivamente:

... decir de esos departamentos de psicología [aquellos que estudian asociaciones y disposiciones, innatas no menos que adquiridas], —desde cualquier punto de vista, las partes más esenciales de esto—, que ellos son estudios de los fenómenos de la conciencia, es como si un ictiólogo fuera a definir su ciencia como el estudio del agua. (*Ibid.*)

Esto es, aquellos que estudian los peces deben, efectivamente, saber algo, tal vez mucho, acerca del medio en que esos organismos viven, se mueven y desenvuelven su vida, pero es el pez, y no el agua, el objeto de su investigación. En un sentido, la conciencia es el medio en el que la operación de los hábitos, y especialmente sus alteraciones, es observable. Pero la conciencia es, en cierta medida, distinta de la operación de los hábitos. Aun cuando la operación sea generalmente inseparable del medio de la conciencia, esto es, aun cuando la interrupción de hábitos señala o da lugar a formas de experiencia consciente intensificadas (v.g. el picaporte del que uno es casi completamente inconsciente no gira y, esta frustración del propósito, esta disrupción de las expectativas, deviene el foco de conciencia), la ope-

ración de los hábitos no es simplemente identificable con el medio de la conciencia. La experiencia consciente parece ejercer, para Peirce, “una función real en el auto control” (Peirce, 1934d: 343); la esencia de este control es la de ser rastreado no hasta la conciencia, sino hasta la deliberación (mientras que la deliberación, por supuesto, implica conciencia, se trata primero y antes que cualquier otra cosa del cultivo de hábitos, unos que se consideran fortalezas de carácter o más precisamente de inteligencia, esto es, virtudes).

Consideremos ahora qué dice Peirce de Platón. En “Filosofía y la conducta de la vida”, Peirce afirma: “Si bien toda la filosofía de Platón es una filosofía de la Terceridad... él solo reconoce la dualidad y se convierte a sí mismo en un apóstol de la dicotomía —lo cual es una incomprensión de sí mismo—” (Peirce, 1998: 38). Y luego agrega: “Esta auto-incomprensión, este error en reconocer sus propias concepciones, marca a Platón de lado a lado. Es característico del hombre que vea más profundo en la naturaleza de las cosas que en la naturaleza de su propia filosofía [...]” (Peirce, 1998: 38). Esta tendencia es, a juicio de Peirce, “un rasgo al que no podemos negar completamente nuestra estima” (Peirce, 1998: 38). Pero esto que Peirce dice sobre Platón a este respecto lo podríamos decir sobre Peirce.

¿Qué es lo que específicamente se le escapa a Peirce acerca de la naturaleza de su *propia* filosofía? Modelar la investigación filosófica demasiado cercanamente al modelo de ciencias naturales, tales como la física, la química y la astronomía tiende a ocluir el carácter esencialmente histórico de, al menos, algunas partes de nuestras investigaciones filosóficas²⁴. Tanto como ninguna otra cosa, la reflexión filosófica es un medio indispensable para alcanzar auto-conciencia

24 Lo que dice Lionel Trilling en *Freud and the Crisis of Culture* (1955) acerca de Freud podría ser dicho con igual justicia acerca de Peirce: “él es, sobre todo lo demás, un científico. Él fue criado en el ethos de las ciencias del S. XIX, que fue tan riguroso y celoso como pudo serlo ningún ethos profesional, y él encontró en ese ethos el heroísmo que siempre buscó en hombres, grupos y en sí mismo”. (Trilling, 1995: 14-15). Pero, igual que Peirce, Freud, por su identificación con ese *ethos*, se equivocó en varios aspectos fundamentales acerca de la comprensión de la naturaleza de su propia práctica.

histórica. Y la obtención de tal conciencia depende de la narración y, en efecto, de las exigencias que nos conducen a revisar nuestras formas tradicionales de comprensión narrativa, es decir, los géneros mismos de la narración. Somos forzados por la experiencia no solo a contar diferentes historias, sino también a concebir nuevas formas o géneros de narración (v. g. géneros en los que las comunidades y no los individuos aislados sean las heroínas).

Re-Narración

¿Qué pasaría si todo nuestro conocimiento resultara ser en el fondo conjetural, si nosotros careciéramos por completo de poder intuitivo y, por lo tanto, nos viéramos obligados a depender completamente de la falible interpretación de signos inciertos para entender nuestro mundo y todos los aspectos de nosotros mismos, incluida la realidad o el estatus de esos sí mismos? (ver Short, 1997). La filosofía de Peirce es, en efecto, una respuesta a estas preguntas. Es todo menos desesperanza. La esperanza de conocer la realidad, incluyendo la realidad de nosotros mismos, no es totalmente fantástica. Parte de la paradoja aquí es, sin embargo, que la realidad de esos sí mismos es, de hecho, en gran medida la realidad de una ilusión. En ningún pasaje Peirce enfatiza más este punto que en el siguiente: “Están aquellos que creen en su propia existencia, porque su opuesto es inconcebible; sin embargo, el más balsámico de todos los dulces de la dulce filosofía es la lección de que la existencia personal es una ilusión y una broma. Aquellos que se han amado a sí mismos y no a sus vecinos más próximos se considerarán a sí mismos como Tontos de Abril cuando el gran Abril revele la verdad de que ni ellos mismos ni sus vecinos eran nada más que vecindades; mientras que el amor que no consideraron posible era la esencia de cada aroma” (Peirce, 1933b: 45)²⁵. En un pasaje más frecuentemente citado, Peirce se refiere a la “metafísica

25 [Nota de los traductores: Alusión al 1 de abril, “día de las bromas de abril” en Estados Unidos].

de la maldad”, a la visión de que “yo soy completamente yo mismo y para nada vos” (Peirce, 1958e: 345). Y enfatiza: “Realmente, la identidad que te atribuyes a ti mismo es, *en su mayor parte*, el engaño más común de la vanidad” (*Ibid*; énfasis añadido). El auto-conocimiento es obtenido mediante el desenlazarlos a nosotros mismos de este engaño y, finalmente, llegar a *sentir* cuán íntimamente nuestras vidas están entrelazadas, cuán profundamente la otredad está inscrita en los resquicios más profundos de nosotros mismos. La forma de este auto-conocimiento es, al menos en parte, narrativa. Sin embargo, la forma de comprensión experimental, ejemplificada en las ciencias naturales, nos provee, en algún sentido, un modelo muy equivocado para la auto-comprensión humana. Especialmente en su insistencia en la constitución semiótica de la mente, la conciencia y la subjetividad, Peirce vio “mucho más profundo en la naturaleza de las cosas de lo que lo hizo en la naturaleza de su propia filosofía” (cita levemente modificada). No obstante, nosotros necesitamos volver a narrar aquello que realmente abarcan los esfuerzos peirceanos en filosofía, pues su penetrante explicación de auto-incomprensión no tiene ilustración más dramática que su propia auto-incomprensión filosófica²⁶.

Conclusión

El relato de la filosofía es esencialmente de final abierto. La aparición de una figura como la de Peirce no puede dejar de requerir una re-narración de este relato, tal y como la de Darwin no puede dejar de hacer lo mismo en biología e incluso más allá de esa disciplina. En gran parte, no hemos apreciado adecuadamente la medida en que la historia de la filosofía es un relato —la medida en que su inteligibilidad requiere la forma de la narración—. Puede decirse que la coherencia lógica y narrativa (o dramática) son inseparables, al menos en última instancia. Lo mismo vale para la inteligencia experimen-

26 “Las contribuciones a la filosofía podrían, como regla general —sugiere Peirce— casi considerarse que son útiles en la medida en que son erróneas” (Peirce, 1931d: 92).

tal y la conciencia narrativa o simplemente “la memoria.” En efecto, la inteligencia experimental incorpora dentro de sí a la conciencia narrativa: sin la habilidad de conectar nuestros esfuerzos intencionales con las consecuencias observables, no podríamos aprender de nuestros experimentos y ni siquiera de nuestra experiencia²⁷. El experimentador hace algo y, como resultado, otra cosa tiene lugar. El vínculo entre acción y consecuencias, especialmente las no anticipadas y, de hecho, no intencionales, es el material del que están hechos nuestros relatos. Cualquier sistema de filosofía es, en el fondo, una conjetura, “una hipótesis de trabajo” (Peirce, 1958b: 282). Ese relato no solo debe ser imaginativamente vuelto a contar; también debe ser radicalmente revisado. Una y otra vez, nuestros esfuerzos de auto-comprensión requieren re-narración. El relato de nuestros esfuerzos para entendernos a nosotros mismos en el mundo necesita, en sus coyunturas críticas, ser revisado en términos de una cantidad de transformaciones históricas, no solamente en términos de descubrimientos científicos y de sus profundas implicancias. El pensamiento de Peirce conduce en esa dirección, pero él no utiliza un concepto de narración en su explicación de la auto-comprensión. Las explicaciones contemporáneas, sin embargo, tienden a exagerar el carácter ficticio de la narración humana. Entonces, mientras que tales nociones pueden agregarse a los recursos conceptuales de Peirce, el abordaje falibilista de este último al conocimiento humano puede corregir la tendencia a exagerar este rasgo de nuestros relatos. Algunos relatos son verdaderos o, al menos, más experiencialmente confiables que otros relatos. Algunas dudas son de hecho radicales, conduciéndonos a dudar nada menos que de la realidad de las cosas. Si, finalmente, el escéptico absoluto pierde la esperanza de poder conocer, el falibilista peirceano lucha por retener o tal vez recuperar la esperanza de llegar

27 Esto es verdadero incluso en las matemáticas. “Es necesario —insiste Peirce— que algo sea hecho. En geometría, se dibujan líneas subsidiarias. En álgebra, se permiten ciertas transformaciones. Inmediatamente después la facultad de la observación es llamada a escena” (Peirce, 1933c: 194). La experimentación es un esfuerzo intencional del que frecuentemente surgen resultados no anticipados.

a saber en el presente algo que parece estar más allá de nuestro alcance. El relato de la filosofía, tal y como es re-narrado por Peirce, es un relato de incontables errores intelectuales, pero, a la vez, un relato de incontenible esperanza heurística. Aunque de modo imperfecto, semejante esperanza se extiende incluso a poder conocer la más elusiva y proteica de las materias, nuestra “esencia vítrea”.

Referencias bibliográficas

- Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Dewey, J. (1981) [1925]. *Experience and Nature en The Later Works of John Dewey, vol. 1*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Larmore, Ch. (2010). *The Practices of the Self*. Chicago: University of Chicago Press.
- MacIntyre, A. (2006). “Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science” [1977]. En *The Tasks of Philosophy. Selected Essays*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 3-23.
- Peirce, Ch. S. (1931a). “Preface”. En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. I y II. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). [3ra reimpresión: 1974]. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1931b). *Lessons from the History of Philosophy*. En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. I y II. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). [3ra reimpresión: 1974]. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1931c). *Lessons from the History of Science*. En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. I y II. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). [3ra reimpresión: 1974]. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1931d). *Critical Analysis of Logical Theories*. En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. I y II. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). [3ra reimpresión: 1974]. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

- Peirce, Ch. S. (1933a). *The Critic of Arguments*. En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. III y IV. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). [4ta reimpresión: 1974]. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1933b). *The Essence of Reasoning*. En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. III y IV. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). [4ta reimpresión: 1974]. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1933c). *The Simplest Mathematics*. En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. III y IV. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). [4ta reimpresión: 1974]. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1934a). “Some Consequences of Four Incapacities”. En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. V y VI. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). [4ta reimpresión: 1974]. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1934b). *Ontology and Cosmology*. En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. V y VI. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). [4ta reimpresión: 1974]. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1934c). “Logic and Spiritualism”. En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. V y VI. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). [4ta reimpresión: 1974]. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1934d). *A Survey of Pragmatism*. En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. V y VI. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). [4ta reimpresión: 1974]. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1958). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. VII y VIII. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). [2da reimpresión: 1966]. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

- Peirce, Ch. S. (1958b). "Bibliography General". En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. VIII. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1958c). "Josiah Royce, The Religious Aspect of Philosophy". En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. VIII. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1958d). *The Logic of 1873*. En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. VIII. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1958e). "Psychognosy". En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. VIII. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1998). *The Essential Peirce, vol. 2*. Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press.
- Perry, R. B. (1935). *The Thought and Character of William James*. Boston: Little, Brown & Comp.
- Potter, V. (1985). "Charles Sanders Peirce, 1839-1914". En Singer, M. (Ed.). *American Philosophy* (pp. 21-41). Cambridge: Cambridge University Press
- Ransdell, J. (2000). "Peirce and the Socratic Traditions". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 36(3), 341-56.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another* [1990]. Kathleen Blamey (Trad.). Chicago: University of Chicago Press.
- Short, T. L. (1997). "Hypostatic Abstraction in Self-Consciousness". En Brunning J. y Forster, P. (Eds.). *The Rule of Reason* (pp. 289-308). Toronto: University of Toronto Press.
- Trilling, L. (1955). *Freud and the Crisis of Our Culture*. Boston: Beacon Press.
- Velleman, J. D. (2009). *How We Get Along*. Cambridge: Cambridge University Press.

FALIBILISMO, AUTO-COMPRENSIÓN Y UN RENOVADO COMPONENTE ESCÉPTICO

Por María Cristina Di Gregori y Livio Mattarollo

En el trabajo que comentamos, Vincent Colapietro nos invita a pensar en un asunto central para la vida humana y de profundo interés para la filosofía actual, tal como él mismo lo define. Se refiere a los procesos de auto-comprensión en tanto posibilitados por la auto-narración. Como aclara en una lúcida nota a pie de página, podemos comprendernos a nosotros mismos, gracias a la capacidad de contar historias sobre nosotros mismos. No obstante, dado el carácter dramático de la vida humana, —sus profundos procesos de conversión o transfiguración—, los agentes deben confiar en sus re-narraciones, ya que el pasado resulta re-significado en dichos procesos, y esas re-significaciones tendrán consecuencias para las orientaciones futuras de la vida del agente.

Así, Colapietro explora, por un lado, el encuadre de estas cuestiones en el pensamiento de Peirce, particularmente en lo que denomina la auto-comprensión filosófica de Peirce. Respecto de este punto, Colapietro afirma que Peirce malinterpretó su propio proyecto filosófico (tesis hermenéutica). Por otro lado, examina un tema más amplio,

a saber, qué es lo que pueda decirse acerca de la auto-comprensión humana en general —lo cual incluye, por supuesto, a la auto-comprensión filosófica en particular—. Sobre estos asuntos, Colapietro concluye que la auto-comprensión humana es radicalmente falible (tesis sustantiva o filosófica).

En sus primeras reflexiones, Colapietro expone claramente su concepción de la auto-comprensión. Subraya que la comprensión es agencial, esto es, la comprensión es un proceso activo en el cual los propios agentes dan cuenta y entienden lo que están haciendo al mismo tiempo que entienden quiénes son ellos. Dicho de otro modo, la posibilidad misma de la auto-comprensión requiere cierto tipo de acciones, entre las cuales se incluyen la reflexión y la teoría (entre otras cosas, porque, como bien señala nuestro autor, en este contexto la teoría es una forma de práctica). Así, continúa Colapietro, "... no podemos averiguar qué estamos haciendo a menos que podamos averiguar cuáles son nuestros propósitos, aspiraciones e incluso motivos. Esforzarnos a nosotros mismos en esta dirección, en esta situación, nos ayuda a definir exactamente en qué actividad estamos involucrados" (p. 93). Esta interpretación vale para el caso de Peirce. En efecto, para Peirce, alguien es un científico solo si su actividad está animada por el deseo de descubrir la verdad, por la verdad misma; así, si la actividad de investigación experimental estuviera orientada a fines comerciales, no podría ser considerada científica. Son nuestros fines y propósitos los que definen nuestra actividad. Sin embargo, sostiene Colapietro, aunque esto no es todo. El autor enfatiza que, dada la concepción francamente anticartesiana de Peirce, "nuestros motivos son todo menos completa o rápidamente transparentes a nosotros. Esto conlleva implicaciones falibilistas igualmente radicales, la más central de las cuales es esta: podríamos estar equivocados acerca de aquello de lo que estamos más seguros" (p. 94).

En definitiva, y en base a estas consideraciones, Colapietro sostiene que nuestra auto-comprensión debería ajustarse a una versión falibilista de carácter radical, versión que Peirce no asume y que, con-

secuente, lo conduce a una mala interpretación de su propio proyecto. Colapietro presume que este “error” de Peirce obedece a la impronta de la fuerte consideración de las ciencias naturales en su proyecto filosófico. Al referirse al falibilismo radical, según comprendemos, Colapietro reclama algún tipo de falibilismo que registre cierto compromiso con el escepticismo.

En lo que sigue, ofrecemos algunas consideraciones acerca de lo que se ha entendido por escepticismo en el contexto de la filosofía para intentar aclarar el sentido específico del escepticismo que plantea Colapietro. En primer término, Colapietro defiende la idea según la cual Peirce no está particularmente interesado en el escepticismo doctrinario —a pesar de conocidas interpretaciones en contrario—. En este sentido, uno de los aportes más relevantes del texto que aquí comentamos es la introducción de un sentido experiencial de escepticismo, sentido que sería saludable tanto para la concepción filosófica de Peirce como para las reflexiones en torno a la autocomprensión en general.

Hay muchas razones para coincidir con esta lectura de Colapietro y también para preguntarse por qué hemos de considerar escéptico a este tipo de falibilismo. En efecto, resulta interesante aquí recordar brevemente algunas tesis del escepticismo clásico. En términos históricos, el escepticismo doctrinario reconoce sus orígenes en Pirrón, Carnéades, Arcesilao, etc. y sus propuestas han llegado hasta nosotros de la mano de, por ejemplo, Sexto Empírico. Así, con relación al escéptico pirrónico, Sexto nos dice que es aquel que duda de las afirmaciones propias de los dogmáticos y procede a cancelarlas. Es muy conocido el hecho de que a los efectos de dicho proceso, el escéptico pirrónico contrapone proposiciones, argumentos, etc. con el objetivo de mostrar la imposibilidad de preferir entre opiniones contrarias sobre una misma cuestión. Esta situación lo conduce a recomendar la suspensión del juicio acerca de cuestiones tales como las que plantean los dogmáticos. Está claro que las recomendaciones pirrónicas apuntan a cuestiones filosófico-teóricas que le interesan, es decir, se

mantienen en el ámbito del conocimiento de segundo orden y, para el ámbito de la vida de sentido común, recomiendan atenerse a lo que se nos impone involuntariamente. El escéptico pirrónico, por tanto, queda comprometido con el ejercicio de la duda y de la investigación en el ámbito del saber teórico.

Conviene señalar también que, según Sexto Empírico, Carnéades y sus seguidores mantuvieron una posición diferente a la enunciada por Pirrón. En efecto, sostener, como ha hecho Carnéades, que “no hay criterio de verdad alguno”, no constituiría una genuina expresión escéptica, según Pirrón. Es importante señalar aquí que lo que conduce a Carnéades a refutar el criterio de verdad de todas las escuelas es su duda acerca de la infalibilidad de lo que, según entiende, es la fuente de todo conocimiento —a saber, las sensaciones, los sentidos—. El conocimiento sensorial, sostiene, es frecuentemente un mal mensajero, y dado que son las sensaciones e impresiones las que informan a la razón, impiden la posibilidad de obtener conocimiento con las garantías dogmáticas muy conocidas. Resulta, sin embargo, notoriamente importante el hecho de que los representantes de la Nueva Academia formulen en ciernes una concepción teórica del conocimiento —aunque limitada al conocimiento empírico científico—, una tal que identifica al conocimiento con procesos que nos permiten distinguir en distinto grado los compromisos fiables de los no fiables. Podría decirse, entonces, que, en la propuesta escéptica de la Nueva Academia, la duda acerca de las fuentes del conocimiento promueve y sostiene la posibilidad de procesos cognitivos —en clave no dogmática ni pirrónica— al mismo tiempo que conserva la posibilidad del reconocimiento del error.

Por supuesto, estas breves consideraciones no alcanzan en absoluto para identificar en profundidad los compromisos, similitudes y diferencias entre las escuelas escépticas clásicas. No obstante, insistiendo en nuestra pregunta exploratoria, podemos conjeturar que no solo las vincula cierto tipo de orfandad en lo que a certidumbres se refiere, sino también el reconocimiento del valor filosófico de la duda

—a nivel metafísico o epistemológico, global o local, distinciones que no trataremos aquí—. Por decirlo de algún modo, la duda está al comienzo de sus reflexiones, pero no solo eso, sino que acompaña o sobrevive en el trasfondo de todos sus procesos. El escéptico pirrónico, aun en momentos en que no es asaltado por la duda, sospecha que volverá a darse el caso, pues las afirmaciones dogmáticas son persistentes y habrá nuevas oportunidades para poner en marcha la maquinaria generadora de equipolencias. El escéptico de la Nueva Academia, por su parte, otorga a los resultados de sus procesos epistémicos un carácter en muchos casos fiable: hay conocimiento, pero esas evaluaciones no le ofrecen certidumbres, por lo cual a sus logros obtenidos les cabe la supervivencia de una duda razonable. Y pensando en que aquí dialogamos con el escepticismo y el falibilismo, quizás no sea trivial nuestra última afirmación ya que ni el escepticismo de Descartes ni el falibilismo de Popper serían el caso. O, dicho de otro modo, no toda concepción del escepticismo ni toda concepción falibilista podría reclamar algún compromiso escéptico en el sentido que tratamos de exponer.

Hasta aquí algunas consideraciones sobre el escepticismo doctrinario alentadas por nuestro interés en explorar la existencia de algún tipo de escepticismo en Peirce, tal como propone Colapietro. Arriesgando una primera conjetura sobre estas posiciones escépticas, podríamos decir que la duda como componente metodológico y perversivo de todo proceso deliberativo es una actividad que, con distintos alcances, cumple un rol central. En todo caso, el uso de viejos nombres para nuevos problemas abre las puertas a renovadas reflexiones.

Teniendo en cuenta el contexto histórico de las concepciones escépticas, el aporte de Colapietro nos parece de particular valor. En efecto, nos dice (1) que Peirce "... aprecia al escepticismo como una experiencia real en la cual las dudas más disruptivas imaginables destrazan nada menos que nuestro propio mundo". Según entendemos, en la dimensión escéptica comprometida en el pensamiento de Peirce, la duda es una experiencia vital y no un artificio de la reflexión. La

duda es, en definitiva, una experiencia del mundo de primer orden. Ahora, es la experiencia la que nos enseña que las situaciones disruptivas pueden repetirse, situaciones de las que hay que hacerse cargo — una pretensión que puede vincularse con el falibilismo peirceano coherentemente—. Además, Colapietro nos dice (2) que “... su apreciación [la de Peirce] del escepticismo conlleva implicaciones para nuestra comprensión de su falibilismo [...] las dudas [...] juegan un papel fundamental en su teoría normativa de la investigación objetiva. Estas dudas radicales tienen que ver con nuestro sentido de la realidad de las cosas y la posibilidad de conocer esa realidad” (p. 100). En nuestras palabras, la aceptación de la duda como experiencia radical, vital, compromete al falibilismo peirceano con cierta actitud escéptica que dispondría a la consideración de la experiencia, sobre todo a aquella experiencia desconcertante, que, por supuesto, siempre puede acontecer. Tal vez por eso pueda entenderse que el falibilismo, en el caso de Peirce, lo compromete, además, con una actitud escéptica tal que una vez reconocida debería ser promovida. Como señala Colapietro, “[c]on frecuencia, el más humilde de los falibilistas es, en la práctica, un absolutista inconsciente. En mayor medida de la que estamos inclinados a reconocer, somos infalibilistas prácticos, a pesar de ser teóricamente falibilistas” (p. 102). Así, Colapietro nos invita a dar un giro radical en la concepción de la duda y, en consecuencia, abre la posibilidad de alguna forma de escepticismo sostenible.

Ya hemos señalado que la auto-comprensión es agencial y está dada por el modo en que el agente entiende lo que está haciendo. Sin embargo, a este primer sentido positivo de la auto-comprensión, Colapietro, por vías de Peirce, añade un sentido privativo de la identidad personal, anclado en la experiencia del error y la ignorancia. Teniendo en cuenta ambos sentidos, y si comprendemos correctamente la propuesta de Colapietro, la referida actitud de humildad promovida por el escepticismo experiencial se aplica también, y sobre todo, a nuestra auto-comprensión. Esta actitud es la que nos permite advertir que “... podríamos estar equivocados acerca de aquello de lo que

estamos más seguros [...]” (p. 105) y, en su dimensión más profunda, puede conducirnos tanto a resignificar retrospectivamente nuestras acciones, es decir, a re-narrarlas, como a orientarlas nuevamente con otros motivos y fines.

Esta última afirmación abre algunas cuestiones importantes. Por un lado, Colapietro nos indica que la auto-comprensión tiene, al menos en parte, forma narrativa. Por otro lado, nos dice que la reflexión filosófica es indispensable para alcanzar una auto-conciencia histórica que depende de la narración. Para ambas es fundamental la actitud de humildad, pues el reconocimiento del error es el punto de partida para los esfuerzos de auto-comprensión y re-narración. Parecería que Peirce, como ya señalamos, no llegó a observar esto para el caso de su filosofía, pues al haberla asociado tan estrechamente a ciencias como la física, la química o la astronomía, terminó por obturar el carácter histórico de las investigaciones filosóficas. La conjunción del falibilismo y del escepticismo experiencial, sin embargo, permiten concebir otra forma de auto-comprensión, en todos sus niveles. Permiten reconsiderar a la filosofía como un relato abierto y en construcción; permiten, también, reconocer nuestras limitaciones y ajustar nuestras pretensiones a niveles asequibles, no absolutos ni dogmáticos, pero tampoco menos estimulantes y realistas. Permiten, en suma, no ser como el hombre orgulloso de Shakespeare, sino comprendernos en nuestras humanas condiciones. La dimensión histórica se conjuga con nuestra condición situada, una de aquellas humanas y reales condiciones de vida, un compromiso que hace de la filosofía un relato abierto, aunque, recordemos, no poblado de infinitas posibilidades.

Para finalizar, coincidimos con la lectura de Colapietro en el sentido de que los procesos de autocomprensión en el marco de la filosofía peirceana han sido poco atendidos, incluso por el propio Peirce —y hasta quizás no lo suficiente en el contexto del pragmatismo en general—. Y este no es un tema menor. En efecto, considerar el valor del compromiso falibilista, humilde y escéptico para el análisis de la autocomprensión, en la propuesta de Colapietro, amplía y aclara con-

secuencias no exploradas en la filosofía de Peirce, al mismo tiempo que promueve una concepción novedosa para el quehacer filosófico en general —concepción que promoverá mayores desarrollos—.

Hemos tratado de explorar y enunciar, entonces, ciertas conjeturas iniciales acerca de cómo interpretar algunos compromisos del escepticismo doctrinario y también del escepticismo experiencial, a fines de aclarar en qué sentido las pretensiones escépticas de Colapietro validan su nombre. De este modo, entendemos que en la lectura de Colapietro resulta fructífero y consistente mantener cierto aroma escéptico, congruente con el pragmatismo y el falibilismo humilde —y anclado en nuestras más radicales experiencias—. Quizás la duda —el escepticismo experiencial— sea, parafraseando al poeta, uno de los nombres de la inteligencia.

Referencias bibliográficas

Sexto Empírico. *Esbozo del pirronismo*. Libro I. En Cuadernos de Filosofía y Letras. Bogotá. Colombia. Vol. Págs. 5-48. Enero - diciembre de 1989. Traducido del texto griego por Jorge Páramo Pomareda.

CAPÍTULO 4

LAS RAÍCES TRÁGICAS DEL PRAGMATISMO JAMESIANO²⁸

¿No podría ser que las afirmaciones de los susceptibles²⁹ fueran demasiado lejos? ¿No podría ser que la noción de un mundo de cualquier modo ya salvado in toto, sea demasiado empalagosa de soportar? ¿No podría ser que el optimismo religioso sea demasiado idílico? ¿Todo debe ser salvado? ¿No hay precio alguno que pagar en el trabajo de salvación? ¿Es la última palabra dulce?... La “seriedad” misma que atribuimos a la vida ¿no significa que las ineludibles negaciones y las pérdidas forman parte de ella, que en algún lugar hay genuinos sacrificios, y que algo permanentemente drástico y amargo permanece siempre en el fondo de su cáliz?

William James, PRAGMATISM

Introducción

En *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, Sidney Hook argumenta que “la perspectiva pragmatista sobre la vida [...] es un intento de hacer posible para los hombres vivir en un mundo de tragedia inevitable —una tragedia que fluye desde el conflicto de ideas morales— sin lamento, resistencia o simulacro” (1974: 22)³⁰. Como un modo de

28 Traducido por Victoria Paz Sánchez García y Leopoldo Rueda (UNLP).

29 [Nota del/de la traductor/ra: el término original “*tender-mindedness*” es un término popularizado por el propio James que, habiendo adquirido un sentido más amplio, suele traducirse por “sensible”, o por “de corazón tierno”. En el sentido más filosófico, James asocia “*tender-minded*” al racionalista, idealista, intelectualista, optimista, religioso, monista y dogmático. Según James era “*tender-minded*” aquel que no podía tolerar la violación de una regla general, por lo cual su estudio más típico podían ser las matemáticas].

30 Mi concentración en lo trágico en este artículo no debe tomarse como implicando una trivialización de lo cómico, lejos de ello. Sobre el tema de la comedia, estoy en completo acuerdo con la observación de Cynthia Willett: “Los filósofos reflexionan sin inconvenientes sobre la sensibilidad trágica y sobre lo que podríamos aprender de nuestros puntos ciegos trágicos o de nuestra falta de autoconocimiento durante el sufrimiento... Pero si tuviera que identificar un ‘punto ciego’ a menudo ignorado en

hacer plausible esta afirmación, él cita la conferencia final de *Pragmatism* (1975) de James (incluyendo el siguiente pasaje: “¿No permanece el hecho del ‘no’ en el centro mismo de la vida? La seriedad misma que atribuimos a la vida, ¿no significa que las ineludibles negaciones y pérdidas forman parte de ella, que en algún lugar hay genuinos sacrificios, y que algo permanentemente drástico y amargo permanece siempre en el fondo de su cáliz?” [1975: 141]). Hook enfatiza: “Este aspecto del pragmatismo ha sido casi completamente ignorado por sus críticos. Sin embargo, a mí me parece que es central al pragmatismo, y que provee una perspectiva iluminadora desde la cual pasar revista a los problemas y dilemas de los hombres. Está fundada en el reconocimiento del sentido trágico de la vida” (1974: 5)³¹.

Hook explica que por sentido de lo trágico “*no* entiende meramente la sensibilidad a la presencia del mal o del sufrimiento en el mundo” (1974: 10; énfasis añadido). Para él, la tragedia humana es un “fenómeno moral” (*Ibid*). Va tan lejos como para sostener que, por esta expresión, quiere significar “una cosa muy simple que está enraizada en la misma naturaleza de la experiencia moral y del fenómeno de la elección moral” (1974: 13). Estamos inevitablemente arrojados a situaciones en las cuales el bien entra en conflicto con el bien (o

la filosofía misma en tanto que práctica, diría que es lo cómico. Sin lo cómico como un contrapeso a lo trágico, el temperamento filosófico se arriesga a volverse, como el árbol que no cuenta ningún chiste y que nadie escucha, un poco acartonado; nos arriesgamos a volvernos... el pedante sermonero [o peor, amedrentador]. Y... cuando esto pasa, necesitamos ser desafiados, y esta es una de las virtudes de la comedia” (2010: 97-98.) Lo cómico es, entre los filósofos en general, incluso más ignorado que lo trágico, pero en esta ocasión quiero focalizarme en los filósofos pragmatistas en particular y considerar un cargo de larga duración y frecuentemente repetido contra la orientación pragmatista —el rechazo o trivialización de lo trágico—. Para un adecuado tratamiento de esta dimensión específica de la existencia humana, sin embargo, el consejo de Willett es útil: “La mezcla de lo cómico con lo trágico, o viceversa, es, yo creo, una excelente recomendación para la filosofía” (2010: 99). Por lo tanto, sin reparos admito lo inadecuado de mi tratamiento de lo trágico aquí, respecto de esta importante consideración.

31 Este ensayo fue escrito hace más de treinta años. Tras la publicación de *Pragmatism & the Tragic Sense of Life*, de Hook, han aparecido, al menos, un puñado de importantes ensayos sobre este tema. Véase, por ejemplo, Boisvert (1991), Saito (2005), Gavin (2010), Colapietro (2003, 2004a).

el bien con lo correcto —o incluso lo correcto con lo correcto—. La realización de cualquier bien implica la pérdida de otros bienes y, en contrapartida, (aunque este punto no es del todo explicitado en la consideración de Hook) las pérdidas sentidas más propiamente como trágicas son significativas e irrevocables, por consiguiente, tristes e irredimibles (cf. Hook, 1974). La tragedia está, entonces, unida a *la muerte de la posibilidad* (más precisamente, la *experiencia* de la muerte de determinados tipos de posibilidades): la muerte de lo que podría haber sido, extendiéndose a quien yo podría haber sido (cf. Hook, 1974: 13-14); la de una posibilidad cuya aceptación es aún fuerte, la de un yo que alguna vez desearía llegar a ser ³².

La Evasión Pragmatista de lo Trágico

Cornel West, el autor de *The American Evasion of Philosophy* (1989) alega, de hecho, una evasión pragmatista de lo trágico. En “Pragmatism and the Tragic” (1993), West observa que: “Dentro del desarrollo del pragmatismo post-deweyano, solo el sugerente ensayo de Sidney Hook *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, responde al desafío de [Abraham] Lincoln de un modo serio. Sin embargo, permaneció lejos de la profundidad de otros pensadores democráticos trágicos como Herman Melville” —o (para señalar otros dos ejemplos de West) F. O. Matthiessen o Reinhold Niebuhr—. Lo que resulta curioso del ensayo de West es que ignora a James. Dada la celebración de West de la conciencia de Royce sobre lo trágico, lo que es doblemente curioso

32 Mi lectura de James y, más generalmente, del pragmatismo ha sido profundamente influenciada por la lectura de John J. McDermott acerca de esta figura y, ciertamente, de esta tradición. Esto atañe a mi énfasis sobre la posibilidad y la pérdida. Véanse sus ensayos ahora disponibles sin inconvenientes en el libro recientemente publicado *The Drama of Possibility*. Pero ha sido al menos igualmente moldeada por los escritos de, y mis conversaciones con, John J. Stuhr (podemos, después de todo, aprender tanto —si no más— de nuestros hermanos como de nuestros mayores). Como señala con respecto al pragmatismo en su contribución a *100 Years of Pragmatism*: “Esta no es una perspectiva de la tragedia como secundaria a las vidas de algunos. Es una perspectiva de la tragedia como intrínseca e irreductible a la realización de algún bien por alguien en algún momento” (2010: 197).

es que es en directa oposición a la metafísica monista de Royce que el sentido trágico de James es más llamativamente enunciado³³. Incluso así, hay muchas comprensiones valiosas que pueden ser obtenidas de la exploración de West en este asunto.

West afirma que el pragmatismo “no ha asumido el sentido de lo trágico y por ello necesitamos una comprensión revisionista de esta tradición, aun cuando construimos sobre lo mejor de ella” (1993: 32). Este juicio es más o menos correcto. Mejor dicho, el pragmatismo norteamericano en su fase inaugural no asumió adecuadamente las dimensiones trágicas de la existencia humana, aun cuando un sentido de lo trágico está lejos de estar ausente en los escritos de Peirce, James, Royce, e incluso Dewey. Pero el pragmatismo norteamericano es una tradición en desarrollo, por tanto, un caso verdaderamente vital, que se constituye a sí mismo sobre la marcha (y lo hace al responder creativamente a exigencias actuales). En otras palabras, esta tradición, incluso más que la mayoría de las otras, es un proceso autoconsciente de autorevisión. Lo que los padres y madres³⁴ fallaron en hacer adecuadamente es, según los pragmatistas contemporáneos, no tanto un error sino un desafío —el desafío de cumplir la promesa del pragmatismo, incluso más dramáticamente de lo que se ha hecho hasta ahora—.

Para enfrentar este desafío, las reflexiones de West sobre la tragedia son instructivas. Un “profundo sentido del mal... aviva —insiste— una lucha por la justicia”. Más aún, él confiesa “[l]a razón por la que estoy preocupado por el sentido de lo trágico es que estoy preocupado por nuestro momento, en el cual debemos mirar a la cara a la derrota, la desilusión y la desazón, y superarlas. Un sentido de lo trágico es un intento de mantener vivo algún sentido de posibilidad.

33 El Royce al que West está apelando principalmente en *Pragmatism & the Tragic* no es, sin embargo, el Royce a quien James dirige su ataque. Ciertamente, el Royce al que West se está refiriendo en este ensayo es un filósofo que ha modificado significativamente su posición sobre lo Absoluto en parte *en respuesta a* las críticas de James.

34 La recuperación que hace Charlene Haddock Seigfried de figuras tales como Jane Addams es un modo extremadamente importante en el que el pragmatismo contemporáneo está emprendiendo una autorevisión [*Nota del/de la traductor/ra: ver por ejemplo Seigfried, 1996*].

Algún sentido de esperanza. Algún sentido de agencia. Algún sentido de resistencia en un momento de derrota y desilusión y en un momento de desazón” (1993: 32). A su modo, entonces, West nos devuelve a la íntima conexión entre un sentido de lo trágico y de lo posible, aunque con una inflexión diferente a mi propia revisión de Hook.

Los límites inherentes de las tradiciones filosóficas

Volvamos a un punto ya señalado antes: cada tradición vital depende de renovados esfuerzos en dirección a una comprensión *revisionista* de sí misma. Una razón para esto es que ninguna tradición filosófica es adecuada en sí misma. Cada una está compelida, por sus limitaciones históricas y preocupaciones definitorias, a complementarse y profundizarse a sí misma por medio de los recursos conceptuales, tópicos, temáticos, argumentativos y retóricos de otras tradiciones intelectuales (para señalar solo las fuentes más importantes). Notemos lo siguiente: cada tradición filosófica está compelida a hacer esto *en virtud de sus propios problemas definitorios*. Insisto, ninguna de ellas es suficiente para sí misma. La tradición marxista no es suficiente para comprender la transformación revolucionaria; la tradición psicoanalítica no es suficiente para revelar los procesos inconscientes; la hermenéutica para exhibir las formas, funciones y fuerza de la interpretación; o la tradición pragmatista para proveer una adecuada comprensión del espectro completo de las prácticas humanas. Tomar esto como significando un fracaso esencial en cada instancia está justificado únicamente en la medida en que la tradición intelectual en cuestión ha recorrido completamente su curso. La vitalidad y relevancia de cada tradición es, por lo tanto, dependiente de su capacidad para abordar tales desafíos, (en el caso del pragmatismo) para proveer una aproximación incluso más profundamente pragmatista de la completa variedad de las prácticas humanas e, inseparablemente conectado a esto, de la irreductible variedad de las experiencias humanas.

Muchos otros ejemplos, unos más específicos que tienen más o menos directamente que ver con el tema de nuestro interés hoy, podrían hacer esto evidente. Consideremos, en primer lugar, la insistencia de Stanley Cavell (1998) de que lo que sea que los pragmatistas (especialmente los deweyanos) quieran decir con *trabajo* no incluye lo que Freud llama trabajo de duelo³⁵. Las dos respuestas principales al desafío señalado por Cavell provenientes de los adherentes contemporáneos a la tradición pragmatista es, *o bien* negar que *hay alguna* limitación inherente en la concepción pragmatista de trabajo, *o bien* intentar enfrentar el desafío haciendo ligeras modificaciones a la variedad heredada de conceptos pragmáticos (ver, sin embargo, Naoko Saito, 2005). Si, no obstante, hemos de considerar la evidencia antropológica con apropiada seriedad, las prácticas del duelo impuestas a nuestra atención incluso por los más superficiales estudios de las culturas humanas, son *prácticas* sobre las cuales el pragmatismo, *en el presente*, carece de los recursos para decir algo realmente iluminador. Pero el pragmatismo no está condenado por su pasado a ser eternamente deficiente en este asunto.

O tomemos otro ejemplo. Si uno de los focos centrales de interés pragmatista es la inteligencia experimental, entonces, al menos dos problemas cuya consideración es apremiante son típicamente desconsiderados por el pragmatismo. El primer problema es la *estupidez*; el segundo, la narración o el relato. La inteligencia, como Peirce y su progenie insiste, es la capacidad para aprender de la experiencia. Uno de los hechos más sobresalientes acerca de los seres humanos es, sin embargo, su inhabilidad o falta de disposición para aprender de las revelaciones reales de sus transacciones variadas. Parafraseando a Quine, estamos más preocupados por haber estado en lo correcto que por es-

35 “Freud habla del luto como trabajo [específicamente, trabajo de duelo]... y Freud habla también en estos términos de un aspecto del soñar [esto es, trabajo de sueño]. ¿La obra de Dewey o James nos ayuda a entender esta idea de trabajo [nos permite al menos concebir el hacer duelo o el soñar como formas distintivas de trabajo humano]? Si es una idea viable, ¿es menos importante que lo que ellos entendían que era el trabajo?” (1998: 73).

tar en lo correcto, gastando considerable ingenio y energía explicando a los otros, y ciertamente a nosotros mismos, por qué una consideración no bienvenida plantea simplemente un desafío aparente a nuestra invulnerable posición. O, citando al mismo James, algunas personas piensan que están pensando cuando están meramente reorganizando sus prejuicios. Ciertamente no deberíamos bloquear el camino de la investigación. Pero bloquear el camino de la experiencia *es* bloquear el camino de la investigación. Y bloqueamos el camino de nuestra propia experiencia como un hecho cotidiano. Y somos, más a menudo de lo que estamos dispuestos a reconocer, agentes autosaboteadores, actores autoescindidos cuyos propósitos fracasan a causa no solo de condiciones externas desfavorables, sino también de conflictos internos irresueltos. Nuestra inhabilidad y, peor, nuestra falta de disposición para confrontar estos conflictos asegura la perpetuación de los mismos.

Incluso sobre el tópico de los agentes autosaboteadores y autoescindidos, sin embargo, el pragmatismo ciertamente no carece de recursos. Las raíces trágicas del pragmatismo jamesiano son, en efecto, localizables en la situación agonizante del yo dividido (o lo que James no duda en llamar “el alma enferma”). El grado en el que *The Varieties* es un texto pragmático, es equiparable al grado en que *Pragmatism* es un texto religioso: *The Varieties* es una larga ejemplificación del método pragmático, mientras que *Pragmatism* es una devoción meticulosa a los ejercicios espirituales para el religiosamente despojado. Pero esto es adelantarse en la historia. Por el momento, nuestra ocupación es nuestra estupidez, no nuestra escisión (aunque abordar inteligentemente el problema de la estupidez requiere confrontar valientemente el destino de nuestra escisión). En cualquier caso, nuestra incapacidad o rechazo a aprender de la experiencia es uno de los hechos más sobresalientes acerca de la experiencia humana. Lo que aprendemos de la experiencia, si honestamente confrontamos sus revelaciones, es que una y otra vez no logramos aprender de ella. Esta incapacidad requiere una explicación más matizada, penetrante e imaginativa que cualquier cosa que

encontremos en la tradición del pragmatismo. Teóricos y teóricas psicoanalíticos tales como Hanna Segal, Christopher Bollas, Jonathan Lear y Adam Phillips proveen a los investigadores pragmáticos con los recursos heurísticos que la tradición pragmática, desde el punto de vista de sus problemas definitorios (la inteligencia experimental), no tiene. Una explicación convincente de la inteligencia debe incluir un diagnóstico imperturbable de la estupidez. Pero, lamentablemente, la fuerza y autoridad del hábito inflexible describe tanto a los pragmatistas de mirada deweyana, en su insistencia en ofrecer explicaciones superficiales de la estupidez humana, como a los seres humanos ordinarios en sus rutinas habituales.

He contado una historia que trata no solo de los actores humanos en general, sino también de una tradición filosófica en particular, una historia que tiene que ver con el significado práctico de la experiencia, la inteligencia y, ciertamente, la estupidez. Un compromiso pragmatista con el efectivo cultivo de la inteligencia experimental es, tal como lo he narrado, uno que demanda una explicación más profundamente exploratoria de un fracaso humano generalizado (nuestra a menudo aparentemente intratable “estupidez”). Pero la inteligencia experimental misma depende de al menos una forma rudimentaria de conciencia narrativa. En tanto que experimento, el esfuerzo en el cual el investigador está comprometido es nada menos que un drama, una secuencia de eventos en la cual el resultado *no es* conocido por los participantes. La secuencia de acciones y eventos es la esencia de las historias porque hacer *esto* significa más o menos sufrir o experimentar *aquello*. Al final, esto significa que la estructura de la experiencia misma es dramática: la narrativa no es una forma impuesta externamente sobre el flujo experiencial, sino una identificable en las trágicas conexiones tejidas en la fábrica misma de nuestros enredos irreductiblemente complejos³⁶. Más aún, la explicación retrospec-

36 Si la experiencia crece por sus bordes (como James tan perspicazmente sugiere), esto podría ocasionalmente requerir destejer lo que ya ha sido hecho debido a un error en el punto.

tiva de lo que efectivamente tuvo lugar es una parte esencial de la práctica experimental. Para que los experimentadores hagan sentido de sus propios experimentos —en un nivel incluso más básico, para que puedan conducir esas actividades— ellos deben tener una comprensión de sí mismos en tanto que actores implicados en situaciones dramáticas. En suma, la inteligencia experimental es, en sí misma, ininteligible apartada de la conciencia narrativa: la autocomprensión de quien experimenta conlleva, aunque solo sea implícitamente, el autorretrato de lo que ellos han hecho y de lo que ha resultado a partir de sus esfuerzos (la trágica conjunción entre hecho y resultado, entre esta forma de esfuerzo y esta experiencia de consumación o incluso de regocijo —o, quizás incluso más probablemente, de frustración y fracaso—). Pero así como la tradición pragmática deja exploradas las prácticas del duelo y también las raíces más profundas de la estupidez humana, así también apenas ha tematizado la cuestión de la narrativa. La tarea de ofrecer una explicación inteligente, informada y esclarecedora de las prácticas humanas en sus innumerables formas, sin embargo, requiere que los pragmatistas contemporáneos tomen en cuenta aquello que pasaron por alto nuestros antepasados intelectuales³⁷. La contemporaneidad del pragmatismo ciertamente requiere enfrentar estos (y otros) desafíos.

37 Cavell señala en “What’s the Use of Calling Emerson a Pragmatist?” que “Hilary Putnam, quien está más seguro aquí que yo, termina identificando en la mitad de tres conferencias tituladas *Pragmatism* un énfasis central —quizás, afirma, el énfasis central— del pragmatismo: su énfasis en la prioridad de la práctica” (1998, 76). Al final de esta conferencia (“Was Wittgenstein a Pragmatist?”), Putnam resume su intento en aquella ocasión: “Hoy he tratado de mostrar que, incluso si Wittgenstein no fue en el sentido estricto ya sea un ‘pragmatista’ o un ‘neo-kantiano’, comparte con el pragmatismo una cierta herencia kantiana (que William James también detestó reconocer) y comparte también un énfasis central —quizás *el* énfasis central— con el pragmatismo: el énfasis en la primacía de la práctica” (1995, 52).

Hacia un Reconocimiento Pragmatista de la Tragedia Humana

Estas consideraciones influyen, en modos complejos, sobre la cuestión de si la tradición pragmática en general y el pragmatismo jamesiano en particular son compatibles con un sentido de lo trágico. Mientras yo eventualmente me concentraré en la mayor parte en el pragmatismo jamesiano, existe un consenso suficientemente coincidente entre los pragmatistas clásicos en permitir una discusión del pragmatismo más general. Permítasenos retornar al tema que nos ocupa, dejando que las consideraciones precedentes conformen nuestra discusión de una manera implícita. Una cosa es que una tradición esté motivada por, o simplemente en sintonía con, un sentido de lo trágico, y otra muy diferente que dicha tradición posea algo parecido a los recursos para expresar bien este sentido. Mientras yo estoy dispuesto a argumentar vigorosamente que el pragmatismo jamesiano está animado por un sentido de lo trágico, estoy mucho menos confiado en afirmar que posee por completo los recursos para dar voz a esta sensibilidad.

Podría objetarse que estoy haciendo las cosas muy fáciles para los pragmatistas y para James. Al insistir en que ninguna tradición filosófica tiene los recursos requeridos para expresar bien *sus* preocupaciones decisivas —o para abordar *sus* cuestiones fundamentales— ciertamente deberá parecer (al menos para alguno de ustedes) que estoy dejando que los pragmatistas salgan impunes demasiado fácilmente. Sin embargo, esta no es mi intención en lo absoluto. La imparcialidad/ecuanimidad demanda reconocer el grado, de hecho profundo, en que el pragmatismo (especialmente como lo defiende James) está animado por un sentido de lo trágico, no menos que demanda subrayar la inadecuación del pragmatismo, tal como tradicionalmente ha sido articulado, para expresar lo que presupone.

Tal como ha sucintamente expresado la cuestión John E. Smith (1995), la experiencia conduce a la expresión³⁸. Pero la experiencia conduce hacia la expresión en modos que requieren ser re-imaginados, ser considerados de nuevo a la luz de asuntos en gran medida ignorados y de presuposiciones no expresadas de individuos y comunidades a las que se les confía la revelación más profunda de su propia experiencia vital. La distancia —en ciertos sentidos, la divergencia— entre lo que conduce a la expresión y lo que nosotros realmente hemos podido expresar, en cualquier momento histórico, es el alma de la filosofía, la fuente animada de nuestra continua lucha por crear siempre expresiones más adecuadas a la relevancia experiencial de nuestros varios involucramientos.

El pragmatismo no solo carece simplemente de recursos suficientes para expresar un sentido fuerte de tragedia humana, sino que muy a menudo exhibe una impaciencia o rechazo hacia aquellos que insisten en demorarse con lo negativo, con aquello que destroza individuos [*selves*] y sus mundos. En este sentido, el pragmatismo se ha probado a sí mismo poco atento a los fenómenos mismos de la tragedia. Como movimiento histórico, sin embargo, el pragmatismo norteamericano está (como Louis Menand [2002] ha mostrado admirablemente) enraizado en la Guerra Civil Estadounidense no menos que en la revolución darwiniana. Aunque no posee los medios adecuados para expresar el proceso transformativo de superar la pérdida irrevocable, el movimiento mismo *es*, en una medida no desdeñable, justamente dicho proceso. Inconscientemente o no, el pragmatismo

38 “La experiencia necesita ser rescatada no solo del cargo de subjetividad, sino también de la fuerza restrictiva de abordarla solo a través de la expresión, esto es, solo a través del lenguaje. En lugar de tratar de encajar toda experiencia en un lenguaje preexistente, debemos atender a la tarea más difícil de encontrar el lenguaje apropiado en el cual expresar todo lo que experimentamos. La experiencia conduce a la expresión, razón por la cual el hallazgo de un lenguaje adecuado es una tarea genuinamente creativa; pero no hay un camino correspondiente en la dirección opuesta. Cuando nuestro lenguaje resulta inadecuado, volvemos a la experiencia, pero lo hacemos para criticar nuestro lenguaje y mejorarlo, no para forzar nuestra experiencia en conformidad con un lenguaje preestablecido” (Smith, 1995: 13). Ver también Colapietro, 2004b.

fue un movimiento que dio testimonio de la pérdida de nada menos que un mundo en el que las especies eran inmutables, la Providencia no solo completamente bienhechora, sino también intrincadamente inscrita en la estructura del cosmos, y la esclavitud humana una parte aceptada de un orden divinamente decretado; pero también un mundo en el que la posibilidad de (digamos) descubrir la verdad o de instituir justicia estaban divinamente garantizadas. Más allá de esto, el pragmatismo fue parte del proceso mismo de *superar la pérdida*, diciéndole adiós al mismo tiempo a mucho del mundo perdido pero tratando de reconstruir, entre las ruinas, un hábitat más adecuado para la lucha humana.

Las raíces del pragmatismo son, por consiguiente, varias y enmarañadas. Además, si el énfasis recae, en última instancia, en los frutos más que en las raíces, en resultados más que en orígenes, lo hace de un modo tal de no hacer del suelo en el que crece el pragmatismo, o de las múltiples y entrelazadas raíces que conducen siempre más profundo dentro de este suelo, un terreno completamente irrelevante para interpretar la importancia experiencial del movimiento filosófico mismo. Estas raíces y este suelo son relevantes, pragmáticamente prominentes.

Pero, por favor, permítanme dejar de hablar sobre el pragmatismo norteamericano en general y volver a considerar el pragmatismo jamesiano en particular. Las raíces jamesianas del pragmatismo norteamericano conducen profundamente al interior de la condición humana asociada, por él, con el problema existencial del alma dividida³⁹. En la conclusión de *Pragmatism*, en efecto, nos invita a retornar a *The Varieties of Religious Experience*, en particular a los capítulos sobre el yo [*self*] dividido y aquellos sobre santidad⁴⁰. En *Varieties*, Ja-

39 Para comprensiones invaluable de estos capítulos centrales, ver la Introducción de John E. Smith's a *Varieties* (1985, xi-11, especialmente xxix-xlii).

40 En el capítulo final de *Pragmatism* ("*Pragmatism and Religion*"), James invoca una de las distinciones centrales formuladas en sus *Varieties* cuando insiste: "Debería haber un 'no' en nuestras relaciones con lo posible. Deberíamos confesar una última desilusión: no podemos mantenernos *mentalmente sanos y mentalmente enfermos*

mes confiesa “para mentes de tinte sombrío, que naturalmente sienten la vida como un misterio trágico, dicho optimismo es un truco frívolo o una evasión miserable. Acepta, en lugar de una liberación real, lo que es meramente un accidente personal fortuito”. La liberación real demanda una confrontación imperturbable con las condiciones reales de la existencia humana: “[l]a pena y lo incorrecto y la muerte deben ser justamente recibidas y superadas en el más alto entusiasmo o, de lo contrario, sus punzadas permanecen esencialmente intactas” (1985: 269). Sin embargo, James no se detiene aquí; continúa para afirmar: “[s]i uno alguna vez ha tenido en justa consideración el hecho del predominio de la muerte trágica en la historia de este mundo —congelamiento, ahogo, entierro en vida, bestias salvajes, hombres peores, y enfermedades espantosas— puede [solo] con dificultad... continuar su propia carrera de prosperidad mundana sin sospechar que todo ese tiempo puede no estar realmente dentro del juego, que le puede faltar la *gran iniciación*” (1985: 269-70; énfasis añadido). El tipo de religión por la que James aboga en la conclusión de sus conferencias sobre *Pragmatism* (la forma pluralista, meliorista, moralista y humanista) es superior a su principal rival (la forma ab-

en un acto indivisible” (1978: 141; énfasis añadido). Esto es, debemos elegir entre una religión mentalmente sana o enferma; y la elección propia de James es clara —la perspectiva trágica del yo dividido (o “alma enferma”) hace la menor violencia a sus reacciones instintivas a las pérdidas aparentemente no redimidas y a los hechos terroríficos tejidos en la trama de la historia y las vidas humanas (cf. James, 1979)—. Asimismo, en este capítulo de *Pragmatism*, reconoce: “No puedo emprender una teología completa al final de esta última conferencia; pero cuando les digo que he escrito un libro sobre la experiencia religiosa de los hombres, que en su conjunto ha sido considerado como un camino a la realidad de Dios, pueden quizás eximir mi propio pragmatismo del cargo de ser un sistema ateo. Descreo firmemente, yo mismo, que nuestra experiencia humana es la forma más alta de experiencia existente en el universo” (James, 1978: 143). Aún así confiesa, en respuesta a una serie de preguntas, que nunca experimentó la presencia de Dios, más aún, que se sentiría “ridículo y artificial si rezara”. En los *Principles* (1981), sin embargo, sugiere “no podemos evitar rezar”. “El impulso de rezar es —profundiza— una consecuencia necesaria del hecho de que, aunque lo más íntimo de las identidades [*selves*] empíricas de un hombre es una Identidad [*Self*] del tipo *social*, puede no obstante encontrar su único *Socius* adecuado en un mundo ideal” (1981: 301). Una tensión irresuelta en el corazón de la filosofía de James es la razón por la que el mundo ideal debe ser uno que contenga ideales eternos.

solutista, monista, quietista y trascendental) *precisamente porque* esta forma no solo permite la posibilidad de la tragedia, sino que también se toma tímidamente a sí misma como la única respuesta honesta a nuestra condición trágica. La defensa pragmática de la religión de James incluye, en su centro, un reconocimiento distintivamente religioso de la tragedia:

Me encuentro dispuesto a considerar al universo realmente peligroso y osado, consecuentemente sin echarme atrás o gritar “nada de diversión”... Estoy dispuesto a pensar que la actitud de hijo pródigo... no es la actitud correcta y final hacia la vida en su totalidad. Estoy dispuesto a que haya pérdidas reales y perdedores reales, y ninguna preservación total de todo esto... Cuando la copa es vaciada, los sedimentos son dejados atrás para siempre, pero la posibilidad de lo que es vaciado es lo suficientemente dulce de aceptar⁴¹. (James, 1978: 142)

Es lo suficientemente dulce de aceptar, no amargamente o de mala gana. Lo que está implícito en el consejo de James es que, a pesar de las pérdidas inevitables y de la muerte ineludible, la posibilidad vibrante de una vida significativa debe ser aceptada en un espíritu al

41 “Hay momentos de desaliento en todos nosotros, cuando estamos hartos del yo y cansados de esforzarnos vanamente. Nuestra propia vida se viene abajo, y caemos en la actitud del hijo pródigo. Desconfiamos de las oportunidades de las cosas. Queremos un universo donde podamos simplemente rendirnos, encontrar un hombro en que apoyarnos, y ser asimilados por la vida absoluta como una gota de agua se diluye en el río o el mar” (1978: 140). El pragmatista genuino, sin embargo, es uno que de buen grado y sinceramente acepta “un tipo drástico de universo del cual el elemento de ‘seriedad’ no es expulsado... Está dispuesto a vivir en un esquema de posibilidades no garantizadas, en las que confía; dispuesto a pagar con su propia persona, si es necesario, para la realización de los ideales que plantea” (James 1978: 142-143). Dicho pragmatista está (en otras palabras) dispuesto a reconocer: “nada fuera del flujo asegura la cuestión. Puede esperar salvación solo de sus propias promesas y potencias intrínsecas” (James, 1978: 125).

mismo tiempo trágicamente templado y, sin embargo, genuinamente alegre.

El texto recién citado de *Pragmatism* requiere ser leído junto a unos de *Varieties*. James asocia el trabajo de aceptar el mundo con tal espíritu, al ascetismo (el último de los frutos de la santidad que él considera⁴²). El ascetismo en el sentido propuesto voluntariamente emprende una iniciación a la vida: se pone para sí mismo la tarea de armonizarnos con las condiciones de nuestra existencia. Desde la perspectiva de aquellos que se han armonizado a sí mismos con estas condiciones,

La vida no es ni falsa ni elegante comedia... sino algo a lo que debemos presentarnos vestidos de luto, esperando que su gusto más amargo nos purgue de nuestra estupidez. Lo salvaje y lo heroico son de hecho partes tan [profundamente] enraizadas de ella, que la salud mental pura y simple, con su optimismo sentimental, difícilmente puede ser considerada como una solución seria por cualquier hombre pensante. Frases de pulcritud, comodidad y confort no pueden nunca ser una respuesta al enigma de la esfinge. (James, 1985: 290)

Al presentar el argumento de esta manera, James se considera a sí mismo como “inclinándose solo hacia el instinto humano común de realidad que, de hecho, ha sostenido siempre que el mundo es esencialmente un teatro para el heroísmo. En el heroísmo [en la disposición a sacrificar el yo], sentimos, está escondido el misterio supremo de la vida” (1985: 290)⁴³. Así, en James el coraje de creer resulta estar

42 Él resume estos frutos cerca del final del capítulo sobre “The Value of Saintliness” al señalar: “La felicidad, pureza, claridad, paciencia, auto-severidad [o ascetismo] —estas son excelencias espléndidas, y el santo de todos los hombres [y mujeres] las muestra en la medida más completa posible—” (1985: 294).

43 “No toleramos a nadie que no tenga capacidad alguna para él [heroísmo] en alguna dirección. Por otro lado, no importa lo que de otra manera serían las

atado a una creencia en el coraje, cuyo símbolo está en el centro de una tradición con la cual él, en la última década de su vida, parece haber tenido los lazos más endeblés:

El misterio metafísico, así reconocido por el sentido común, de que aquel que se alimenta de la muerte que [a su vez] se alimenta de los hombres, posee la vida supereminente y excelentemente y satisface mejor las demandas secretas del universo, es la verdad de la cual el ascetismo ha sido el campeón seguro. La estupidez de la cruz, tan inexplicable para el intelecto, tiene todavía su sentido vital indestructible. (James, 1985: 290; cf. Strout, 2005)

Cualquiera sea la forma particular que tome la iniciación a este misterio trágico, es funcionalmente (o prácticamente) un ritual de reconocimiento. Dicho ritual es también uno de iniciación; es integral al proceso de trabajar en función de una aceptación del universo como un lugar favorable para nuestros poderes más profundos (ver, por ejemplo: “*The Sentiment of Rationality*”).

Tal perspectiva se sostiene en marcado contraste con una tensión dominante en el pragmatismo deweyano⁴⁴. Si uno recurre al capítulo inicial de *The Quest for Certainty* de Dewey (1984), uno encuentra allí una distinción odiosa entre las artes de propiciar los poderes invi-

debilidades de un hombre, si él está dispuesto a arriesgar la muerte, y más aún si la sufriera heroicamente, en el servicio que ha elegido, el hecho lo consagra por siempre. Inferior a nosotros mismos de un modo u otro, si aún así nos aferramos a la vida, y él es capaz de ‘arrojarla como a una flor’ como si no le importara nada, lo consideramos de la manera más profunda nuestro superior nato. Cada uno de nosotros en su propia persona siente que una indiferencia de gran corazón a la vida expiaría todos sus defectos (James 1985: 290).

44 Hay, ciertamente, otras posiciones en Dewey. En general, uno puede a menudo leer a Dewey contra él mismo. Iría tan lejos como para argumentar que solo al hacerlo obtenemos la fuerza completa y la intrincada complejidad de su postura filosófica. Pero demasiado frecuentemente las lecturas de Dewey tienden a ser reductivas: lo reducen a uno u otro de sus énfasis dominantes.

sibles y aquellas de controlar los procesos naturales⁴⁵. Esta distinción es odiosa porque al caracterizar los rituales tradicionales en términos tan estrechos, efectivamente los desacredita. El desarrollo de las artes del control implica consecuentemente la muerte de aquellas de propiciación. Peor aún, los rituales de la humanidad están reducidos a artes de sumisión, más que de inclusión de prácticas de auto-disciplina y auto-transformación⁴⁶. Acá hay, sin embargo, otro lugar en el que el pragmatismo es antropológicamente deficiente. Lo que estamos en riesgo de omitir son varios *rituales* de importancia imperecedera, de la exigencia experiencial más apremiante, por no decir de todos los rituales por los cuales somos *iniciados* en el mundo de nuestra experiencia, el mundo real tal como se revela a sí mismo para el “faliblista contrito” (para usar la expresión significativa de Peirce)⁴⁷. En las *Varieties*, James recuerda la tendencia de Margaret Fuller a exclamar “¡Yo acepto el universo!” y la irritación de Thomas Carlyle al enterarse de esto “¡Rayos! ¡Más le valdría!” (1985: 41). Es irónico que, desde la perspectiva de James, Fuller y Carlyle aprueban el universo muy fácilmente; tampoco da sentido alguno de, precisamente, cuán difícil tarea es aceptar, en un modo honesto pero vital, el escenario en el cual

45 “El hombre que vive en un mundo de riesgo está forzado a buscar seguridad. Él ha procurado conseguirla de dos modos. Uno de ellos comenzó con un intento de sosegar los poderes que lo rodean y determinan su destino. Se expresa a sí mismo en el ruego, sacrificio, rito ceremonial y culto mágico. Con el tiempo estos crudos métodos fueron en gran parte desplazados. El sacrificio de un corazón contrito fue estimado más gratificante que aquel de toros o bueyes; la actitud interior de reverencia y devoción más deseable que las ceremonias externas. Si el hombre no pudo conquistar el destino pudo por propia voluntad aliarse con él...” “El otro rumbo es inventar artes y por medio de ellas sacar provecho de los poderes de la naturaleza; el hombre construye una fortaleza de las mismas condiciones y fuerzas que lo amenazan. Construye refugios, teje ropas, hace a la llama su amiga en vez de su enemiga, y se adapta a las complicadas artes de la vida en compañía. Este es el método de transformar el mundo a través de la acción, mientras que el otro es el método de transformar el yo en emoción e idea” (Dewey, 1984: 3).

46 Cavell propone, “el sujeto humano debe primero ser descubierto como algo extraño a sí mismo” (1998: 74; cf. Julia Kristeva, 1991).

47 George Santayana comprendió esto mejor que cualquiera de los pragmatistas. Ciertamente, está, en parte, en la base de sus dudas acerca de la idoneidad de su consejo (cf. Hook, 1974: 7-8).

hemos sido metidos para improvisar nuestras líneas —ciertamente, nuestras vidas— lo mejor que podamos. James afirma: “Al final, toda la preocupación tanto de la moralidad como de la religión es con *el modo de nuestra aceptación* del universo. ¿Lo aceptamos solo en parte y a regañadientes, o con entusiasmo y completamente?” (1985: 41; énfasis añadido). En cierta medida deja inmensurable este punto, dicha aceptación resulta ser (como ya hemos visto) el resultado de un proceso de iniciación a lo que James explícitamente identifica, más tarde en sus escritos, como “un misterio trágico”.

Conclusión

Ninguna tradición filosófica es, como ya he señalado, suficiente para sí misma. El pragmatismo norteamericano no es, ciertamente, una excepción, especialmente en referencia a lo que puede decirse que es su preocupación característica —dar una explicación experiencialmente convincente y humanamente animada del espectro completo de prácticas humanas—. La vida humana es, demasiado a menudo, un asunto desalentador, tan así que la cuestión de la vida después de la muerte es secundaria a la de la vida después del nacimiento⁴⁸.

48 “La diferencia en ‘hecho’ natural que la mayoría de nosotros asignaría como la primera diferencia que la existencia de Dios debería hacer sería, imagino, la inmortalidad personal. La religión, de hecho, para la gran mayoría de nuestra propia raza, significa inmortalidad y nada más. Dios es el productor de la inmortalidad; y quien tenga dudas de la inmortalidad es considerado como un ateaista sin mayor juicio”. Luego James agrega inmediatamente: “No he dicho nada en mis conferencias acerca de la inmortalidad o de la creencia en ella, porque me parece un punto secundario. Si solo nuestros ideales son tenidos en cuenta en la ‘eternidad’, no veo por qué no estaríamos dispuestos a resignar su cuidado en otras manos que no sean las nuestras” (James, 1985: 412). En los *Principles*, sostiene, incluso más intencionadamente: “mucho de lo que comúnmente pasa por egoísmo en este sentido estrecho [“cada impulso hacia el progreso psíquico, ya sea intelectual, moral o espiritual, en el sentido acotado del término”] es solo egoísmo material y social más allá de la tumba. En el deseo mahometano del paraíso y en la aspiración cristiana de no ser condenado al infierno, la materialidad de los bienes buscados es evidente. En la visión más positiva y refinada del cielo, muchos de sus bienes, la hermandad de los santos y de nuestros muertos y la presencia de Dios, no son sino bienes sociales de la clase más exaltada. Es solo la búsqueda de la naturaleza interior redimida, de la perfecta limpieza del pecado, ya sea aquí o en el más allá, lo que puede contar como egoísmo espiritual

Como el psicoanálisis, el pragmatismo de James toma con la máxima seriedad el difícil trabajo existencial de recuperar nuestras vidas, de recobrar nuestra vitalidad. Mientras Freud se focaliza en el efecto debilitante (por lo tanto, desvitalizante) de ideales internalizados (ideales que funcionan como instrumentos de castigo autodegradante más que como fuentes de compromiso autotranscendente), James se focaliza en la desacreditación de los impulsos más salvajes y los ideales más altos, tan comunes en culturas intelectuales en las cuales las personas sofisticadas asumen la posición de cínicos. Tanto Freud como James están interesados en la tragedia humana, demasiado humana, de la vida no vivida⁴⁹. La tragedia de la vida no vivida es frecuentemente el resultado de la pérdida no llorada, la devastación no reconocida. Para una explicación tal son necesarios los recursos de otras tradiciones, en particular, aquellos relativos al luto, al ritual, a la narrativa, las formas más inextricables de conflictos psíquicos y las variedades más sutiles de estupidez humana. Un número de pragmatistas contemporáneos están haciendo nada menos que apropiarse y adaptar, sin abandonar en lo absoluto su orientación pragmatista, los recursos del existencialismo, la fenomenología, la hermenéutica, el psicoanálisis, la teoría crítica, y otros movimientos. Están haciendo esto en orden a continuar el trabajo del pragmatismo mismo. Esto significa, entre otras cosas, ayudar a los individuos a discernir las posibilidades para vivir vidas vibrantes, expansivas, comprometidas, para conectar en modos revitalizantes, profundos y variados, con los otros. Un mundo tan impregnado con la posibilidad, la contingencia y el cambio no

puro e inmaculado” (1981: 295). No es impertinente recordar aquí otro pasaje de los *Principles*: “El infierno a ser padecido de aquí en adelante, del que habla la teología, no es peor que el infierno que hacemos para nosotros mismos en este mundo al moldear nuestros caracteres habitualmente en el modo incorrecto” (1981: 130).

49 En *Walden*, H. D. Thoreau reveló: “Fui al bosque porque quería vivir deliberadamente, quería succinar toda la esencia de la vida, hacer correr todo lo que no era parte de la vida y no descubrir al momento de mi muerte que no había vivido” (1971: 90). Los pragmatistas, no menos que Emerson y Thoreau —pero especialmente el pragmatista James—, se inclinaron por evitar esta posibilidad trágica de la vida no vivida.

puede sino ser un mundo de riesgo, fracaso y, ciertamente, tragedia. La conciencia humana como tal no es una entidad en sí misma, sino el talento distintivo de un actor falible, finito, precariamente situado e irreprimiblemente innovador. Eso, al menos, es (en su boceto más simple) la descripción pragmatista de los agentes humanos.

Para James, la conciencia de dichos actores es, primero y principal, una luchadora por fines⁵⁰; el mundo, para estos agentes, un teatro para el heroísmo. El mundo en tanto el escenario de nuestros esfuerzos y luchas, impregnado de contingencia, riesgo y drama, pero también frustración, fracaso y pérdida, así como también realización, alegría y recuperación. El coraje poco común de la vida cotidiana (algo para lo cual James era en cierta medida lamentablemente ciego)⁵¹ es en ninguna parte más evidente que en los sacrificios no compensados de los seres humanos quienes, fuera de lealtades feroces y amor incalculado a los otros, también a los mundos históricos y naturales en los que viven y se mueven, aman y están de luto, se rinden (con suficiente frecuencia) y luego encuentran un modo de seguir adelante (la mayoría de las veces).

50 “Pero en el momento en que traes una conciencia al medio [de cualquier situación], la supervivencia deja de ser una mera hipótesis [...]. Ahora se ha convertido en un decreto imperativo”. “La supervivencia *ocurrirá*, ¡y por lo tanto los órganos *deben* entonces funcionar!” Los fines *reales* aparecen por primera vez sobre el escenario del mundo. La concepción de la conciencia como una forma puramente cognitiva de ser... es completamente anti-psicológica... Cada conciencia realmente existente se cree a sí misma en todo caso una *luchadora por fines*, de los cuales muchos, excepto por su presencia, no serían fines en absoluto. Sus poderes de cognición están principalmente subordinados a estos fines, distinguiendo qué hechos los promueven y cuáles no” (James, 1981: 144).

51 Lo que tengo en mente es, en particular, sus declaraciones acerca de los trabajadores que (por ejemplo) construyeron los subterráneos en Nueva York. En “What Makes a Life Significant”, James sostiene: “La aridez e innobleza de la vida del trabajador más corriente consiste en el hecho de que no está movida por ningún resorte interno ideal. El dolor de espaldas, las largas horas, el peligro, son pacientemente padecidos —¿para qué?—Para ganar una libra de tabaco, un vaso de cerveza, una taza de café, una comida y una cama, y para comenzar de nuevo el día siguiente y holgazanear tanto como uno pueda. Esto es realmente por lo cual no erigimos monumentos a los trabajadores del subterráneo, a pesar de que ellos sean nuestros concriptos, y a pesar de que en cierto modo nuestra ciudad está ciertamente basada sobre sus pacientes corazones y sus tolerantes espaldas y hombros” (McDermott [ed.], 1967: 656).

Mucho, puede decirse todo, sin embargo, depende de la manera en que los sacrificios son hechos, las pérdidas superadas, el amor expresado y un sinnúmero de otras formas de compromiso llevadas adelante. Por consiguiente, inflexiones y entonaciones, voces sutiles y alaridos descontrolados, están lejos de ser insignificantes en la medida en que nos ayudan a discernir precisamente esta manera.

Stanley Cavell llega incluso a sugerir, “en filosofía es el tono lo que hace toda la diferencia” (1998: 73). Esto resulta ser (aunque inintencionadamente) un parafraseo de una sugerencia propuesta por James mismo: “[p]or su tono todos los seres humanos están perdidos o salvados” (1987: 111)⁵². Lo que muchos lectores pasan por alto en los escritos de los pragmatistas, incluyendo los textos de James, es un sentido humanamente conjugado, retóricamente fiel de lo trágico. Sea o no que las presuposiciones reales del pragmatismo norteamericano verdaderamente impliquen —incluso sea o no que algunos de los problemas centrales de los pragmatistas representativos explícitamente expresen— un sentido de lo trágico (abstractamente definido), es de mucha menos importancia que sea o no que las sutiles, aunque inequívocas, *entonaciones* de un sentido humano de pérdida irrevocable sean audibles en estos escritos. Es imposible, para mí al menos, leer *Pragmatism* de James, especialmente con las rotundas declaraciones de sus *Varieties* sobre el “misterio trágico” de la existencia humana avisándome de las profundas resonancias de sus afirmaciones culminantes en la conferencia final de *Pragmatism*, sin *escuchar* su sentido de lo trágico.

En conexión con su afirmación acerca de la importancia del tono, James aconsejaba: “Si la democracia va a ser salvada debe alcanzar el tono más alto, más sano” (1987: 111). Si el pragmatismo va a ser salvado, tanto de sus defensores como de cualquier otro, sin embargo,

52 “‘Tono’, ciertamente, es una palabra terriblemente vaga para ser usada, pero no hay otra, y toda esta meditación [sobre conocer una buena persona cuando encuentras una] es sobre cuestiones de tono. Por su tono son todas las cosas humanas ya sean perdidas o salvadas. Si la democracia ha de ser salvada, debe capturar el tono más alto, más saludable” (James, 1987: 11).

debe alcanzar los más profundos, oscuros tonos de expresión humana. El sonido y tono de la voz humana, especialmente en sus anhelos más salvajes y lamentos inconsolables, hacen ciertamente toda la diferencia. Amar humanamente es estar destinado a hacer luto inconsolablemente. Esto no significa que los términos de la existencia deben ser aceptados con lamento (cf. Hook, 1974: 22); pero podría —yo argumentaría que *debe*— significar que el lamento inconsolable es, en ciertas circunstancias, el destino del amor incalculable. Consecuentemente, la *experiencia* de ciertas pérdidas nos demanda contención y paciencia, coraje y humildad, mucho más que inteligencia (cf. Cavell, 1998). Los rituales que nos permiten *superar* dichas pérdidas son ocasionalmente primarios, la inteligencia, en esas circunstancias, (como mucho) secundaria. Lo que sea que nos facilite llegar a términos más honestos con las condiciones reales de la existencia humana, *en tanto que misterio trágico*, define el horizonte dentro del cual nuestra inteligencia, de esta manera templada y tutelada por un sentido de lo trágico, opera apropiadamente⁵³. James entendió esto, más profunda y elocuentemente que cualquiera de los otros pragmatistas clásicos. Podemos ser fieles a esta tradición solo respondiendo a estas inflexiones sutiles y a estos tonos frecuentemente oscuros. Prácticamente, esto significa responder imaginativamente y, por lo tanto, creativamente (tanto como cualquier otra cosa) al pragmatismo jamesiano en su rebotante vitalidad, pero también en su reconocimiento impertertable de las dimensiones trágicas de la existencia humana.

Ser una parte integral de una tradición en curso es, incuestionablemente, haber adquirido una voz propia, una con la cual uno puede

53 Si la única herramienta que uno posee es un martillo, entonces todo parece un clavo. Si la forma última de la excelencia humana es la inteligencia experimental, entonces todo luce como un problema. Algunas situaciones son, sin embargo, no tanto problemáticas como catastróficas: estamos cara a cara no con problemas circunscriptibles a ser resueltos, sino con eventos catastróficos a ser confrontados. En tales circunstancias la inteligencia es difícilmente irrelevante; el horizonte en el cual opera apropiadamente no está, sin embargo, definido por lo problemático en el sentido estrictamente deweyano (Ver Gavin, 2010).

y a menudo debe responderle a los más viejos⁵⁴. Al hacerlo, sin embargo, es inevitable el hecho de que nuestras declaraciones acarrearán ecos de otros; nuestros mismos intentos de hablar retrospectivamente perpetuarán, por bien y por mal, patrones de nuestra herencia. Esto es en ninguna parte más manifiesto que en el esfuerzo de los pragmatistas contemporáneos por desafiar a los principales representantes de la fase inaugural del pragmatismo norteamericano con respecto a un sentido de lo trágico.

Referencias bibliográficas

- Boisvert, R. D. (1999). "The Nemesis of Necessity: Tragedy's Challenge to Deweyan Pragmatism". En Haskins, C. y Seiple, D. I. (Eds.). *Dewey Reconfigured*. Albany, NY: SUNY Press. Pp. 151-168.
- Cavell, S. (1998). "What's the Use in Calling Emerson a Pragmatism?" En Morris, D. (eds.). *The Revival of Pragmatism*. Durham, NC: Duke. Pp. 72-80
- Colapietro, V. (2003). "In the Wake of Darwin". En Gavin, W. J. (Ed.). *Dewey's Wake*. Albany, NY: SUNY Press. Pp. 213-241.
- Colapietro, V. (2004a). "The Question of Voice and the Limits of Pragmatism: Emerson, Dewey, and Cavell". *Metaphilosophy*, 35, 1/2, 178-201.
- Colapietro, V. (2004b). "Striving to Speak in a Human Voice". *The Review of Metaphysics*, LVIII, 2, 367-98.
- Dewey, J. (1984). *The Quest for Certainty* [1929]. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 4. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Gavin, W. J. (2010). "Pragmatism and Death: Method vs. Metaphor, Tragedy vs. the Will to Believe". En Stuhr (Ed.) *100 Years of Pragmatism* (pp. 81-95). Bloomington: Indiana University Press.

54 La metáfora implícita aquí es la improvisación en jazz. El título del CD del saxofonista de jazz James Carter —*Speakin' to the Elders*— es parte de lo que tengo en mente: hablarles a los mayores es inevitablemente, hasta cierto punto, una instancia de respuesta, mientras que francamente responderles es ineludiblemente (hasta cierto punto) una prolongación de sus propios enunciados (Ver Glaude, 2007; y Magee, 2004).

- Glaude, Jr. E. (2007). *In a Shade of Blue: Pragmatism and the Politics of Black America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hook, S. (1974). *Pragmatism & the Tragic Sense of Life*. NY: Basic Books.
- James, W. (1979). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* [1897]. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- James, W. (1981). *Principles of Psychology* [1890]. Cambridge: Harvard University Press.
- James, W. (1985). *The Varieties of Religious Experience* [1902]. Cambridge: Harvard University Press.
- James, W. (1975). *Pragmatism* [1907]. Cambridge: Harvard University Press.
- James, W. (1987). "The Social Value of the College Bred" [1907]. En James. W. *Essays, Comments, & Reviews* (pp. 106-112). Cambridge: Harvard University Press).
- James, W. (1967). "What Makes a Life Significant" [1900]. En McDermott, J- J. (ed.). *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Magee, M. (2004). *Emancipating Pragmatism: Emerson, Jazz, and Experimental Writings*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Menand, L. (2002). *The Metaphysical Club*. NY: Farrar Straus & Giroux.
- McDermott, J J. (2007). *The Drama of Possibility*. NY: Fordham University Press.
- Putnam, H. (1995). *Pragmatism: An Open Question*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Saito, N. (2005.). *The Gleam of Light*. NY: Fordham University Press.
- Seigfried, C. H. (1996). *Pragmatism and feminism: Reweaving the social fabric*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, J. E. (1985). "Introduction". En James, W. *The Varieties of Religious Experience* (pp. xi-li). Cambridge: Harvard University Press.

- Smith, J. E. (1995). *Experience & God*. NY: Fordham University Press.
- Strout, C. (2005). "William James, 'Pessimism of the Intellect, Optimism of the Will'". *Modern Intellectual History* 2(2), 277-87.
- Stuhr, J. J. (2010). "Looking Toward Last Things: James's Pragmatism beyond Its First Century". En Stuhr (ed.). *100 Years of Pragmatism* (pp.194-207). Bloomington: Indiana University Press.
- Thoreau, H. D. (1971). *Walden* [1854]. Princeton: Princeton University Press.
- West, C. (1989). *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- West, C. (1993). *Prophetic Thought in Postmodern Times*. Monroe, Maine: Common Courage Press.
- Willett, C. (2010). "Response to Bill Martin and Andrew Cutrofello on Irony in the Age of Empire". *Journal of Speculative Philosophy* (24)1, 96-99.

NUEVOS BROTES EN LA TRADICIÓN PRAGMATISTA

Por Victoria Paz Sánchez García y Leopoldo Rueda

En “Las raíces trágicas del pragmatismo jamesiano”, Vincent Colapietro nos pone frente a uno de los aspectos más relevantes de nuestra existencia que, sin lugar a dudas, resulta urgente volver a tematizar hoy en día: la dimensión trágica de la vida. Siguiendo a Hook, Colapietro presenta el sentido de lo trágico como un fenómeno moral, vinculado a un sentimiento de pérdida significativa e irrevocable y, por lo tanto, triste e irremediable. De este modo, la tragedia está unida a la experiencia de la muerte de ciertas posibilidades que impactan en la conformación del yo.

La intención de Colapietro es subrayar la necesidad de recuperar este tema para la reflexión filosófica actual, puntualmente desde una corriente de pensamiento todavía viva y en desarrollo que se ha caracterizado por centrar su foco de análisis en la experiencia humana: el pragmatismo clásico norteamericano. Un movimiento que, en su propia historia, representa el proceso mismo de superación de la pérdida pero que, no obstante, ha recibido reiteradamente la crítica de no asumir adecuadamente las dimensiones trágicas de la existencia humana.

La pregunta que organiza el texto es si, efectivamente, el pragmatismo en general y el pragmatismo jamesiano en particular, son compatibles con un sentido de lo trágico. La respuesta de Colapietro es, por momentos, contundente: el pragmatismo no solo exhibe una cierta impaciencia, rechazo o indiferencia frente al tema, sino que, en general, carece de los medios adecuados para expresar el proceso transformativo de superación de la pérdida irrevocable. El autor argumenta que, no obstante, el pragmatismo jamesiano sí presenta una cierta sintonía con un sentido de lo trágico cuyas raíces conducen al interior profundo de la condición humana, asociada al problema existencial de lo que James denomina “el alma enferma”, la situación agonizante del yo dividido. En este sentido, aunque no llega a afirmar que posea por completo los recursos para dar voz a esta sensibilidad, Colapietro muestra que fue William James quien entendió mejor que el resto de los pragmatistas que somos sujetos autoescindidos y que hay experiencias trágicas que demandan rituales, más que inteligencia; y pone de relieve que la defensa jamesiana de la religión incluye, en su centro, un reconocimiento distintivamente religioso de la tragedia.

Lejos de considerar a esto como un fracaso singular, Colapietro entiende que ninguna corriente de pensamiento viva y en continua revisión y desarrollo puede responder de manera completa a sus problemas centrales. De hecho, considera que es la tarea propia de la filosofía expresar creativamente, y con voz propia, la experiencia humana en todas sus dimensiones y variedades, procurando los recursos necesarios para ofrecer una mejor respuesta a los desafíos pendientes de las tradiciones vivas de pensamiento. Para el caso del pragmatismo, estos desafíos aún vigentes giran en torno a la necesidad de elaborar una explicación más completa de la experiencia, que pueda dar cuenta adecuadamente de las dimensiones trágicas de la existencia humana, del trabajo de duelo, de la cuestión de la narración y del problema de la estupidez o del fracaso humano. La vitalidad y relevancia del pragmatismo depende de su capacidad para abordar tales desafíos, más específicamente, “para proveer una aproximación incluso

más profundamente pragmatista... de la irreductible variedad de las experiencias humanas” (p. 127).

Ahora bien, ¿por qué una cabal comprensión de lo trágico constituye una problemática vigente y de relevancia? Colapietro cita a Cornel West para señalar que, en un momento de derrota, desilusión y desazón como el nuestro, tener un sentido profundo de lo trágico y del mal resulta vital en la medida en que promueve una lucha por la justicia, por mantener vivo algún sentido de posibilidad, de esperanza, de agencia y de resistencia. Resulta necesario, entonces, que el pragmatismo contemporáneo responda creativamente a estas exigencias actuales y asuma “el desafío de cumplir la promesa del pragmatismo, incluso más dramáticamente de lo que se ha hecho hasta ahora” (p. 126).

A nuestro modo de ver, el propio capítulo de Colapietro representa nada más y nada menos que el compromiso filosófico de recoger parte de estos desafíos desde y para el pragmatismo contemporáneo, de ponerlos en agenda a partir de un análisis crítico constructivo y de plantear líneas de continuidad para el desarrollo de una filosofía actual más completa. En este sentido, su colaboración constituye un aporte sustancial y una valiosa guía para orientar las investigaciones de quienes continuamos trabajando en la filosofía desde una perspectiva pragmatista. Por ello, porque entendemos que Colapietro está efectivamente asumiendo esta tarea, es que nos interesa dejar planteado un breve comentario que persigue el propósito de profundizar en algunos puntos significativos de su posición.

En primer lugar, resulta acertada e incisiva la afirmación del filósofo de que “[u]na explicación convincente de la inteligencia debe incluir un diagnóstico imperturbable de la estupidez” (p. 130); y coincidimos con Colapietro en que el pragmatismo, si bien no carece completamente de los elementos teóricos para reconstruir una respuesta a esta cuestión, no ha desarrollado puntualmente los recursos que permitan elaborar un diagnóstico social y político adecuado de lo que, sin dudas, es la contracara real, concreta y actual de la inteli-

gencia humana: la estupidez que muchas veces promueve y acaba en la muerte de las posibilidades, en la tragedia.

En este capítulo, el autor afirma que el énfasis y el compromiso que el pragmatismo manifiesta con respecto a la inteligencia y a la experiencia no le han permitido ofrecer una explicación más profunda de lo que él registra como un fracaso humano generalizado. Si, tal como ha sostenido Peirce, la inteligencia es la capacidad del ser humano de aprender de la experiencia, no se entiende entonces lo que, según Colapietro, es un hecho sobresaliente e innegable de la especie humana: su incapacidad, rechazo o falta de disposición para aprender de sus transacciones con el mundo y su cotidiano bloqueo del camino de la investigación y de la experiencia. Somos, según el filósofo norteamericano, sujetos que se autoboicotean, que fracasan y perpetúan sus propios conflictos no solo porque existen condiciones externas desfavorables, sino también, y principalmente, por cuestiones internas no resueltas. La estructura de la experiencia es fundamentalmente dramática y lo que prevalece no es tanto la inteligencia experimental como la estupidez. En palabras de Colapietro: “Lo que aprendemos de la experiencia... es que una y otra vez no logramos aprender de ella. Esta incapacidad requiere una explicación más matizada, penetrante e imaginativa que cualquier cosa que encontremos en la tradición del pragmatismo” (pp. 129-130).

En este marco, nos resulta importante esclarecer dos puntos fundamentales: en primer lugar, ¿qué interpretación subyace respecto de la idea de estupidez humana y de fracaso generalizado? ¿Fracaso con respecto a qué valores o fines? Y, en segundo lugar, ¿cuál es el vínculo o conexión que establece Colapietro entre la estupidez y la tragedia humana? ¿Cuáles son sus implicancias para una propuesta normativa pragmatista? Un sentido de lo trágico en el marco del pensamiento pragmatista nos debería ofrecer criterios para poder distinguir entre consecuencias desafortunadas de las acciones debidas al aspecto trágico de la vida y consecuencias desafortunadas de las acciones debi-

das a falta de inteligencia o irracionalidad deliberada. Permítasenos contextualizar mejor estas cuestiones.

Clarence Irving Lewis, según Murray Murphey (2005) “el último gran pragmata”, presenta en sus obras tardías una distinción entre *inteligencia* y *racionalidad* y afirma que, si bien constituyen dos caras de una misma moneda, es necesario e importante distinguirlas a los fines de establecer la responsabilidad que conlleva la falta de cada una de ellas. Lewis define la inteligencia como la capacidad de elaborar los mejores consejos de acción; mientras que la racionalidad, por su parte, incluye a la inteligencia, pero supone *además* una dimensión normativa insoslayable: ser racional es conocer cuál es el consejo inteligente de acción y, consecuentemente, *decidir autorregular la propia conducta en función de él* (cf. Lewis 1955, 1957, 1969). De este modo, quien conoce cuál es la mejor decisión a tomar, pero no la toma, es irracional o perverso. Así, mientras la estupidez o falta de inteligencia resulta —según Lewis— inimputable, la irracionalidad supone niveles de perversión que merecen ser distinguidos y condenados.

Desde esta perspectiva, podría pensarse que el problema del fracaso humano generalizado radica no tanto en la estupidez de sujetos que no aprenden de la experiencia, sino en la irracionalidad o perversión de sujetos que, conociendo el mejor curso de acción, deciden en función de valores o intereses arbitrarios. Entonces, no sería tanto la estupidez sino la perversión humana y sus consecuencias trágicas lo que el pragmatismo debería poder explicar adecuadamente. Las guerras y colonizaciones; la discriminación de raza, clase y género; la dominación política y económica; la manipulación mediática; la concentración de la riqueza y la extrema pobreza; el hambre y la enfermedad; la contaminación ambiental y los ecodios; y, de algún modo, todas estas miserias juntas puestas de manifiesto en la pandemia que asola al mundo a comienzos del 2020, son ejemplos de hechos actuales que, sin duda, conllevan un sentido trágico para nuestra existencia y que son el resultado directo o indirecto de una inteligencia humana puesta al servicio de agentes perversos.

En este marco, entonces, nos preguntamos si la distinción lewisiana puede enriquecer el análisis del problema de la estupidez humana al plantear la cuestión en términos de irracionalidad más que de falta de inteligencia. De este modo, el énfasis estaría puesto en el desafío de dar cuenta no solo de las formas de lidiar con lo trágico y superar nuestras pérdidas irrevocables, sino también en el desafío ético de comprometernos con evitar las tragedias —en la medida de lo posible—, a partir de una conciencia de la experiencia temperada por el sentido trágico de la vida. Parafraseando al propio Colapietro, se trataría de *templar y tutelar nuestra inteligencia con un sentido de lo trágico que nos facilite llegar a términos más honestos con las condiciones reales de la existencia humana*.

En este sentido, entendemos que el pragmatismo se ha enfocado insistentemente en la inteligencia creativa porque su preocupación central ha sido la acción humana, tratando de determinar cómo esta puede adecuarse mejor a sus propósitos. Esto se ve muy claramente en la filosofía deweyana. Sin tratar de agotar esta cuestión, podría señalarse que en Dewey el problema es, más bien, qué hacer con la tragedia o, para decirlo en palabras de Colapietro, con las condiciones reales de nuestra existencia. Esta misma cuestión es central en el capítulo primero de este libro: “de lo que se trata es de averiguar qué es lo que ha de hacerse”. En esta línea, entonces, podría afirmarse que la filosofía de Dewey se ocupa más de remediar lo trágico de modo tal que no vuelva a producirse que de dar cuenta de ello. Veamos esto un poco más en detalle.

Lo trágico parece definirse en Colapietro desde una visión retrospectiva, enlazada al pasado y lo irremediable del mismo: la pérdida que no puede salvarse. De alguna manera, la noción deweyana de experiencia y la insistencia en su recuperación como noción filosófica central, no solo tiene que ver con una descripción de lo que la experiencia ha sido, en la que la estupidez y la tragedia —como bien registra Colapietro— están presentes, sino también con un acento fuertemente ligado a lo que la experiencia *podría ser*. Así, se vuelve

central la noción de inteligencia precisamente en la consideración de que la experiencia no está trágicamente condenada a repetirse, sino que, indagando sobre ella, podemos advertir que las posibilidades (y no solo las necesidades) están allí. En este sentido, el concepto de inteligencia no puede ser desligado, por lo menos en Dewey, de la noción de creatividad. Y esto es algo que Dewey considera en términos morales estrictos: se trata del vínculo entre nuestras decisiones y el orden de consecuencias a los que se quiere y desea dar lugar. Es por ello que en *Teoría de la vida moral* (1965) presenta la idea de que la deliberación moral trata acerca de *en qué clase de sujetos habremos de convertirnos*. En otras palabras, lo irremediable de la tragedia vista en retrospectiva nos pone en la tarea de evitar que lo que ocurrió no vuelva a acontecer.

Theodor Adorno (1999), de quien nadie dudaría que hizo de la gran tragedia humana el índice de toda su filosofía, sostuvo que el campo de concentración ponía a la humanidad frente a un nuevo imperativo categórico: que Auschwitz no se repita. Porque lo que está de fondo es que Auschwitz aconteció, como otras tragedias, pero sobre todo *que puede volver a acontecer*. El acento deweyano en la inteligencia implicaría aquí una indagación en lo que hemos hecho o en lo que podríamos haber hecho para que una tragedia no acontezca. Parece haber de fondo dos sentidos de lo trágico: en el sentido que le otorga Colapietro, trágico es lo inevitable; en el sentido deweyano, trágico parece ser que repitamos lo que podríamos haber evitado. En el primero, se juega un sentido de la renuncia, mientras que, en el segundo, se jugaría un rechazo a aceptar la idea de la muerte de todas las posibilidades. Por ello, Dewey adscribe a la experiencia humana la cualificación de ser dramática (cf. 1948, 2008), es decir, la de ser un escenario en el cual las posibilidades de dar lugar a otros escenarios de vida están siempre abiertas, aun cuando su éxito no esté asegurado. Resumiendo, en Dewey la experiencia de la tragedia es la que demanda el uso de una inteligencia informada de cierta esperanza a la que no puede renunciarse; porque la experiencia no puede signi-

ficar simplemente el pasado, el dato clausurado, sino aquello que se abre hacia el futuro en una plenitud de potencialidades. La experiencia misma, inteligentemente considerada, puede proveer los recursos para abrir trincheras.

Sin embargo, y a pesar de este acento quizás demasiado esperanzador de la filosofía deweyana, el punto sobre el que se asienta Colapietro sigue siendo inexpugnable: no siempre hemos sido inteligentes, muchas veces hemos sido más bien estúpidos; pero incluso, de no haber sido así, aceptar la falibilidad humana conlleva aceptar que la tragedia no es ni puede ser siempre evitable. En eso consiste, precisamente, el sentido de lo trágico.

Es necesario asumir un sentido de la renuncia; hacerse cargo de la tragedia, expresarla y darle sentido antes que solución; permitirse con aplomo un trabajo de duelo para llegar a términos más honestos con las condiciones reales de nuestra existencia. En este momento de derrota, incertidumbre, desilusión y desazón como el que vivimos hoy, tener un sentido profundo de lo trágico y del mal resulta vital para iluminar la estupidez y la irracionalidad del ser humano. Solo así puede templarse una conciencia ética inteligente que promueva una lucha por la justicia, por mantener vivo algún sentido de posibilidad, de esperanza, de agencia y de resistencia.

Referencias bibliográficas

- Adorno, TH. W. (1999). *Dialéctica Negativa*. Traducción J. M. Ripalda. Madrid: Taurus.
- Dewey, J. (1965). *Teoría de la vida moral*. Traducción de Rafael Castillo Dibildox. México: Herrero Hermanos.
- Dewey, J. (1948). *Experiencia y naturaleza*. Prólogo y traducción de José Gaos. México: FCE.
- Dewey, J. (2008). *El arte como experiencia* (Primera edición: 1934). Prólogo y traducción de Jordi Claramonte. Barcelona: Paidós.
- Dewey, J. (1952). *La busca de la certeza*. Traducción: Eugenio Imaz. México: FCE.

- Lewis, C. I. (1955). *The Ground and Nature of the Right*. New York: Columbia University Press.
- Lewis, C.I. (1957). *Our Social Inheritance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lewis, C. I. (1969). *Values and Imperatives*. Studies in Ethics. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Lewis, C. I. (1970). *Collected Papers of C.I. Lewis*. (J. D. Goheen & J. L. Mothershead, Eds.). Stanford: Univ. Press.
- Murphey, M. G. (2005). *C.I. Lewis: the last great pragmatist*. Albany: State University of New York Press.

CAPÍTULO 5

PRIMERA PERSONA DEL PLURAL. HACIA UNA CONCEPCIÓN PRAGMATISTA DE LA AGENCIA COMUNITARIA⁵⁵

... debemos comenzar con las cosas en sus complejas marañas en lugar de comenzar con simplificaciones hechas con el propósito de un juicio y una acción eficaces [...]

John Dewey, EXPERIENCE AND NATURE

Introducción

La primera persona del singular y del plural (“yo” y “nosotros”) no son solo categorías gramaticales. También son categorías metafísicas que, además, tienen que ver directamente con las preguntas más fundamentales sobre la agencia humana (aunque ciertamente no solo la agencia humana)⁵⁶. De hecho, las primeras personas del singular y del plural no son expresiones funcionalmente simples o, incluso, principalmente autorreferenciales. En innumerables casos también son lo que podríamos llamar enunciados auto-constitutivos (o auto-instituyentes). El propósito de este trabajo es esbozar una concep-

55 Traducción de Analía Melamed y Francisco Sturzenegger (UNLP).

56 La línea entre el animal humano y otras especies no es tan nítida ni absoluta como los pensadores occidentales han considerado tradicionalmente. Como muestra John J. Stuhr (2018), el enfoque exclusivo en la agencia humana y, luego, en esa agencia solo en un sentido enrarecido ha hecho que el “juego” de debatir esta pregunta sea mucho más trivial y abstracta de lo que podría ser. Lo que está en juego es sumamente importante, pero esto está ocluido en gran parte por una preocupación cada vez más técnica por abstracciones agotadas.

ción pragmatista de la agencia comunitaria (el “nosotros” en algunos casos como agente) (Winkler, 2018). Considérese la expresión inicial de una famosa declaración: “Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos, para formar una Unión más perfecta [...]”. La Constitución de los Estados Unidos es el acto mediante el cual un pueblo se instauró como una unión más allá de todo lo que había en su lugar previamente. Fue un *fiat* mediante el cual una comunidad de comunidades, aún incipiente e implícita (y no simplemente individuos separados), se instituyó como una comunidad formal y autorizada, por lo tanto, tiene en ciertos aspectos prioridad y es fundamento respecto de las otras comunidades e individuos a partir de los cuales fue fundada. Además de los ámbitos públicos formalmente establecidos, como naciones, colonias, ciudades y municipios, también las comunidades incipientes, aún implícitas, pueden afirmarse y, al hacerlo, constituirse efectivamente como una fuerza a tener en cuenta (considérese aquí las colonias separadas en su rebelión contra la soberanía británica).

Sin embargo, el sesgo individualista de la ontología occidental vuelve incluso problemático el reconocimiento de la primera persona en plural en su realidad irreductible y en su eficacia manifiesta. Este reconocimiento se refiere a la agencia, ya que esta realidad irreductible contiene a la agencia comunitaria. La dificultad, sin embargo, concierne no solo a la agencia; también pertenece a la relacionalidad, a la emergencia y, en el fondo, a nuestra comprensión nada menos que del ser. Aun así, el enfoque se vuelve más nítido cuando se considera la agencia comunitaria. La impronta individualista es tan profunda y penetrante que incluso el intento de enmarcar una concepción pragmatista de la agencia comunitaria a menudo parece presuponer la prioridad absoluta de la agencia individual. Si comenzamos con la agencia individual como situación preestablecida, nunca llegaremos a la agencia comunitaria.

Ensamblaje en un sentido metodológico

Esta exposición se refiere al Ensamblaje en un doble sentido. El primer sentido es metodológico; el segundo, sustantivo. Para el primero, no podemos hacer nada mejor que recurrir a Whitehead. Recuérdese lo que sugiere casi al comienzo de los *Modes of Thought*. “El sistema es [innegablemente] importante” (1966: 2). Pero, en su pretensión de incluir todo y cualquier cosa, la filosofía “nunca debería partir de la sistematización” (1966: 2). Más bien debería comenzar con lo que Whitehead llama ensamblaje. Sin embargo, el ensamblaje no es solo la fase inaugural supuesta de una investigación apropiadamente realizada; es también una necesidad permanente. Una y otra vez, nos vemos obligados a retomar lo que inconscientemente hemos descuidado. Una y otra vez, el sistema perfectamente equilibrado se ve alterado por la pregunta infantil, ¿Pero qué pasa con...? [¿Qué hay del lenguaje? ¿Qué hay del budismo? ¿Qué hay de las mujeres? ¿Poder? ¿Del autoengaño y auto-sabotaje? ¿Raza y etnia? ¿Tiempo e historia? ¿Qué pasa con la materia aparentemente trivial de las relaciones comunes? ¿Con nuestra capacidad para hacer predicciones o simplemente que haya sentido?]. Tales preguntas son invitaciones a considerar una característica obvia y destacada de la realidad (Randell, 1963: 44-47). “El trabajo del filósofo”, nos recuerda Wittgenstein, “consiste en ensamblar* recordatorios para un propósito particular” (1986: 127). [* Palabra alemana: *Zusammentragen*]. En la mayoría de los casos, el propósito es recordar aspectos de la realidad relevantes para las preguntas en cuestión. La respuesta a, digamos, Descartes no se apoya en el descubrimiento del lenguaje, solo el recordatorio de su relevancia para (en este ejemplo) el proyecto de la duda universal (ver, p. e., MacIntyre, 2006: 9).

De las cuatro figuras que Whitehead identifica como ejemplos en la ejecución de la tarea de ensamblaje (Platón, Aristóteles, Leibniz y James), su elogio a James es especialmente relevante para mis preocupaciones. La razón principal es que el pluralismo jamesiano es aquel

en el que los ensamblajes proliferativos y superpuestos (o, para usar su término, campos) se convierten en focos de atención. Whitehead identifica a James como “un hombre esencialmente moderno”, es decir, una persona contemporánea. Al igual que Dewey⁵⁷, Whitehead quedó impresionado por la contemporaneidad de James. Para citarlo, respecto a James,

... su mente estaba adecuadamente basada en el aprendizaje del pasado. Pero la esencia de su grandeza era su maravillosa sensibilidad hacia el presente. Conocía el mundo en el que vivía, por viajes, por relaciones personales con sus principales hombres y por la variedad de sus propios estudios. Él ha sistematizado, pero sobre todo ha ensamblado. Su vida intelectual fue [de hecho] una protesta [prolongada] contra la destitución de la experiencia en interés del sistema⁵⁸. (1966: 3)

No es un elogio menor decir de una persona que conoce de primera mano el mundo en el que vive.

No quiero demorarme demasiado en cuestiones metodológicas, pero tampoco debo precipitarme sobre la priorización temporal del ensamblaje de Whitehead precisamente en su sentido metodológico

57 James muestra “No hay signos de preocupación con el espectáculo de la historia. Sin embargo, este hecho parece tener una importancia positiva —indicio no de un insuficiente sino de un abundante sentido de la vida, si la vida es independiente de la cronología—. Se puede decir que *es* intensamente contemporáneo; en lugar de decir que *lo era*” (Dewey, 1987: 464).

58 La afirmación de Whitehead acerca de que la mente de James estaba “*adecuadamente* basada en el aprendizaje del pasado” (énfasis añadido) podría parecer ofensiva. En contexto, sin embargo, no lo es. Hay un contraste entre Leibniz y James en este punto. En opinión de Whitehead, “Leibniz heredó dos mil años de pensamiento. Él realmente heredó más del pensamiento diverso de sus predecesores que cualquier hombre antes o después” (1966: 3). Al enfatizar la contemporaneidad de James, Whitehead no quería que sus lectores supusieran que James era ignorante o indiferente al pasado. Pero sí quería enfatizar la aguda sensibilidad de James hacia el presente histórico (mejor, el presente histórico). Dewey insiste aún más en esta cualidad de la mente de James (nuevamente, ver 1987: 464).

“antes de que comience el trabajo de sistematización, hay una tarea previa” [1966: 2; énfasis añadido]). Esto, sin embargo, parece estar en tensión con lo que afirma en *Proceso y Realidad*: “Cuando el pensamiento aparece en escena, encuentra las interpretaciones [de los hechos] como cuestiones ligadas a la práctica. La filosofía no inicia interpretaciones” (1978: 14). Por el contrario, las hereda. Su búsqueda se orienta en direcciones más o menos revisionistas, aun cuando presume ser meramente descriptiva (Strawson, 2005). Al heredar las interpretaciones, el pensamiento descubre que siempre ha incorporado en sí mismo las sistematizaciones y clasificaciones profundamente. El tener experiencia, en el sentido deweyano, en cierta medida siempre es haberla tenido, en el sentido coloquial (ver, por ejemplo, 1981: 11-12; 40-41). Más que nada, entonces, la metafísica es un intento de librarnos de las mallas de un intrincado tejido de hebras categoriales (ver Frankenberg, 2018; también Stuhr, 2018)⁵⁹.

Mi sugerencia es esta. El ensamblaje siempre es algo retardado⁶⁰. Nunca podemos comenzar con la tarea de ensamblaje, ya que nuestra iniciación en el mundo es una unidad con nuestra herencia de estruc-

59 Siguiendo a Tim Ingold (2011), estoy dispuesto a decir: es un intento de reemplazar una red heredada con una red reconstruida imaginativamente. Tenemos que retomar la tarea cuestionando el ser mismo de los puntos para ser conectados, como si fueran conformados simplemente y sin problemas por las tradiciones culturales. ¿Qué pasa si imaginamos que los puntos se derivan de la intersección de líneas (para ser nodos creados por estas intersecciones) en lugar de los datos últimos e irreductibles de cualquier posible ontología (Ingold, 2011)? Al menos me inclino a tomar en serio la hipótesis de que se trata de ensamblajes en su sentido profundo (Colapietro, 2017). Además, también la hipótesis estrechamente aliada de que estos ensambles son radicalmente contingentes (es decir, están en la raíz de su ser que podría-no-haber-sido) (Frankenberg, 2018). También, *Positions* de Derrida. La tarea que tenemos ante nosotros, como filósofos, es —enfatisa en una entrevista realizada por Julia Kristeva— “transformar conceptos, desplazarlos, volverlos contra sus presuposiciones, reinscribirlos en otras cadenas, y poco a poco modificar el terreno de nuestro trabajo y por lo tanto producir nuevas configuraciones” (1981: 24).

60 Sin embargo, es útil establecer una distinción entre lo metodológico y lo pedagógico. Pedagógicamente, es generalmente bueno exponer a los niños a una gran cantidad de material, sin un cuidado excesivo para la unidad sistemática de áreas dispares de aprendizaje humano. Metodológicamente, solo podemos partir desde donde estamos. Por lo tanto, nuestro punto de partida es inevitablemente desde algún marco categorial como una herencia determinada.

turas. Esto hace que la tarea de ensamblaje sea fundamentalmente crítica, sin comprometer su carácter fenomenológico o descriptivo. Para reiterar, la vida intelectual de James fue “una protesta contra el rechazo de la experiencia en favor del sistema”. Esta protesta sueña, según ya se indicó, como una pregunta del tipo: ¿Pero qué pasa con...? Para usar uno de los términos de Dewey (ver, por ejemplo, 1981: 85)⁶¹, ¿qué pasa con asuntos como *Watts Towers* (Del Giudice, 2014; Dyer, 2016), selvas tropicales o arrecifes de coral (Colapietro, 2017)? Estos ejemplos particulares proporcionan los pivotes al segundo sentido del término que se considera⁶².

Ensamblaje en un sentido sustantivo

Tanto para el ensamblaje en el sentido metodológico, el segundo sentido en el que este término es relevante para nuestro tema es un sentido sustantivo. Quiero poner en primer plano un rango de fenómenos que aquellos que se dedican a la ontología con demasiada frecuencia pasan por alto. Arrecifes de coral, selvas tropicales, *Watts Towers*. En una palabra, quiero poner en primer plano ensamblajes, incluidas, sobre todo, unidades de auto-ensamblaje, aunque la unidad de estos auto-ensamblajes puede ser de un carácter extremadamente tenue y, de hecho, esencialmente controvertido⁶³. Tal vez el

61 La filosofía es, de acuerdo con Dewey, “el estudio de la experiencia vital”. Él es agudo en señalar: “esta experiencia ya está superpuesta y saturada con los productos de la reflexión de generaciones pasadas. Está llena de interpretaciones, clasificaciones, debido a pensamientos sofisticados que han sido incorporados en aquello que parece material empírico fresco e ingenuo [*naïve*]” (1981: 40).

62 Raymond Boisvert insiste en el valor de distinguir entre lo que Dewey dice acerca de la metafísica y cómo este pragmatista procede cuando “se dedica realmente al trabajo metafísico” (1992: 190). Mientras que Dewey define la metafísica como un intento de identificar los rasgos omnipresentes del mundo natural (véase, sobre todo, “*The Subject Matter of Metaphysical Inquiry*” [1979: 3-13]), muestra en su práctica que la metafísica es “un intento de identificar las instancias paradigmáticas del ser” (Boisvert, 1992: 192). Hay sabiduría en la sugerencia de Boisvert, aunque tal vez no sea una división tan profunda entre los pronunciamientos programáticos de Dewey y los procedimientos reales como parece presuponer Boisvert.

63 La cuestión de la unidad de tales conjuntos podría ser teóricamente indecidible (ver Stuhr, 2018, sobre los criterios que gobiernan la subsunción y adscripción

mejor término sea simplemente auto-ensamblajes, aunque entonces pierdo la forma verbal, por lo tanto, la implicación de la actividad. Auto-ensamblando (el gerundio es aquí más apropiado que ensamblaje). Ninguna sistematización que no tomara con la mayor seriedad auto-ensamblajes o ensamblajes sería, en este momento, fructífera. Es decir, a menudo no se puede determinar, al menos en abstracto, si tenemos, o no, razones convincentes o simplemente persuasivas para estimar tal o cual autoensamblaje como una unidad. El requisito inicial tradicionalmente establecido, me inclino a pensar, es demasiado alto. Pero el carácter individual es inexpugnable. Sin embargo, el más vacío universo en abstracto, puede indicarnos, en contextos concretos, fenómenos inagotablemente ricos.

Si algo puede morir es una pregunta interesante e importante. ¿Puede la Tierra morir? ¿Un arrecife de coral? ¿Una ciudad? ¿Una cultura o forma de vida? (Lear, 2006). ¿Qué grado de unidad debe poseer una unidad de autoensamblaje para que podamos hablar de su muerte de manera significativa? Después de todo, los órganos de un animal como nosotros dejan de funcionar sucesivamente, no simultáneamente. Empíricamente, entonces, incluso la muerte parecería ser un proceso, no un cese inmediato de todas las funciones vitales en un solo instante. Sabemos que el desensamblaje de una unidad como un organismo es el re-ensamblaje de sus componentes en innumerables otros ensamblajes (ver, por ejemplo, Dewey, 1981: 85). Aunque central para el pensamiento de Peirce, el sinequismo (es de-

categorial) ¿Son tales ensamblajes alguna vez más que constelaciones esculpidas por observadores desde lejos? (James, 1978: 121-122) Sin embargo, se cree que existen motivos experienciales para tomar estos conjuntos infundados como unidades funcionales. Inmediatamente se pegan a “la nada que está allí” (como señala Stevens [1990: 10], “*For the listener... beholds/Nothing that is not there and the nothing that is*”. Ver también Frankenberg [2018] y, por supuesto, James). Mientras que las estrellas que hemos esculpido en las constelaciones “pacientemente nos permite hacerlo” (James, 1978: 121), ¿no todas los ensamblajes son tan obedientes! La cosa es quién tiene la capacidad de oponerse (Dewey, apropiándose de Basil Gildersleeve, 1981: 184), para resistir nuestros intentos de configurarlo o tallarlo de la manera que deseamos.

cir, su doctrina de la continuidad)⁶⁴ fue parte integral del proyecto de Dewey (véase, por ejemplo, Bernstein, 1967: 180). El sinequismo sugiere que entre un organismo vivo y un mero agregado hay una gradación indefinida de auto-ensamblajes, unidades que se mantienen o modifican. El más pequeño de los agregados (por ejemplo, un montón de hojas) es, a menudo, más una unidad de lo que ordinariamente apreciamos, mientras que el más integrado de los organismos vivos es posiblemente una pluralidad de funciones algo autónomas. Por supuesto, las implicaciones del sinequismo van más allá de comenzar con la hipótesis de que las formas de auto-ensamblaje oscilan indefinidamente desde instancias de unidades integradas hasta la agregación más imprecisa de cosas aparentemente dispares, aunque lejos de ser una mera agregación de cosas totalmente no relacionadas. Ellas se extienden hasta el límite entre la cosa y el ámbito en el que tal cosa, finalmente, surge e inevitablemente funciona, también hasta la distinción entre autonomía y heteronomía. Indispensable, o al menos a menudo útil, es trazar tales distinciones (figura y fondo, interno y externo, autodeterminación y determinación externa), y es importante trazarlas de cierta manera. Desde mi punto de vista, estas son en el fondo distinciones contextuales, funcionales y (en cierto grado) fluidas.

En esta consideración, la sociedad no es ni un organismo⁶⁵ ni un agregado. Es un conjunto de ensamblajes⁶⁶, algunos de los cuales pro-

64 Peirce concibió el sinequismo principalmente como un principio metodológico. Las hipótesis que implican continuidad deben probarse primero. Por ejemplo, en lugar de tratar de establecer una distinción absolutamente nítida entre la racionalidad y la locura, debemos concebir un continuo en el que uno se solapa en el otro.

65 “Aun en caso de que la ‘sociedad’ fuera un organismo en el grado en que algunos autores han sostenido —sostiene Dewey— no sería por ello una sociedad. Las interacciones, las transacciones, ocurren *de facto*, y los resultados de la interdependencia vienen detrás. Pero participar en las actividades y compartir los resultados son asuntos aditivos [asuntos añadidos a las íntimas conexiones implicadas por el modelo organicista de sociedad humana]. Exigen como prerrequisito una *comunicación*” (1984: 330; no obstante, ver Singer, 1985).

66 Como Dewey señala, “sociedad, sin embargo, o es un nombre abstracto o uno colectivo. En la práctica existe gran cantidad de sociedades y grupos, asociaciones de muy diversos tipos, todos ellos con diferentes vínculos y unos intereses fundacionales

bablemente son auto-instituidos. Al menos es tanto como un arrecife de coral o selva tropical, una unidad de auto-ensamblaje en la que las formas de unidad son tan variadas como funcionales. O podríamos decir que es un vasto conjunto de unidad de auto-ensamblaje. La bandada de pájaros funciona como una unidad. Cómo lo hace es una pregunta importante. Que lo haga no requiere que sepamos los mecanismos por los cuales los movimientos de cada ave se coordinan entre sí. Nuestras disputas son a menudo verbales, sin ser meramente verbales, ya que las palabras en las que articulamos nuestras posiciones metafísicas son a menudo tan reveladoras y críticas como aquellas en las que los poetas formulan sus expresiones más deslumbrantes. Necesitamos reconocer más plenamente que tenemos la metafísica como un medio de lucha para encontrar las palabras correctas —las más precisas y efectivas, teniendo en cuenta nuestra herencia de bulas y ocurrencias, lingüísticas y de otro tipo—⁶⁷. Complejo (Buchler, 1990), sistema (ver, por ejemplo, Wimsatt, 2007; Weissman, 2000 y Cahoon, 2013), sociedad (Whitehead, 1966) e, incluso, sustancia no son palabras que se lanzan a la ligera. Cada una, en particular el sistema (y, luego, especialmente cuando está calificado como un sistema auto-organizado), merece ser considerado seriamente como

distintos. Pueden ser pandillas, bandas criminales, clubes de deportes, sociales y gastronómicos; organizaciones científicas y profesionales; partidos políticos con sus sindicatos; familias; confesiones religiosas; sociedades y empresas industriales; y así sucesivamente en una lista interminable. Las asociaciones pueden ser locales, nacionales y transnacionales. Dado que no existe una *cosa* que se pueda llamar sociedad, excepto el solapamiento indefinido de estas asociaciones, el término ‘sociedad’ realmente no lleva incorporada ninguna connotación intrínsecamente positiva” (1984: 278-279; énfasis añadido). Tampoco hay una connotación peyorativa incondicional, como si la sociedad fuera siempre y en todas partes “una conspiración” contra los individuos (ver “Self-Reliance” de Emerson, 1982: 178).

67 Por supuesto, ningún término es incondicionalmente superior a sus competidores. Sin embargo, algunos son mejores que otros. A pesar del intento de Randall (1963) de traducir la sustancia a un término relacional, procesual y contextual, la mayoría de nosotros, que estamos comprometidos con hacer que la relacionalidad, el contexto y el proceso sean fundamentales, estamos dispuestos a descartar este término. A pesar de sus virtudes innegables, encuentro que el complejo natural de Buchler (1990) y el sistema de palabras (ver, por ejemplo, Wimsatt, Weissman y Cahoon) no son del todo afortunados.

una propuesta lingüística para designar las innumerables formas de conjuntos a descubrir (ensamblajes observables) con los que una metafísica naturalista está principalmente preocupada, por lo menos en su compromiso con el ensamblaje. Pero las palabras no son unidades tan aislables cuando ellas mismas evolucionan como conjuntos de presuposiciones, vínculos e implicaciones.

Ensamblajes auto-instituidos

En la historia encontramos ensamblajes instituyéndose por mandato (“Nosotros el pueblo...”). Entre los ensamblajes auto-instituidos no son infrecuentes aquellos en los cuales una amplia gama de prácticas reflexivas formales, pero mayormente informales, son parte integral de la auto-prolongación histórica de tales ensamblajes. Por mandato, un nosotros incipiente y dispar se instituye a sí mismo como un nosotros y, al hacerlo, genera la posibilidad de actuar como tal, más allá de este acto inaugural de auto-institución. [Spellcheck quiere que use el nosotros como un falso singular: nosotros instituye]. Si alguna vez hubo una autoinstitución ontológica, está dramáticamente aquí. De hecho, Cornelius Castoriadis insiste en llamar a los actos mediante los cuales una democracia se instituye ejemplos de creación *ex nihilo*. Cualesquiera que sean las fuerzas causales que permiten a un pueblo constituirse como pueblo, en su propio nombre, independientemente, cualquier cosa que la gente “apoye” en cualquier instancia de autocreación, no explican el fenómeno al que nos enfrentamos (Castoriadis, 1991; también, Suzi Adams, 2011). El origen del nosotros debe ser rastreado hasta el acto por el cual el nosotros se trae a sí mismo a la existencia. El nosotros es autor y se autoriza a sí mismo. Como resultado, su mismo ser es el de una fuerza que insiste en actuar en su propio nombre. Está en su centro una afirmación radical de su autonomía institucional (cf. Weissman, 2000: 155-58; 295-98). Es decir, es una autoafirmación en la que, paradójicamente, el sí mismo no antecede, sino que fluye de esa afirmación. Cualquier cosa en la que el

nosotros se apoya, y se apoya pesada e inevitablemente en gran parte de su herencia, no debe permitir oscurecer cuál es el rasgo definitorio de esta forma específica de ensamblaje humano. “En algún lugar —sugiere James— el ser debe sorber de inmediato la nada. ¿Por qué no puede la experiencia que avanza, llevando sus satisfacciones inmanentes, chocar contra la negrura inútil mientras el orbe luminoso de la luna atraviesa el abismo cerúleo?” (1975: 222).

Sin embargo, esto podría ser, los ensamblajes auto-instituidos perduran solo a través de sus compromisos auto-renovados. Ellos tienden a ser el resultado de disputas y situaciones en los que tanto los conflictos iniciales como los subsiguientes retienen a los miembros de estos conjuntos.

[Transición] Mientras que la expresión rey-filósofo es ampliamente conocida por aquellos que están fuera de la filosofía, filósofo-ciudadano apenas es conocido por aquellos que están en filosofía. En apariencia, la expresión ignorada puede parecer aún más fantástica que una familiar. Sin embargo, este no es el caso, al menos, en mi opinión, no es el caso.

La democracia nace con la filosofía (Castoriadis, 1991; también, *Philosophy and Democracy* de Dewey, 1982: 41-53) y se mantiene solo mientras una masa crítica de ciudadanos reales desempeñe, con el mismo aliento, sus obligaciones políticas y filosóficas. Cuando los ciudadanos se vuelvan filósofos y, a su vez, los filósofos dejen de ser comentaristas y se conviertan en pensadores democráticamente alfabetizados (comprometidos localmente), la justicia, junto con la solidaridad y la libertad (Dewey, 1982: 50-53; 1984: 329-332), se convertirán en fines a la vista, en lugar de, en gran medida (si no por completo), ideales sentimentales que no tienen ninguna tracción práctica. La *polis* democrática depende esencialmente del cuidado ejercido por una masa crítica de ciudadanos filósofos que a través de su participación pulen las esquivas artes del discurso político. Esta resulta ser una forma compleja de autosuficiencia o autoeducación

(ver Lysaker, 2008) a través de la cual emergen (o comienzan a ser) nuevas formas de agencia humana.

¿Una defensa de la agencia comunal supone el recurso al Espíritu Objetivo o a un Individuo Supraindividual?

Uno de los dilemas con los que nos enfrentamos es que incluso una defensa moderada de la agencia comunitaria⁶⁸ parece comprometernos con algo análogo a una mente colectiva. O bien aceptamos esta vinculación como un desafío para enmarcar una concepción defendible de dicha agencia o bien aceptamos esta vinculación como una *reductio ad absurdum* de cualquier compromiso con dicha agencia. Pero, ¿son realmente estas las únicas alternativas? Un consenso de trabajo entre una masa crítica de participantes en un esfuerzo continuo. Pero, ¿qué significa pragmáticamente tal consenso?

Si Vincent Descombes (1994) está en lo cierto (y me inclino a pensar que lo está), entonces se necesita⁶⁹ algo remotamente parecido a lo que Hegel quiere decir con Espíritu Objetivo⁷⁰. Para nuestro propósito, sin embargo, reemplacemos la palabra objetivo por encarnado. “El nivel de acción fijado por la inteligencia encarnada es —apunta Dewey en *The Public & Its Problems*— siempre lo importante” (1984: 366). La inteligencia se materializa, primero y principal, en los hábitos, así como también en los artefactos y objetos de los que depende el ejercicio fluido más o menos integrado de estos hábitos.

68 Todo lo que quiero decir es por defender el intento de ir más allá de los límites del atomismo.

69 Pero Descombes señala agudamente: “claramente esta expresión no es la más acertada y se presta a malentendidos. El término es necesario aquí solo porque es el usado por [¿algunos?] filósofos cuando quieren sostener que lo social no puede reducirse a lo no social. Es por eso que también lo he tomado para designar el sistema [o conjunto] de ideas sobre las cuales descansan las instituciones de una sociedad, lo que podría llamarse, siguiendo a Montesquieu, el espíritu de las instituciones” (2014: 295).

70 Esbozando, al menos en parte, a Merleau-Ponty, Descombes distingue inestructivamente la mente objetiva, objetivada y objetivante (ver, por ej., Descombes 2016: xi, xii, xxviii-xxix, 284-288, 293-295).

El nivel de inteligencia encarnado es prácticamente inseparable de formas históricamente instituidas de acción, lingüísticas y de otro tipo⁷¹. Lo que necesitamos, sobre todo, es una explicación naturalista de la matriz institucional en la que emergen los agentes conscientes y que virtualmente se transforman a partir de ese momento⁷². Esto abarca una consideración de las instituciones como parte integral del funcionamiento de organismos como los humanos (ver, por ejemplo, Fisch, 1955).

Estrechamente conectado a esto, necesitamos una apreciación más desprejuiciada de las convenciones humanas. El énfasis en la contingencia de tales convenciones ha dado lugar a su devaluación, incluso denigración (piénsese en la evaluación implícita que hay en la expresión común “mera convención” o “meramente convencional”). Sin embargo, Dewey tiene razón cuando, en respuesta a Santayana, insiste en: “la convención’ no es convencional ni engañosa, sino que es la interacción de cosas naturales, etc. [...] Un signo puede ser convencional [...] pero ser un signo tiene sus raíces en existencias naturales”. Inmediatamente agrega, “la asociación humana [o ensamblaje] es el fruto de esas raíces” (Dewey, 1984b: 79; también en Dewey, 1977:

71 El enfoque en la institución del lenguaje, especialmente por parte de los filósofos, ha tendido a ocultar la atención adecuada a otras instituciones significativas. La cultura es, como sugiere Dewey, la totalidad de las instituciones y nada menos que esta totalidad debe ser considerada.

72 “Las necesidades y los impulsos se ven vinculados a significados comunes y, de ese modo, se transforman en deseos y propósitos que, puesto que implican un significado común o mutuamente interpretado, ofrecen nuevos vínculos, y convierten una actividad conjunta en una comunidad de interés y acción. Así se genera lo que, metafóricamente hablando, podría denominarse una voluntad general y una conciencia social: deseo y decisión por parte de los individuos en aras de unas actividades que, mediante los símbolos, son comunicables y compartibles por todos los implicados” (1984: 331). Los hábitos personales y las prácticas instituidas son, en consecuencia, dos caras de la misma moneda. Una implicación de esto es que las instituciones históricas son partes integrales a la propia agencia del animal humano. Por mucho que las instituciones trasciendan tal agencia (por ejemplo, no importa cuán íntima y extensamente haya adquirido un idioma, esa institución excede mi dominio del mismo), están, sin exageración, incorporadas al ser de tales animales.

364)⁷³. En lugar de estar completamente obsesionados con el carácter contingente y, de hecho, arbitrario de las convenciones humanas, debemos apreciar, como señala sagazmente Justus Buchler (1990), lo que el término mismo sugiere acerca de ellas. Las convenciones son recursos para convocar. Nos permiten o bien, en principio, reunirnos o bien hacerlo más fácilmente de lo que sería posible sin ellos. Como lo indica la segunda disyunción, las convenciones son, además, convenientes. Mientras algo sea “meramente” convencional o consuetudinario, se lo suele vincular con frecuencia a la fuerza de la naturaleza (Tomás de Aquino). Para nuestro propósito, sin embargo, quiero resaltar los modos instituidos de actuación, imaginación⁷⁴, pensamiento y sentimiento, no su carácter convencional.

El carácter agonístico de los conjuntos auto-instituidos merece, de todos modos, tanta atención como su carácter institucional. Cualquier “nosotros” es, en realidad, una amplia gama de ensamblajes superpuestos en los que las posibilidades de conflicto están tan arraigadas y tan extendidas que hacen que el conflicto sea virtualmente inevitable. Para ciertos propósitos, podemos tratar de enfocarnos estrechamente en uno de estos ensamblajes y, en una pequeña medida, tener éxito al hacerlo. La propia *Metaphysical Society of America* nos proporciona una ilustración de esto. No es, espero, inconveniente observar que la ambivalencia hacia la *American Philosophical Association* está en el corazón de la *Metaphysical Society of America*. En otras palabras, este conjunto (esta Asociación) no puede ser entendido ni en su original auto-institución ni en su compromiso renovado excepto en referencia a otros ensamblajes, entre los que sobresalen los conjuntos de filósofos estadounidenses y, más estrechamente, la asociación instituida para representar estos ensambles (el APA). Los límites entre el MSA y el

73 Este reclamo debe ser calificado. No es como si tuviéramos signos y luego ensamblajes. Los signos y ensamblajes son bastante equitativos. La afirmación de Dewey es correcta al señalar cómo el uso de signos nos habilita para transfigurar cualquier ensamblaje.

74 En una consideración más completa tendría que desarrollarse el imaginario social como una forma instituida (o forma de formas).

APA son porosos. La identidad de la APA ha sido transformada por las acusaciones continuas contra su “constitución” no representativa.

Cualquier cosa que sean ensamblajes, entonces, son sitios de conflicto. Si bien el conflicto es indestructible, las formas violentas de nuestros conflictos constitutivos son, sin dudas, evitables.

Si la falacia de la simple locación (Whitehead) es dondequiera más oscura en la teoría y ridícula en la práctica respecto al *locus* —mejor, los *loci*— de agencia, no estoy al tanto de ninguno de esos casos. Jessica Wahman (2018) recuerda a Locke señalando que la persona es un término forense. Podríamos llegar más atrás y recordar que la palabra griega eventualmente utilizada se derivó de un término jurídico⁷⁵. El vínculo entre responsabilidad y agencia es, sugiero, no solo histórico. ¿Es la agencia en sus formas dominantes en el pensamiento occidental algo más que la sombra proyectada por nuestro impulso inveterado de identificar una fuente simple, un solo lugar, de responsabilidad judicial?

Tomar mucho más seriamente que hay conexión entre dar cumplimiento, responsabilidad y agencia podría permitirnos liberarnos de las presuposiciones que nos impulsan a cometer, monomaniácamente, la falacia de la simple locación. El primer paso es hacer que las comunidades en las que estamos implicados sean responsables. Las personas generalmente lo hacen en nombre de un grupo de ideales. Solo así comenzarán a evolucionar en la dirección de la responsabilidad y, luego, de la agencia. La agencia es, en cierto sentido, algo dado y, en otro sentido, algo alcanzado. Las conjunciones dinámicas constitutivas de cualquier conjunto real son ejemplos de eficacia. En

75 En *Experience and Nature*, Dewey escribe que “... el concepto corriente de causa, como nota perteneciente a una cosa, es la idea de responsabilidad leída al revés. La idea de que una cosa, o dos o tres cosas, son *la* causa de un hecho es, en realidad, una aplicación de la idea de mérito o culpa —como en el griego αίτία— no hay nada en la naturaleza que pertenezca, absoluta y exclusivamente, a alguna otra cosa; la pertenencia es siempre cuestión de referencia y atribución distributiva, justificada en cada caso particular solo en la medida en que funciona bien” (1981: 180).

resumen, los ensamblajes son agenciales (ver Stuhr, 2018)⁷⁶. Pero las historias de muchos conjuntos revelan una capacidad aparentemente ilimitada para que estos ensamblajes logren mayor eficacia, integración y a veces, incluso, formas reflexivas de agencia o eficacia.

Imaginemos un conjunto en el que los individuos conceden a las relaciones triádicas y poliádicas que los vinculan entre sí la atención crítica que esas relaciones constitutivas merecen. Continuamente se hacen apelaciones, en su mayor parte implícitamente, a los ideales, normas y figuras que animan y guían a los participantes en cualquier práctica.

Conclusión: agrupamientos aparentemente fortuitos de cosas incongruentes

En uno de sus ensayos, Virginia Woolf llama nuestra atención sobre “grupos aparentemente fortuitos de cosas incongruentes que nos afectan con un entusiasta sentido de novedad” (Woolf, 1966: 158)⁷⁷. Lo que observamos a cada paso son solo esos agrupamientos (reuniones). ¿No debería lo fortuito e incongruente, junto con el sentido de novedad que provoca, comenzar a reclamar un lugar en nuestras descripciones y teorías, que tan dramáticamente tiene en nuestra experiencia y vidas?

La pregunta de la agencia es, en el fondo, la pregunta: ¿quién cuenta, qué importa? (Stuhr, 2018) y, por lo tanto, quién puede decir, prácticamente por mandato, quién cuenta (Latour, 2004). Hay razo-

76 Su sugerencia (“ningún agente hace todo por sí mismo, no existe una agencia por parte de un individuo” [Stuhr, 2018: 9]) me parece correcta. A mi modo, estoy argumentando a favor de lo que él bautiza como una “visión pan-agencial”: “todo es un agente”.

77 El adverbio es crítico. Estos grupos *parecen* ser fortuitos. Puede haber factores que los necesiten. Pero, en nuestro esfuerzo por llegar al terreno de las apariencias, con demasiada frecuencia, hemos pasado por alto las apariencias mismas. Como Nancy Frankenberry argumentó tan enérgicamente el año pasado en la reunión anual de la MSA, la capacidad de detenerse indefinidamente en ellos, en toda su manifiesta heterogeneidad y aparente contingencia, es una orientación metafísica digna de un concienzudo cultivo (2018). Sin embargo, una cosa es como una posición metafísica, y otra como una forma de estar en el mundo.

nes que podemos dar, pero imaginar que hay motivos racionalmente coercitivos para cualquier postura política es equivocado. La pregunta surge en una variedad de *loci*, en cualquier número de ensamblajes, pero es en su mayor parte respondida de manera perentoria, a pesar de la externa demostración de justificación técnica. Ni necesidad metafísica ni conveniencia política.

¿No es evidente que el *agon* de la auto-definición, tan central para la autodeterminación, tiene más a menudo lugar a nivel comunitario que a nivel individual? Vivir la cuestión⁷⁸ de nuestras identidades comunitarias, una cuestión que nos impone nuestra participación real en ensamblajes superpuestos, es lo que cualquier “nosotros” significa pragmáticamente, en esta coyuntura de nuestra historia (Cf. Taylor, 2004 sobre los imaginarios sociales modernos). Esta pregunta es, en el fondo, la cuestión socrática de cómo vivir esa pregunta. Los actos de rendición de cuentas podrían servir para generar lugares de responsabilidad más ampliamente reconocidos y, a su vez, tales *loci* podrían servir para asegurar ejercicios de agencia más centrados en la discriminación reflexiva. No sería la primera vez que los filósofos tomaron el extremo equivocado del palo o confundieron el mango de una herramienta con otra parte.

De pronto, una concepción pragmatista de la agencia comunal resulta ser paradójica. Nosotros, cualquier nosotros, como agente, somos un conjunto inherentemente esquivo e ineludiblemente dividido. Pero, como mínimo, debe insistirse en que usted, y usted, usted y yo podamos pedir cuentas unos a otros de forma tal de crear lugares de responsabilidad radical más o menos integrados (ver Castoriadis, 1991). La función emergente de semejante responsabilidad mutua es

78 Para esta expresión, estoy, por supuesto, en deuda con el poeta Rainer-Maria Rilke, específicamente, con su *Carta a un joven poeta*. “Sé paciente —aconseja al joven— hacia todo lo que no está resuelto en tu corazón y trata de amar las preguntas en sí mismas, como habitaciones cerradas y libros que ahora están escritos en una lengua muy extraña”. No busques las respuestas que no se te pueden dar porque no podrías vivirlas. y el punto es vivir todo. Vive las preguntas ahora. Quizás gradualmente, sin darte cuenta, vivirás un día lejano en la respuesta” (Rilke, 1954: 34-35).

una forma de agencia que no es un mero agregado del poder acumulativo de individuos aislados ni una mente colectiva. Es simplemente usted y otros, a menudo innumerables otros, que actúan en concierto de tal manera que establecen múltiples *loci* de responsabilidad radical. Insistir en que surge aquí una diferencia que marca una diferencia, de hecho, una que hace que las diferencias sean múltiples e incalculables, es indicar qué significa actuar en concierto pragmáticamente. Actuar en concierto, generando la proliferación incesante de conjunciones dinámicas que varían en fuerza, alcance, complejidad y mucho más, es una característica omnipresente del mundo natural, mientras que los ensamblajes auto-instituidos son, desde una perspectiva histórica⁷⁹, una forma especialmente importante y no del todo rara de tales conjunciones⁸⁰. En resumen, los auto-instituidos ensamblajes son tan históricamente significativos, como las unidades de auto-ensamblaje son comunes en la naturaleza. Los *loci* de la agencia comunitaria están para ser encontrados en las historias en curso de tales conjuntos.

Referencias bibliográficas

- Adams, S. (2011). *Castoriadis's Ontology: Being and Creation*. NY: Fordham University Press.
- Bernstein, R. J. (1967). *John Dewey*. NY: Washington Square Press.
- Boisvert, R. D. (1992) "Metaphysics as a Search for Paradigmatic Instances". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28, 2 (Spring), 189-202.

79 Esto es tanto más cierto desde la perspectiva de alguien animado por el propósito que suscribe la metafísica naturalista de Dewey trazando "un mapa de la provincia de la crítica" (Dewey, 1981: 309).

80 Estas conjunciones son, en su mayor parte, si no en todas las instancias, relaciones triádicas o poliádicas (Ver Descombes, 2014: cap. 8). Esta es al menos la hipótesis con la que estoy comprometido provisionalmente, principalmente por razones de anti-reduccionismo.

- Buchler, J. (1990). *Metaphysics of Natural Complexes*, edited by Kathleen Wallace et al. Albany, NY: SUNY Press.
- Buchler, J. (1979) *Toward a General Theory of Human Judgment*. NY: Dover.
- Cahoone, L. (2013) *The Orders of Nature*. Albany, NY: SUNY Press.
- Castoriadis, C. (1991). *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, translated by David Ames Curtis. NY: Odéon.
- Colapietro, V. (2017) “The Primordial Forms of Autopoiesis: It’s Self-Ensamblaje All the Way Down”. *Journal of Speculative Philosophy*, 31, 1, 190-206.
- Del Giudice, L. (2014) *Sabato Rodia’s Towers in Watts: Art, Migrations, Development*. NY: Fordham University Press.
- Derrida, J. (1981) *Positions*, translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Descombes, V. (2016). *Puzzling Identities*, translated by Stephen Adam Schwartz. Cambridge: Harvard University Press.
- Descombes, V. (2014) *The Institutions of Meaning: A Defense of Anthropological Holism*, translated by Stephen Adam Schwartz. Cambridge: Harvard University Press.
- Descombes, V. (1994) “Is there an objective spirit?”, Daniel M. Weinstock (Trad.). En *Philosophy in an Age of Pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*. James Tully (Ed.) Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 96-118.
- Dewey, J. (1979). “The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry” [1915]. En *The Middle Works of John Dewey*, Vol. 8. (pp. 3-13). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1981). *Experience and Nature* [1925]. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 1. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1982). “Philosophy and Democracy” [1919]. En *The Middle Works of John Dewey*, Vol. 11 (pp. 41-53). Carbondale: Southern Illinois University Press.

- Dewey, J. (1984). *The Public and Its Problems*. En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 2 (pp. 235-327). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1984b) "Half-Hearted Naturalism". En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 3 (pp. 73-81). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1987). "The Philosophy of William James. Review of Ralph Barton Perry's *The Thought and Character of William James*". En *The Later Works of John Dewey*, Vol. 11 (pp. 464-478). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1977). *Dewey and his Critics: Essays from the Journal of Philosophy*. Morgenbesser (Ed.) New York: Hackett Publishing.
- Dyer, G. (2016). "Something Big: The legend of the Watts Towers". *Harper's* (April).
- Emerson, R. W. (1982). *Ralph Waldo Emerson: Selected Essays*, edited by Larzer Ziff. NY: Penguin.
- Fisch, M. (1955). "The Critic of Institutions En The Owl of Minerva: Philosophers on Philosophy" (pp. 135-51). Charles J. Bontempo and S. Jack Odell (Eds.). New York: McGaw-Hill Co.
- Frankenberry, N. (2018). "Consenting to Contingency". Forthcoming in *The Review of Metaphysics*
- Ingold, T. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge.
- James, W. (1978). *Pragmatism and The Meaning of Truth* [1909]. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- James, W. (1976). *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kristeva, J. (1991) *Strangers to Ourselves*. Leon S. Roudiez (Trad.). New York: Columbia University Press.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard.
- Lear, J. (2006). *Radical Hope: Ethics in the Wake of Cultural Devastation*. Harvard University Press.

- Lysaker, J. T. (2008). *Emerson and Self-Cultivation*. Bloomington: Indiana University Press.
- MacIntyre, A. (2006). *The Tasks of Philosophy* [Selected Essays, volume 1]. Cambridge: Cambridge University Press.
- Randall, Jr., John Herman. (1963). *How Philosophy Uses Its Past*. NY: Columbia University Press.
- Rilke, R. M. (1954). *Letters to a young poet* [1903]. Herter Norton (Trad.). New York: Norton and Co.
- Singer, Beth J. (1985). "Dewey's Concept of Community: A Critique". *Journal of the History of Philosophy*, 23, 4, 555-70.
- Stevens, W. (1990). "The Snow Man". En *The Collected Poems of Wallace Stevens* (pp. 9-10). New York: Vintage.
- Strawson, P. F. 2005 [1959]. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. NY: Routledge.
- Stuhr, John J. (2018). "The Politics of the Metaphysics of Agency, etc". MSA. Atlanta, GA.
- Taylor, Charles. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.
- Teachout, Z. (2018). Reseña de Winckler, A. *We the Corporation*. En The New York Times, 11 de marzo de 2018.
- Wahman, Jessica. (2018). "Psyche and Agent: Overcoming the 'Free/Unfree' Dichotomy. MSA. Atlanta, GA.
- Weissman, David. (2000). *A Social Ontology*. New Haven: Yale University Press.
- Whitehead, A. N. (1966) [1938]. *Modes of Thought*. NY: Free Press.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality* [Corrected Edition]. NY: Free Press.
- Wittgenstein, L. (1986). *Philosophical Investigations* [1953]. E. Anscombe (Trad.). Oxford: Basil Blackwell.
- Wimsatt, William C. 2007. *Re-Engineering Philosophy for Limited Beings: Piecewise Approximations to Reality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Winckler, A. (2018). *We the Corporations*. New York: Liveright.

Woolf, V. (1966). *Collected Essays*. Vol. 1. London: Hogarth Press.
Zephyr Teachout. Reseña de Winckler, A. (2018). En *The New York Times* (11 de marzo de 2018).

UNA LECTURA FICCIONAL DE LA PRIMERA PERSONA DEL PLURAL

Por Analía Melamed

Este capítulo sobre un enfoque pragmatista de la agencia comunitaria gira en torno a una concepción de la realidad —en particular, de la realidad humana, pero no exclusivamente—, que debe comprenderse de un modo relacional y no como suma de individuos aislados. Asimismo, dicha perspectiva relacional solicita, en lo metodológico, la reelaboración de categorías y lenguajes heredados de la tradición occidental. A partir de esta necesidad de revisión, el presente comentario propone establecer un desarrollo ficcional de estas tesis, puesto que podría sostenerse que, allí donde el lenguaje filosófico encuentra sus límites, el lenguaje poético puede proporcionar un camino para la demostración y la reflexión. En este marco, una novela como *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust, puede posibilitar un campo de juego ficcional para algunos de los conceptos teóricos sostenidos en el capítulo. La obra se vuelve, así, una vía posible e inesperada para abordar las cuestiones de la primera persona del plural y de la agencia comunitaria al tiempo que permite plantear algunos de los interrogantes sugeridos en el propio texto de la conferencia.

Colapietro sostiene la densidad metafísica de la primera persona del plural, cuya realidad irreductible pone en crisis la perspectiva individualista de la ontología occidental. El “nosotros”, dice, no es solo una figura gramatical, una mera enunciación autorreferencial, sino que a menudo conforma lo que denomina enunciados auto-constitutivos o auto-instituyentes. Esa realidad irreductible del “nosotros” remite, entonces, a una agencialidad humana fundamentalmente comunitaria. Y, efectivamente, como decíamos, se plantea aquí una perspectiva que consiste en una comprensión del ser que se centra no en el individuo singular, sino en el carácter relacional de toda realidad, incluida lo humano.

El enfoque relacional expuesto asume, entonces, que las comunidades humanas son unidades de ensamblajes más o menos tenues. Esta noción de ensamblaje, en sus sentidos metodológico y sustantivo se vincula para Colapietro con el sinequismo, que, para decirlo brevemente, postula la continuidad en todos los planos de la realidad. Asimismo, establece las fuentes de ambos conceptos en las obras de Whitehead, Peirce, Dewey, entre las más importantes. Sin dudas, la perspectiva relacional se inscribe también en una tradición que se remonta a Hegel.

Se pone de manifiesto, así, el fundamento de una teoría de lo social, cuyo punto de partida es justamente la estructura de ensamblajes. En este marco, una sociedad consiste en un amplio conjunto de ensamblajes, dentro de los cuales muchos de ellos son ensamblajes auto-constituidos, es decir, auto-ensamblajes. Las diferentes modalidades de lo humano se corresponden con diversas formas de ensamblajes, que nunca podrían fundirse en un todo homogéneo. Lo propio de algunos de esos ensamblajes humanos radica en el poder de auto-institución ontológica del “nosotros”, esto es, el acto mismo de decir “nosotros” es el que trae ese nosotros a la existencia.

La agencialidad comunitaria humana, tiene, como lo sugiere Colapietro, una serie de resonancias y consecuencias políticas en el más genuino sentido. Entre ellas, el atender al vínculo entre agencia y res-

ponsabilidad, y la necesidad de establecer, en el “nosotros”, instancias de responsabilidad radical, surgidas también de ese acto autoinstituyente. Asimismo, y en tal contexto, el papel del filósofo se debería repensar, pues ya no le cuadra la figura de rey filósofo sino, más bien, el de ciudadano filósofo.

Si retomamos esta concepción relacional de lo humano como cadenas de ensamblajes, resultan sugerentes los múltiples vínculos que podemos establecer con la obra de Proust. Encontramos que el lenguaje literario abre un modo específico de comprensión, que, desde su singularidad, complementa las perspectivas teóricas. Y, en efecto, una primera coincidencia consiste en la puesta en crisis en *En busca del tiempo perdido* del sesgo individualista de la ontología occidental. Enfoque en el que la novela coincide con perspectivas tan disímiles como las de Heidegger o Benjamin.

Desde sus primeras páginas, en la escena del despertar del héroe que abre la novela, vemos que despertar consiste en reencontrarse con un yo de la vigilia, con un presunto yo del día anterior. Despertarse es reencontrar una identidad extraviada en la actividad del soñar, es recordarse. Pero ese yo que despierta en la novela, para saber quién es, debe leerse en la habitación en la que está, en las cosas que le rodean, en la ropa, en los libros, en los sonidos de la habitación. La pregunta ¿quién soy?, deviene en un ¿dónde estoy? Puede advertirse, entonces, un cuestionamiento al yo cartesiano que se afirma a sí mismo abstrayéndose del mundo. El yo proustiano, en cambio, es relación con el mundo que lo rodea, en una serie de ensamblajes sociales y aun, como este caso del despertar, con cosas (muebles, ropas, sonidos) que funcionan como mediadores y enlaces temporales, espaciales, sociales, inseparables del yo.

En el desarrollo de la noción de ensamblaje, Colapietro recurre al ejemplo de una bandada de pájaros. Dice: “La bandada de pájaros funciona como una unidad. Cómo lo hace es una pregunta importante. Que lo haga no requiere que sepamos los mecanismos mediante los cuales los movimientos de cada ave se coordinan entre sí”

(p. 166). La imagen de la bandada de pájaros, por la plasticidad con la que presenta un todo en movimiento, unido de manera invisible, pero, a la vez, perceptible, es eficaz para la comprensión del concepto de ensamblaje. En su novela, Proust utiliza esta imagen como una metáfora para presentar a una de las heroínas, Albertina, y su mundo. En efecto, Albertina es la bandada de muchachas en flor que irrumpe en la playa como una bandada de pájaros:

... y cuando (con arreglo al orden en que se iba desarrollando este maravilloso conjunto, en el que se tocaban los más opuestos aspectos y se unían las más diferentes gamas de color, pero todo ello confuso como una música en la que me fuese imposible aislar y reconocer las frases que iban pasando, perfectamente distintas, pero inmediatamente olvidadas) veía surgir un óvalo blanco, unos ojos azules o verdes, no sabía bien si esa cara y esa mirada eran las mismas que me sedujeron el momento antes, y me era imposible referirlas a una sola muchacha separada y distinta de las demás. Y precisamente el hecho de que en esta mi visión faltaran las demarcaciones que luego habría yo de fijar entre ellas propagaba en el grupo algo como una fluctuación armoniosa, la constante traslación de una belleza fluida, colectiva y móvil. (1993: 417)

Y, un poco más adelante, agrega el narrador:

Anduvieron unos pasos más y se pararon en conciliábulo, en medio del paseo, sin darse por enteradas de que estaban estorbando el paso, formando una masa irregular, compacta, insólita y vocinglera, al igual de los pájaros que se agrupan para echarse a volar; luego reanudaron su lento caminar a lo largo del paseo, dominando el mar. (1993: 419)

Puede advertirse que la plasticidad de la imagen de la bandada de pájaros no es solo para lograr un efecto poético. La bandada presenta también la característica fundamental de los personajes, esto es, su dimensión relacional. Albertina es un ensamblaje de muchachas en flor, donde las cualidades y atributos son móviles y fluctuantes. Y cada personaje es un fluir de yoes en interjuego constante con otros. Pero la tarea del amor, según Proust, es abstraer al ser amado de su mundo y construirlo como personaje, como objeto amado. Amar es intentar demarcar y poseer. El enamorado, como una especie de filósofo moderno, busca establecer identidades, fijar esencias, aprisionar lo plural, móvil y cambiante.

Sin embargo, notamos en el devenir novelesco que el amor entendido de esa manera resulta imposible. El ser amado resulta una abstracción, una construcción que pretende aislarlo hasta de su pasado, puesto que, además en Proust, los ensamblajes tendrían claramente una dimensión temporal. Por tal motivo, el amor desde la óptica proustiana, con fuertes resonancias de Schopenhauer, es visto como una enfermedad, cuyos síntomas más característicos son los celos, una compulsión que a menudo puede conducir al sufrimiento y al fracaso, pero que, en el caso del narrador, conduce a la escritura de su obra.

Sin embargo, en el lugar de la novela en la que el “nosotros” se estudia más explícita y meticulosamente es en el mundo social, particularmente en el funcionamiento de los salones. Los acontecimientos en salones burgueses como el de los Verdurin o salones aristocráticos como el de la duquesa de Guermantes, ocupan extensos pasajes y son analizados minuciosamente. Entre muchos otros autores, Hanna Arendt ha retomado esta descripción proustiana de los salones en *Los orígenes del totalitarismo*:

La vida del más importante escritor de Francia del siglo XX transcurrió exclusivamente en sociedad. Todos los acontecimientos se le presentaban como reflejados en la

sociedad y reconsiderados por el individuo, de forma tal que las reflexiones y las reconsideraciones constituyen la específica realidad y la urdimbre del mundo de Proust. A través de *A la búsqueda del tiempo perdido*, el individuo y sus reconsideraciones pertenecen a la sociedad de la que el propio Proust desapareció finalmente cuando decidió escribir su obra. (2010: 189)

En este marco, Arendt estudia cómo en los salones proustianos se despliega una violencia solapada, en particular, en su relación con los judíos y homosexuales, aceptados solo como elementos exóticos. Encuentra, así, la autora que en el mundo de los salones se manifiestan todas las características de las sociedades totalitarias.

En efecto, Proust describe el mundo de los salones como un conjunto regido por una lógica específica, la del deseo mimético. Un deseo similar al de la dialéctica del reconocimiento en la relación de Amo y Esclavo hegeliana de la *Fenomenología del espíritu* (1992). Los salones proustianos conforman, sin dudas, un “Nosotros”, una agencia de acción y pensamiento, pero en una vertiente distorsionada o patológica.

Rene Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca* (1985) describe la estructura de los salones de la novela como un sistema cuya unidad interna se establece mediante un sistema sumamente codificado de gestos y palabras rituales. Este crítico señala el carácter cerrado de esta cultura que expulsa a aquellos que amenazan su unidad espiritual. El salón, dice, no es un mero lugar de encuentro, es una forma de ver, de sentir, de juzgar. Añado, por mi parte, que puede pensarse como un tipo de ensamblaje cuya función más profunda es la de condicionar las posibilidades de experiencia. Al final de la novela, cuando estalla la guerra, es evidente —dice Girard— que el fanatismo del salón es similar al fanatismo nacional. Entre el microcosmos del salón y el macrocosmos de la nación en guerra, solo hay una diferencia de escala.

Afín al desarrollo del mundo de los salones de la novela de Proust, Colapietro dice que los ensamblajes son sitios de conflicto. El conflicto es imposible de erradicar e incluso es el conflicto mismo el que produce la integración de los miembros al conjunto. Y si las formas violentas de los conflictos son posiblemente evitables, existe en el “Nosotros”, como vemos una y otra vez en la novela proustiana, el peligro de caer en el fanatismo o el fascismo. En efecto, no podemos ignorar que, en las sociedades contemporáneas, el hecho de que una sociedad humana sea un enjambre de seres enlazados e interdependientes, tiende a enmascararse con diversas ilusiones: una es la idea de la individualidad autosuficiente; otra es la creencia que atribuye a los extraños, a los extranjeros, a los diferentes, ser el motivo de todos los males de la sociedad. Por lo cual, como señala Colapietro, reforzar las instancias de responsabilidad ligadas a ese carácter autoconstitutivo de una sociedad es una vía posible y necesaria para impedir derivaciones fanáticas y violentas.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2010). *Los orígenes del totalitarismo*. Bs. As.: Aguilar
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama.
- Hegel, G.W.F. (1992). *Fenomenología del espíritu*. Bs. As. F.C.E.
- Proust, M. (1993). *En busca del tiempo perdido.2. A la sombra de las muchachas en flor*. Bs. As: Alianza.
- Proust, M. (1987-1989). *A la recherche du temps perdu* (versión de Jean-Yves Tadié). Paris: Bibliothèque de la Pléiade.

Una penúltima palabra

*por Vincent M. Colapietro*⁸¹

Como no hay una “última palabra”, tampoco puede existir una penúltima palabra. Los libros llegan a su final y las conversaciones son interrumpidas. Las noches se tornan en madrugadas, casi todo el mundo duerme, hasta Sócrates el infatigable sale del simposio hacia su casa. En lugar de insertarme aquí sería más apropiado en el espíritu de este proyecto invitar a otra voz a esta conversación: esta me parece la mejor forma de arrojarnos a nosotros mismos hacia el futuro y, obviamente, de arrojar este libro al mundo. Mi esperanza es aprovechar oportunidades en el futuro para responder a los comentarios, sugerencias y críticas reflexivas y profundas de Cristina, Federico, José, Livio, Victoria, Analía y Leopoldo. Por el momento, sin embargo, el espacio no me permite hacerlo. Así que es más apropiado pedirle a Nicolás Parra Herrera que le dé un fin pragmático (una interrupción dramática, ¡por el momento!) a nuestro intercambio de ideas. Como nos lo recuerda vívidamente William James, la experiencia siempre

81 Traducción de Nicolás Parra Herrera

le acontece a “alguien, de alguna forma, en el algún lugar y en algún tiempo” (James, 2018: 20). Nadie en mi experiencia está mejor capacitado, en palabras, para esbozar cómo mis ensayos están arraigados en la experiencia de alguien específico, inequívocamente infligido con *haber* tenido esa experiencia por ese agente social y reflexivo de alguna forma, en algún lugar y en algún tiempo.

VINCENT M. COLAPIETRO, EL RETRATO DE UN FILÓSOFO PRAGMÁTICO Y PROTEICO

Por Nicolás Parra-Herrera

*What I do know about humans is that we have great
difficulty seeing what stares in the face.*

Vincent M. Colapietro

*What can anyone give you greater than now,
starting here, right in this room, when you turn around?*

William Stafford

Chauncey Wright, uno de los fundadores del Club Metafísico de Cambridge, espacio en el que se reunían William James, Charles Sanders Peirce y Oliver Wendell Holmes Jr., entre otros intelectuales estadounidenses, dijo que uno de los diálogos más provechosos que se pueden tener es sobre “el estudio de otras mentes —ver como los otros ven, en lugar de disecar meras proposiciones—” (Wright, 1878: 124). Dudo que pueda ver como Vincent Colapietro ve. Tan solo creo que es posible hacer un retrato de él para sugerir un atisbo de su temperamento filosófico, un retrato que no lo aprese demasiado y así evitar que se me escape entre los dedos con mis tenazas analíticas y pinceladas categoriales; un retrato en el que aparezcan vestigios de sus modalidades y facetas como filósofo pluralista; y un retrato que nos recuerde que la filosofía es un diálogo en el que retratamos a los demás para a veces reconocernos en ellos, a veces para olvidarnos de quiénes somos, a veces para recordarnos quiénes podemos ser, y, a veces, solo a veces, para darnos cuenta de que somos seres *simbo-*

líficos y relacionales capaces de *des-plantarnos* de un contexto, como los signos, para *re-plantarnos* en otro para fertilizarlo. Colapietro es uno de esos filósofos —de los pocos subrayaría yo— que, como la planta *altramuz*, tiene la capacidad de *des-cultivarse* y *re-cultivarse* para fertilizar las disciplinas, hábitos, personas y contextos en los que orgánicamente habita.

Colapietro no solo es un filósofo que ha salvado a la filosofía de los filósofos abonándola con la semiótica, el pragmatismo, la musicalidad, las humanidades y el psicoanálisis, entre otras disciplinas y formas de aproximarse al mundo, formas que, por fortuna, ya llevan su huella. Es también, como el dios griego Proteo, un filósofo que adopta diversas formas. Es un “filósofo poeta” que inicia una buena parte de sus clases de filosofía repartiendo un par de poemas a sus estudiantes, quizás influido por la siguiente idea de Peirce: “Todo lo que no es hecho, es poesía, ¡Absurdo! La mala poesía es falsa, lo concedo, pero nada es más verdadero que la poesía verdadera” (Peirce, 1931: 315). La poesía en cuanto hábito y temperamento lo llevó a innovar categorialmente y a rechazar esa tendencia procustea de cortar las piernas de la experiencia para que se acomode forzosamente a nuestros conceptos preconcebidos con los que pretendemos sofocarla y domarla “para contarle los dientes” (Holmes, 1997: 1001).

Su temperamento innovador y su recepción a los sonidos y voces de quienes lo rodean lo convirtieron en un filósofo del jazz que se movió en círculos espirales desde lo más amplio a lo más estrecho. Este espiral sónico en el jazz inició en la vida de Colapietro con el Swing de Glenn Miller y Benny Goodman, músicos que su padre — quien, por cierto, era baterista y llevaba el ritmo— le mostró cuando era joven y que todavía escucha el día de su cumpleaños para “recordarlo”, es decir —como la etimología en atín lo define— para volver a pasarlo por el corazón y dedicarle, *a la* Horace Silver, *A song to my father* (Colapietro, 2016b). El jazz y la improvisación se tornaron así para él en una metáfora de la experiencia humana o en un recurso vital y sónico para negociar y re-negociar la tensión en la que vivimos escindidos

entre la soledad y la ciudad. Para Colapietro, el jazz es una metáfora sobre lo que llegamos a ser los seres humanos: “llegamos a ser a través *de* y *en* diálogo con otros (y no simplemente otros seres humanos). Lo hacemos mientras vamos andando en el proceso precario, excitante y no pocas veces frustrante de tener que vivir nuestras vidas en esos tinos” (*Ibíd*).

El diálogo llevó a Colapietro a comprendernos como procesos intersubjetivos, semióticos, diálogos “internos” —palabra que no me gusta— que moldean y son moldeados por nuestros diálogos “externos” —palabra, en cambio, que tampoco me gusta porque establece fronteras en la fluidez del organismo y su entorno. El diálogo comprendido en su sentido socrático es el embrión de algunos peirceanos, como él, que ven en este concepto el fin (*telos*) y el principio (*arche*) de la semiótica— (Ransdell, 2000). Al fin y al cabo, uno de los ejemplos paradigmáticos de la *semiosis* es la conversación. Con reemplazar al hablante por el *objeto* y al oyente por el *interpretante*, ya tenemos la tríada peirceana: “Un signo es movido (o posicionado) por algo y, a su vez, mueve o (posiciona) otra cosa, un signo es cualquier cosa que tiene raíces y da frutos; cualquier cosa que está enraizada y floreciendo” (Colapietro, 1989: 22). Las raíces dialógicas y socráticas dieron así un nuevo fruto en su semblanza: un filósofo de los signos que comprendió que el misterio no es solo que los seres humanos estuviéramos rodeados por signos o que fuéramos un signo más entre ellos; el misterio es también que como signos *en* y *entre* signos estamos atravesados por la profundidad abismal, introvertida y dialógica de lo humano y por la expresión de estar volcados hacia afuera amplificados en hábitos y consecuencias que toman su lugar en el drama de la experiencia.

Y con la experiencia llegamos a la tercera forma que pude atisbar de este “yo plural” creativo y poético, *improvisacional* y sónico, dialógico y *simbolífico*, experimentalista y falibilista que es Colapietro: su faceta como filósofo pragmatista, esto es, como un actor inteligente situado en diversos contextos conversacionales y respondiendo crea-

tivamente a su entorno (Colapietro, 2017) para atender y no permitir que la experiencia sea negada y cedida a todo tipo de autoridad, incluso a la de los propios hábitos (Colapietro, 2008: 118). Y digo “inteligente” no a la ligera, pues como William James, Charles S. Peirce, John Dewey y George Mead, Colapietro se inscribe en una tradición filosófica que comprende al ser humano no a partir de sus atributos racionales sino a partir de la inteligencia experimental como uno de los rasgos de los pragmatistas. La inteligencia experimental captura, siguiendo de cerca algunos escritos de Colapietro, el temperamento pragmatista que lo acompañaría en su vida. Un temperamento que, por cierto, está sembrado en tres polos: en el *falibilismo* —ese extraño nombre que refiere a lo más familiar: podemos estar equivocados de nuestras creencias más arraigadas—, en el *conjeturismo* o *abduccionismo* —otro extraño nombre que alude a nuestra modalidad primordial de orientación en el mundo. Y, por último, en el polo de la experiencia— ese nombre desgastado por la filosofía empirista del siglo XVIII y recuperado y reconstruido por los pragmatistas clásicos que nos recuerda que la experiencia de lo que nos acontece no es primordialmente para ser *conocida*, es para ser *tenidas*— (Colapietro, 2008: 118).

Para hacer uno de los posibles retratos de Colapietro hay que caminar esa senda: un filósofo poeta movido por la innovación categorial, cuya innovación lo llevó a convertirse en un filósofo del jazz movido por el diálogo y la saturación metafórica en esos sonidos metálicos, cuyo temperamento dialógico lo llevó, a su vez, a convertirse en un filósofo de los signos movido por la idea de que en la experiencia humana nuestra capacidad de articulación es (apenas) comparable con la elocuencia del ser (Colapietro 2004), y esta noción de experiencia expansiva, vital y desintelectualizada lo desembocó en la forma de vida de un filósofo pragmatista. Este es uno de los posibles retratos, una de las potenciales *semiosis* que hacen de su signo un interpretante, y, del interpretante, otro signo para ser interpretado. Solo interpretándonos como signos que mutan, podemos, como lo

dijo Colapietro en su tesis doctoral, tener las herramientas para “realizar de manera profunda el ideal socrático de conocernos a nosotros mismos” (Colapietro, 1989: xxi).

Ahora que tengo los pigmentos, me hace falta actuar, rasgar el lienzo y empezar a combinarlos para atrapar, como muchos han tratado de atrapar a sus maestros, a filósofos que van adoptando diversas formas humanas y no-humanas. Platón alguna vez soñó que él se había convertido en un cisne que nadie podía agarrarlo y un comentarista anónimo interpretó ese sueño como una premonición de que sus diálogos serían interpretados como mejor le pareciera a cada lector. Si Colapietro tuviera (o ya hubiera tenido) un sueño semejante al de Platón, creo que se soñaría como un topo. El cisne puede ser difícil de atrapar, pero camina sobre piso firme y flota sobre el agua —y no propiamente como el barco de Neurath—. El topo, en cambio, aludiendo a Thoreau, nos indica que la cabeza es un órgano para excavar más hondo en círculos concéntricos que convergerán en algún punto. Creo que Colapietro, en lugar de flotar y caminar en piso firme, se ubica como el topo con la cabeza dirigida hacia las raíces, empotrada en un lugar que siembra y desarraiga simultáneamente con su pico, cada vez más hondo, aquí y ahora, para buscar una casa en la tierra, o mejor, para buscar en la tierra sus múltiples casas como filósofo poeta, filósofo del jazz, filósofo de los signos y filósofo pragmatista.

Un filósofo poeta

Colapietro no solo iniciaba la mayoría de sus clases con la lectura de un poema, también en un par de conferencias hizo lo mismo. Incluso, en una oportunidad, le preguntó a su audiencia: “¿alguien tiene un poema?” Los asistentes se miraban confundidos y pensaban “traigo mi billetera, mi celular, las llaves de mi casa, pero no, un poema no”. Colapietro asombrado insistía: “¿De verdad? ¿Nadie trae un poema?” Para él, un poema es tan esencial como las llaves de la casa, la poesía es al fin y al cabo la llave a las puertas del cosmos.

La poesía es un acto o práctica de creación. La poesía es un testamento de que la experiencia es elocuente y nosotros debemos hacer algo con ella, articularla, hacerla (dejarla) hablar o habitarla. En alguna oportunidad, recuerdo, le oí decir que la poesía era la respuesta a la exigencia o demanda de la experiencia de una articulación. Vista de esta forma, la poesía no se diferencia de la filosofía como otra forma de articular la presión del cosmos, la expresión de la experiencia.

En las primeras líneas de *Pragmatismo*, William James dijo que “la filosofía que es tan importante en cada uno de nosotros no es un asunto técnico, es nuestro sentido más o menos tonto de lo que honesta y profundamente significa la vida. Se adquiere solo parcialmente de los libros; es nuestra forma individual de simplemente ver y sentir el empujón y la presión del cosmos” (James, 2018: 1). Al igual que James, Colapietro ve en la poesía una manera de responder a esa presión de los signos que nos rodean y de atender para ser testigos de ellos. Pero no solo eso. La poesía abre el espacio para coexistir en un mundo que se articula y en un intento (con frecuencia fallido) de responder a esa articulación. A veces el mundo se articula en imágenes que a duras penas podemos soportar y, a veces, —y esto con frecuencia lo olvidamos o se nos antoja por filosófico— el mundo se articula de tal forma que su agenda coincide con la nuestra, despojándonos de la carga del mundo y infundiendo el sentimiento agradable de habitar en él.

Con Colapietro aprendí que la poesía es una forma de atender y responder —la palabra en inglés es intraducible al español: *responsive* o *responsiveness*— a aquello que nos pasa, de alguna forma, en algún lugar, y en algún momento (James, 2018: 20). En ocasiones, nuestra receptividad y atención no es suficiente para articular en voz humana la experiencia que afectamos y que nos afecta. Es en esos límites de la comunicabilidad en los que la poesía y la filosofía, con diferentes herramientas, hacen cosas similares como crear metáforas y generar vocabularios. Y los poetas y filósofos, con diferentes miradas, se transforman en innovadores categoriales, creando nuevas categorías,

expandingo las existentes y generando simbiosis semióticas para articular lo que aparece sin reducirlo a nuestras articulaciones previas.

Un filósofo poeta como Colapietro se resiste, entonces, al temperamento procusteano y analítico de imponerle la red de nuestras categorías existentes a la experiencia y de fijar, finamente, la distinción de aquello que discurre como un flujo y que se antoja difícil de separar como, por ejemplo, cuando empieza y termina una experiencia, un objeto y una persona. En sus palabras, “el impulso de decir lo que no ha sido dicho y, en efecto, lo que en principio puede ser indecible, puede tomar varias formas. La explotación de las semejanzas y diferencias hasta ahora inexpresadas es tan vital para la filosofía y la poesía, precisamente, en su esfuerzo de trascender los límites de la práctica común y el pensamiento tradicional” (Colapietro, 2004: 371). O como dijo su maestro John E. Smith:

En lugar de tratar de ajustar toda la experiencia en un lenguaje preexistente, debemos atender al asunto más difícil de encontrar un lenguaje apropiado en el que expresemos todo lo que experimentamos. La experiencia se impulsa hacia la expresión, razón por la cual encontrar un lenguaje adecuado es una tarea genuinamente creativa; pero no hay un impulso correspondiente en la dirección opuesta. Cuando nuestro lenguaje demuestra ser inadecuado, retornamos a la experiencia, pero lo hacemos para criticar nuestro lenguaje y mejorarlo, no para forzar nuestra experiencia a su conformidad con un lenguaje preestablecido. (Smith, 1995: 13)

Desde Parménides hasta Colapietro, pasando por Platón, Heidegger y Whitehead —por mencionar tan solo a algunos— la filosofía ha coqueteado con la poesía para expresar lo indecible y lo que se resiste a ser expresado. Ambas formas de expresión reflejan la experiencia odiseica en la que nos encontramos, la de simultáneamente atender

a las canciones de las sirenas que aparecen en nuestra experiencia mientras tratamos —y fallamos— de articular a los demás tripulantes de la barca en la que andamos la forma como la presión del cosmos y de sus acordes se nos han manifestado de una modo, en un espacio y en un tiempo específico.

Colapietro comprendió que la filosofía y la poesía no solo reconocen la insuficiencia de los recursos que tenemos para expresar lo inexpresable, sino que respondió a esa posible limitación humana como un poeta hubiera reaccionado: estirando el registro del lenguaje y de las categorías filosóficas hasta el límite en el que la “finura significacional” y la “incomprensión” son apenas distinguibles. En otras palabras, el reconocimiento de la esterilidad y limitación de nuestros modos de expresión en lugar de llevarlo al escepticismo o nihilismo, hizo de Colapietro un innovador categorial que encontró en el jazz una de esas formas ricas, amplias y expansivas para articular lo inarticulable.

La última vez que lo vi, entré a su oficina. Hablamos de poesía. Él me habló del poeta William Stafford; yo, de Roberto Juarroz. Él me compartió el poema “You Reading This, Be Ready Starting Here”. Yo le regalé el libro de *Poesía Vertical*, de Juarroz, y le señalé el poema “Hay palabras que no decimos”. Ambos poemas siempre me han acompañado y creo que a él también. Años después le escuché recitándolo, y yo acá, pensando en cómo dibujar al filósofo poeta Vincent Colapietro, se me ocurre que una forma es con estos versos, el primero de Juarroz y el segundo de Stafford:

Hay palabras que no decimos
y que ponemos sin decir las en las cosas.
Y las cosas las guardan,
y un día nos contestan con ellas
y nos salvan el mundo,
como un amor secreto
en cuyos dos extremos

hay una sola entrada.
¿No habrá alguna palabra
de esas que no decimos
que hayamos colocado
sin querer en la nada?

Y él me diría:

*Starting here, what do you want to remember?
How sunlight creeps along a shining floor?
What scent of old wood hovers, what softened
sound from outside fills the air?
Will you ever bring a better gift for the world
than the breathing respect that you carry
wherever you go right now? Are you waiting
for time to show you some better thoughts?
When you turn around, starting here, lift this
new glimpse that you found; carry into evening
all that you want from this day. This interval you spent
reading or hearing this, keep it for life –
What can anyone give you greater than now,
starting here, right in this room, when you turn around?*

Y así seguiremos tratando de articular lo inarticulable.

Un filósofo del jazz

Cada 15 de septiembre, Colapietro escucha *Alabama*, la composición de John Coltrane. Lo hace cuatro veces para recordar a las cuatro adolescentes que murieron en la bomba que explotó en la iglesia bautista de Birmingham, Alabama. Al escuchar con detenimiento esta canción entre el minuto 2.41 y el minuto 2.47, Coltrane y su banda

dejan de tocar en la mitad de la canción: un gesto de auto-interrupción cuando los acordes y escalas conceptuales se antojan insuficientes para articular sus emociones o responder al mundo que los rodea. A veces articular lo inarticulable es una invitación al silencio y a la interrupción. Esta es quizás una de las lecciones más valiosas que me llevo de las clases con Colapietro (Cf. Colapietro, 2016c).

El jazz y la filosofía tienen, por lo menos, tres momentos de relación simulados en las preposiciones “y/como/de” (Colapietro, 2016a: 76). Colapietro es un filósofo del jazz que dialoga con la tradición que atraviesa desde Amiri Baraka (LeRoi Jones) y Ralph Ellison hasta Cornel West y Eddie Glaude Jr. Esta tradición vincula a la filosofía y el jazz como dos formas de articulación de la experiencia humana y no-humana en el medio ambiente que nos arropa. La filosofía y el jazz no son, como el famoso estándar de jazz *body and soul*, el intento de asociar lo que históricamente, quizás por error o quizás por *hybris*, no ha sido unido. La actividad de la filosofía, en esta invitación de conectar con el jazz, se expande a una actividad no escrita, reflexiva y transformadora. “El trabajo del músico *improvisacional* no menos que el del autor entrenado y filosófico” —dice Colapietro—, “puede ser visto como una instanciación del *logos*, ya que el trabajo del *logos* es, aquí y en cualquier parte, el de juntar lo que de otra forma se separaría y diferenciaría, lo que de otra forma sería confuso (fusionado con el otro en una relación aniquilante)” (Colapietro, 2014a: 463-463).

Luego de apreciar la *conjunción* entre la filosofía y el jazz, Colapietro insiste en una segunda modalidad de coexistencia: la filosofía *del* jazz. Esta preposición carga una connotación de apropiación como si el jazz le perteneciese en algún sentido a la filosofía. Sin embargo, Colapietro se distancia de esta aproximación y, en cambio, propone una reconstrucción de esa relación vertical por una horizontal: los jazzistas, como los filósofos, están sumergidos en una actividad de auto-cuestionamiento, es decir, reflexionando sobre la actividad misma que practican. El peligro de esto, según Colapietro, es el solipsismo y dedicarse exclusivamente a juegos profesionalistas en los

que los filósofos y los jazzistas piensan, escriben, y tocan exclusivamente para ellos. “La filosofía *del jazz* tiene como objetivo”, por tanto, “esa necesidad de liberarse, incluso actuando y trabajando *a través* de lo que permanece de un modo recalcitrante a nuestra comprensión” (Colapietro, 2016a: 77). Es la relación entre el jazz y la filosofía que extiende la audiencia y desarticula las prácticas profesionalizantes. Si uno quiere acercarse a la filosofía de Colapietro, una forma de hacerlo es a través del jazz no solo porque así se *des-intelectualiza* y *des-profesionaliza* la actividad filosófica, sino también porque en ambos casos la ráfaga del Eros se deja sentir con la misma intensidad y presión. Como me dijo alguna vez:

En el mejor jazz como en la mejor filosofía, sin embargo, uno escucha el sonido de las calles, siente la fuerza de Eros, escucha la ira de la humanidad denigrada y mucho más. En ambos casos, los practicantes muestran qué tanto se puede ganar si uno rompe con los limitados círculos profesionales. (Colapietro 2016a, 77)

Esto me lleva a la última forma de apareamiento entre el jazz y la filosofía: la filosofía *como jazz*. Aquí el jazz aparece como fuente generativa de metáforas para pensar el drama de la experiencia humana y la posibilidad de simular un espacio en el que el deseo por articular nuestra propia voz se compagina con el deseo de pertenecer y colaborar en una comunidad de investigadores que, a su vez, articulan y atienden (y atienden y re-articulan) sus voces. Una de las explicaciones más agudas que le escuché para reconfigurar los límites entre lo posible y lo imposible, fue cuando me dijo que “si una criatura puede volar, entonces el hecho de volar es indiscutiblemente posible” y luego continuó diciendo:

Si el jazz puede mostrar en su práctica cómo lo comunal y lo personal, lo cooperativo y lo competitivo, no son exclusivos sino que pueden estar dinámica y generativamente ligados, entonces [el jazz] sirve como una fuente de metáforas vitales. Es en sí mismo una gran metáfora sobre lo que podríamos llamar generatividad entendida como la capacidad de dar a luz, forjar y ostener la vida. (*Ibid*, 76)

Con Colapietro comprendí el jazz y la filosofía *de otra manera*. La filosofía *como* el jazz, entonces, nos permite visualizar y escuchar que si lo individual y lo comunal pueden coexistir con sus tensiones, interrupciones y diálogos musicales para crear un espacio en el que la tradición sea renovada y le hable a las nuevas audiencias aquí y ahora, entonces la libertad humana como un diálogo colaborativo en el que flota la creatividad y la autenticidad y en el que re-hacemos y des-hacemos nuestro pasado, individual y colectivo, no solo es posible, sino especialmente es visible y audible en los silencios y salmos de John Coltrane, los fraseos de Bill Evans o Keith Jarrett, las intertextualidades de Charlie Parker, las conversaciones con los mayores de James Carter, las pluralidades sónicas de Charles Mingus y las profundidades subconscientes de Sonny Rollins. El jazz es, para Colapietro, un sendero para que la actividad de la filosofía se torne en la experiencia de los signos —no de las palabras—. Al fin y al cabo, en el jazz existen herencias en tensión, y tradiciones en transformación, todas ellas tomando una nueva voz en contraste y colaboración *con* y *en* voces rivales mientras tocan las granularidades y texturas de la temporalidad. Y todo esto sin la intervención (generalmente) de las palabras, todo esto ocurre cuando suena la música o como dice el verbo (intraducible en este contexto, pues es a la vez “sonar” y “jugar”) del inglés: *when the music starts to play*. Es ahí cuando el proceso de emancipación y el del reclamo de la propiedad de nuestro yo emancipado comienza a aparecer (Colapietro, 2016a: 76), es ahí cuando sonamos

jugando, cuando yo sónico y lúdico reclaman nuevas formas de libertad y articulación.

Un filósofo de los signos

Precisar el giro semiótico en la filosofía de Colapietro es una tarea difícil, quizás imposible. En el 2012, en un *sketch* autobiográfico o auto-retrato diríamos, Colapietro reconoció que uno de sus primeros encuentros con la filosofía fue el libro de Will Durant, *La Historia de la Filosofía (The Story of Philosophy)* en el que descubrió a la figura de Sócrates. A lo mejor —y esta es otra abducción más de mi parte— su encuentro con la semiótica no fue muy distinto que el encuentro de Sócrates con la misma (Colapietro, 2014b: 279). Quizás al igual que Sócrates, quien recibió de Querefonte la noticia sorpresiva de que no había nadie más sabio que él en Atenas, y desde ese momento dedicó su vida a examinarse e interrogar a los demás para descifrar ese signo divino y enigmático, Colapietro vio en la semiótica —particularmente la peirceana— una de las maneras de escuchar (e interpretar) los enigmas divinos y naturales e interrogar a las falibles inteligencias humanas para profundizar en la examinación y crítica de sí y del ambiente que las envuelve. A lo mejor, en la semiótica encontró los pinceles y pigmentos necesarios para retratar y dialogar con el yo-plural y con un mundo que es más que un texto, como lo perciben los hermeneutas, más que un lenguaje, como lo sugieren los filósofos analíticos, y más que datos, como lo aseguran los positivistas. La semiótica fue el camino expansivo hacia la reflexión de la naturaleza, la única que como las estatuas de Fidias permiten ver lo que nos rodea en un movimiento inerte.

La filosofía de los signos de Colapietro tiene hoy en día más amplitud y profundidad de lo que quedó plasmado en su primer libro, *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*. Pero me atrevo a afirmar que sus raíces peirceanas y semióticas permanecen casi intactas. Esto quiere decir que su noción de signo sigue siendo una noción triádica (objeto, signo e interpretante) y los

componentes de la *semiosis* siguen siendo, para él, el objeto (*object*), su signo (*sign*), su interprete (*interpreter*) y su fundamento (*ground*) que no es otra cosa que el aspecto en el que el signo está representado. Pero es en la definición más formal de signo de Peirce que, creo, Colapietro encuentra la ventana para amplificar y experimentar con una variedad de usos de esta teoría para cuestionar los enigmas de la mente humana, la subjetividad, la musicalidad (*musicking*), la cultura, la literatura, el psicoanálisis y la poesía. La definición formal a la que me refiero es la siguiente:

un signo es un objeto que está en relación con su objeto, de un lado, y con el interpretante, de otro, de tal forma que relaciona al interpretante con el objeto en correspondencia con su relación con ese objeto. (Peirce, 1958: 332)

Esta definición, como lo notó Colapietro, extiende y despersonaliza el ámbito de la semiótica al no reducir las consecuencias de los signos a aquello que *alguien* interpreta (el intérprete), sino al interpretante, es decir, al efecto *práctico* (añadiría) o resultado de los signos. Y si somos animales simbólicos que viven en una red de signos y que se conforman por otra (¿o la misma?) red de signos, ¿cuál es el interpretante último de esas transacciones de signos? Creo que esta pregunta obsesionó a Colapietro y creo que la aproximación que tuvo al responderla sugiere más de su carácter y *persona* de lo que yo podría expresar. Para él, el interpretante de los signos, es decir, su resultado lógico no es la construcción de hábitos y regularidades, es *su transformación*: la habitualidad no es el punto convergente de la *semiosis*, es la *experimentación inteligente*, la reflexión sobre los hábitos y la alteración de estos. Es precisamente esta aproximación al *interpretante* lógico como la reformulación de hábitos —en lugar de la constitución de hábitos— que hace a Colapietro un filósofo de los signos difícil de atrapar: un filósofo en constantes procesos de *rehabilitación* y experimentación. Los hábitos son signos que surgen

del flujo de la experiencia (y de la historia) y que están en un juego ininterrumpido de modulación y re-contextualización.

Para ejemplificar la fuerza gravitacional que esta idea de la *re-habitualización* tiene tanto en su filosofía como en su vida, recuerdo alguna vez haber leído el testimonio de un estudiante de Pennsylvania State University de primer semestre, quien tuvo la oportunidad durante su inducción universitaria de asistir a una comida presidida por Colapietro. El objetivo de estas comidas era conectar a los estudiantes con los profesores en un espacio informal y abrir el espacio para que los profesores impartieran algunos consejos para la carrera profesional y la vida de los estudiantes. El estudiante escribió la fuerte impresión que le dejó escuchar a Colapietro y recibir de él un consejo de cómo vivir la vida: “debemos buscar nuestra creatividad todos los días [...] escuchando nueva música, yendo a caminar y ver a través de los ojos de un poeta o simplemente hacer algo diferente”. Este “hacer algo diferente” era la articulación controlada y consciente de Colapietro de la rehabitualización y experimentación a la que su semiótica lo había llevado a asumir como propuesta teórica, ética y vital. ¿Acaso hay alguna diferencia? No, Colapietro siempre insistía, siguiendo sus raíces pragmáticas, que la teoría era otra forma de práctica y que las creencias que no *hicieran una diferencia* o que no tuvieran un *efecto*, eran auto-engaño, *akrasia*, olvido, automatización. Si una creencia no es una disposición para actuar, entonces simplemente no es una creencia. Y si su creencia, la de Colapietro, es que la semiótica no es nada menos que el estudio de “las huellas, los fósiles, los síntomas, las señales de tráfico, los gestos corporales, los mensajes visuales, los textos literarios, la presentaciones dramáticas, las artes visuales, y así sucesivamente, en la medida que cada uno de estos actúan como signo” (Colapietro, 1993: xiv), entonces la filosofía de Colapietro tiene que llevarnos más allá de las palabras y los libros al caudal multi-modal de la experiencia. Al fin y al cabo, si los límites de mi lenguaje, como lo propuso Wittgenstein, son los límites de mi mundo (Wittgenstein, 1994), podría decirse, siguiendo a Colapietro, que los límites de mis

signos son los límites de mi mundo *experimentable y pensable*. Y su mundo era uno basto, lleno de posibilidades de articulación y de reflexión, uno que requería un temperamento pragmático que compaginara el existencialismo jamesiano, la metodología peirceana y la socialidad deweyana y lo potenciara con la filosofía de otras latitudes.

Un filósofo pragmatista

La filosofía es, para Colapietro, el drama de la experiencia revivida en el pensamiento. Pero todo pensamiento se vuelca hacia la acción —sea hacia afuera o sea hacia adentro, pero hacia la acción—. La semiótica, el jazz y la poesía desembocan en el pensamiento de Colapietro en el pragmatismo, no como punto de llegada o de partida (¿acaso los dos?), sino especialmente como orientación vital, atención mundana y rasgo epistemológico. Orientación que impide distinguir teoría y práctica, creencias y hábitos, ideas y acciones, *body and soul*. Atención que prohíbe forzar el mundo con nuestras tenazas mentales e imponerle nuestras formas y normas para luego, como decía la poeta Wislawa Szymborska, agachar la cabeza y tener que pedirle excusas: “Que me disculpe la coincidencia por llamarla necesidad” (Szymborska, 2016: 192). Y *rasgo* que, en cambio, sí nos invita a siempre pedirle excusas a las cosas y personas que nos rodean para asumir honrosamente nuestro falibilismo contrito y decir: “Que me disculpe la necesidad, si a pesar de ello me equivoco” (Szymborska, 2016: 192).

La primera vez que vi a Colapietro fue en su seminario de filosofía pragmatista. Esos seminarios no iniciaban con las lecturas de Peirce, James y Dewey, iniciaban con un poeta de turno, a veces E.E. Cummings, a veces Emily Dickinson, a veces Wallace Stevens, a veces Phillip Larkin, entre muchos otros. Colapietro sabía que a la filosofía se llega desde otros lugares y, con suerte, desemboca también en otras disciplinas. James llegó de la psicología, por ejemplo, y Peirce de la química. Todos los rumbos a la filosofía vienen de otra parte:

llegamos a la filosofía no por hacerla nuestro punto de partida, sino nuestra anhelada y elusiva meta. La filosofía, enseñaba Colapietro, es un logro, no una posesión, un viaje en una dimensión erótica y un espíritu *odiseico*. Solo así las facetas del mundo y de nosotros que tratamos de iluminar no se obnubilarán con nuestras manos opresivas, sino que saldrán a la luz y aparecerán como el flujo de nuestro barco en medio de tempestades y vientos.

Luego de mostrarnos que la filosofía también está en otra parte, después de permitirnos *tener* la experiencia de ese viaje *odiseico*, socrático y erótico en la poesía y la música, nos invitaba a *conocer* la experiencia y leer a los pragmatistas clásicos. Él usaba con frecuencia la expresión *we don't know* en tono grave —como tenor de Ópera, rasgo materno, por cierto, que atesora y encarna—. Creo que lo hacía para sugerirle a sus estudiantes que si no asumen algo de asombro socrático y cierta *apertura receptiva*, sería difícil que comprendieran el falibilismo de Peirce, la voluntad de creer de James, o la experiencia/cultura de Dewey. Finalmente, invitaba a llevar el diálogo por fuera de los confines geográficos y de moda filosófica: llenaba sus clases con invitaciones constantes para entablar un diálogo entre los pragmatistas y filósofos y filósofas de otras latitudes desde Simone De Beauvoir, Julia Kristeva, G.W.F. Hegel, pasando por Emanuel Kant, Christine Korsgaard, Platón, José Ortega Gasset, Hannah Arendt, W.E.B. Du Bois y mostrando el parecido de familia de los pragmáticos con Michel Foucault, Jacques Derrida, Jonathan Lear y Sigmund Freud, y un listado extenso que no reproduciré aquí. El punto es que todo lo anterior era una ventana a su temperamento pragmático y plural concatenado por el falibilismo, abduccionismo (*conjeturismo*) y la experiencia, o más concretamente, por una de las distinciones más profundas que Colapietro extrajo y potenció de la filosofía de John Dewey y que, de hecho, reverberó en la filosofía de John E. Smith: la distinción entre *tener una experiencia* (*experience had*) y *conocer una experiencia* (*experience known*).

El pragmatismo en Colapietro lo llevó a juzgar las cosas, acciones e ideas por sus consecuencias prácticas y por su capacidad de expandir y profundizar la experiencia humana para renegociar una y otra vez la artificial distinción entre lo posible y lo imposible. Pero sobre todo, lo llevó a continuar, ahondar y, sobre todo, *performar* una tarea sisífica iniciada por su maestro John E. Smith y hoy más necesaria que nunca: amplificar el mensaje del pluralismo filosófico tanto en método como en sustancia. Esto significa promocionar el mensaje de que no existe un único camino y forma de hacer filosofía y el método —o camino— que uno adopte no puede llevar a la posición de que los otros métodos —o caminos— son *ipso facto* filosóficamente deficientes o simplemente no son filosóficos (Colapietro, 2010: 196). Esto socavaría el falibilismo y la respuesta receptiva (*responsiveness*) que encarna y promueve Colapietro.

Como dije al inicio de este texto, el temperamento pragmático de Colapietro se compone principalmente de tres ideas: (i) la inteligencia experimental, (ii) el abduccionismo (*conjeturismo*), y (iii) la distinción entre experiencia *tenida* y *conocida*.

La inteligencia experimental es la capacidad de los seres humanos de aprender de la experiencia. En su dimensión pragmática, este aprendizaje, diría Colapietro, resulta en hábitos y modos de ser. Pero ahí no termina el aprendizaje como su *detour* por el jazz lo anticipaba: “la inteligencia experimental es inteligencia *personal*, también inteligencia *cooperativa* (y por tanto, comunal), y finalmente es inteligencia creativa” (Colapietro y Fesmire, 2019: 9). La inteligencia no solo es, como el jazz, la conversación entre lo individual y lo comunal en la que ambos coexisten, renegocian y reinventan sus tradiciones y modos de ser *con-juntamente*. Es la inteligencia de crear nuevos vocabularios, innovaciones categoriales y signos para dejar que las cosas aparezcan sin que en su aparecer las sofoquemos demasiado. Esta inteligencia experimental exige como condición de posibilidad valentía, humildad, paciencia, benevolencia, piedad y asombro como virtudes habilitadoras que permite desarraigarnos de un espacio,

combatir el tribalismo y ensanchar los límites de nuestra comprensión e instituciones.

Mi asombro al escuchar a Colapietro y conversar con él se originaba por atestiguar la encarnación de esa red de hábitos en un ser social, falible y arrojado hacia la experiencia como él. Pero más aún, era apreciar cómo utilizaba esa inteligencia experimental para desenredar, ilustrar e interrogar su experiencia haciendo eco, quizás, de la idea de Dewey de la filosofía como un proceso de clarificación, liberación y expansión de valores orientado a articular herramientas para expandir el conocimiento de lo que nos rodea y nos atraviesa, a reducir nuestros dogmas en conjeturas listas para probarse en el torrente de la experiencia y a impulsar la valentía de estar a la escucha de la experiencia para no negarla o cederla a autoridades, supuestos expertos o, a veces, a nuestros hábitos más afincados (Dewey, 1981: 305).

Pero la inteligencia experimental requiere, como condición *transcendental*, el falibilismo humilde. Peirce sostuvo que este tipo de falibilismo de la mano con la fe en la realidad del conocimiento y una dirección erótica de descubrir cosas han sido elementos que atraviesan su filosofía. Diría que en el caso de Colapietro ocurre algo similar. Pensar su filosofía pragmática sin compagnarla con el falibilismo es casi como pensar un círculo cuadrado. Pero el falibilismo de Colapietro no solo está atravesado, como el de buena parte de los pragmatistas, por un reconocimiento de dudas genuinas que nos llevan a *aporías* catárticas (la que nos interrumpen y nos llevan a examinar-nos) y *zetéticas* (las que nos desperduden y nos incitan a examinar el mundo) —para utilizar categorías socráticas de donde echan raíz todos los falibilismos desde Cicerón hasta Peirce—. El falibilismo de Colapietro tiene unas dimensiones existenciales profundas: en la desorientación y el error es que los seres humanos descubrimos aspectos de la naturaleza del mundo y de nosotros que se mantenían ocultos cuando andamos en lo que andamos en la pretenciosidad de nuestros saberes y en la regularidad de nuestros hábitos. E incluso, percibo que en Colapietro hay un falibilismo de segundo grado: una posibilidad

de duda frente al reconocimiento de que nuestras creencias más nucleares pueden estar equivocadas.

Colapietro reconoce que cuando actuamos, el falibilismo teórico abre paso al infalibilismo práctico. Los seres humanos tenemos dudas genuinas cuando adoptamos visiones *prospectivas* sobre lo que debemos hacer y reflexionamos en nuestra visión *retrospectiva* sobre nuestros errores prácticos, pero en la bisagra de estas ópticas, en el punto de ciego del dios Jano, actuamos y decidimos y ahí el infalibilismo se toma nuestra vida, así sea por unos instantes, “nuestra alianza con lo que es distinto de nosotros es tan intensa, habilitante y en gran medida inadvertida que, por lo tanto, necesariamente difumina el sentimiento experimentado de uno mismo y de lo otro” (Colapietro, capítulo 3 de este libro), esos momentos de decisión controlada, nos olvidan de la extrañeza y de la duda para redimirnos por un instante en el aquí y el ahora en la certeza precaria y momentánea.

El falibilismo, entonces, nos lleva al conjeturismo, un término no acuñado por Colapietro, pero que es indistinto de la abducción, primer término que él define en su *Glosario de Semiótica* como “el proceso de interferencia por el cual una hipótesis es formada o generada [...] en un sentido el término significa el acto forzoso o ilegal de secuestrar a alguien o algo, en semiótica se refiere al descubrimiento de una ley o algún otro factor que convierta un fenómeno inteligible” (Colapietro, 1993: 1). La abducción nos orienta entre una dimensión epistémica falible por nuestro impulso de dudar y una dimensión práctica infalible por nuestra necesidad de actuar en el mundo. A nivel personal, la abducción resulta en experimentación personal, auto-descubrimiento, modulación de hábitos e interrupciones dramáticas. Se trata de un proceso en el que formulamos hipótesis controladas y razonadas que luego probamos su éxito o fracaso en la experiencia o las “canjeamos” en ella, para usar palabras de William James. Las abducciones son adivinanzas no arbitrarias, detalladas y fundadas no en piso firme, como las deducciones, sino en el agua movediza del océano sobre el que navega el barco de nuestras creen-

cias. Las abducciones son el resultado de un proceso semiótico en el que los seres humanos con la falibilidad de nuestro conocimiento y la opacidad de nuestro actuar no tenemos más remedio que actuar en el mundo adivinando o pronosticando que si hacemos *esto*, *aquello* ocurrirá. A veces fallamos, claro, pero a veces fallamos (y pronosticamos) mejor.

Y, después de este recorrido por el temperamento filosófico de Colapietro, llegamos a unos de los ejes gravitacionales y asintóticos de su filosofía: la experiencia. Digo que es un eje gravitacional porque es un elemento que no podemos empeñar a cambio de nada, porque para Colapietro como para buen número de pragmatistas, no podemos subordinar el significado de nuestra experiencia a las autoridades, ni siquiera a la autoridad menos perceptible por nosotros pero más dominante: la de nuestra red de hábitos (Colapietro, 2008: 118). En uno de sus textos menos leídos y, a mi juicio, más agudos, *Experience Ceded and Negated*, Colapietro nos da el único antídoto para no subordinar la experiencia a formas de autoridad, dominación o hábitos sedimentados: comprender y asumir la distinción deweyana entre una experiencia *tenida* (*experience had*) y una experiencia *conocida* (*experience known*).

Los filósofos que nos obsesionamos con las ideas y la intelectualización de las cosas, olvidamos a veces que la vida está en otra parte, que la sobreintelectualización de las cosas nos aleja de una verdad elusiva pero insistente: *a kiss is just a kiss, a sigh is just a sigh*, como la canción de Hupfeld popularizada en la película *Casablanca*. Es decir, a veces nos cuesta trabajo comprender las cosas como aparecen, tal y como son, sin arroparlas de adjetivos y sin imponerle las categorías históricas, culturales y epistémicas para *conocerlas*. Colapietro no sufre de esta enfermedad. En alguna oportunidad me dijo que los poemas siempre se deben leer dos veces: una en voz alta escuchando su musicalidad, teniendo la experiencia de la poesía sin preguntarse qué alegoría es esa, qué imagen representa esto, y cuántas sílabas tiene esa estrofa. Él enseña esto casi como un dogma falible (si algo así es po-

sible): no olviden, diría Colapietro, que la experiencia primariamente es algo que *tenemos*, que *nos pasa* y en lo que *pasamos*, y solo luego —insiste, solo luego— es algo que conocemos, que catalogamos en nuestra biblioteca mental y que etiquetamos con el precio de nuestras categorías. “Tener una experiencia —reclama— es más primordial que conocerla: el encuentro con el otro en el que las identidades de las partes implicadas en la transacción se ponen en riesgo —o por lo menos, se ponen en duda— no es un asunto primariamente cognitivo (o epistémico)” (Colapietro, 2008:118).

Cuando leo ese texto de Colapietro me parece escucharlo a él directamente. No tengo, como me ocurre en otros textos de él, que pelear las capas de la cebolla o pulir la piedra para encontrarlo a él detrás de la voz de James, Peirce, Dewey, Royce, Foucault, Freud, Cavell, Derrida, Arendt y muchos otros. Quizás por eso la última frase de su “penúltima” palabra en este libro alude a este punto (y no creo que por casualidad, aunque si fue por casualidad, que la necesidad me disculpe): “... en la experiencia de alguien específico, inequívocamente infligido con *haber tenido esa experiencia* [...]”. La expresión *haber tenido* en esa frase no es una expresión ligera, es su insistencia de la relevancia de la experiencia y el reconocimiento de ser lo que permite ver las múltiples formas de este filósofo proteico y pragmático. Y su angustia se puede resumir así: Perder el “haber” tenido experiencias o confundir las experiencias con una de sus múltiples funciones, como lo es la función intelectual o cognitiva, es perder el espectro de posibilidades que ella nos brinda como algo que puede ser disfrutado, padecido, visto, pensado, conocido, juzgado, sobrellevado, jugado y un largo etcétera. Espero no exagerar al decir que uno de sus proyectos filosóficos ha sido precisamente reconstruir la noción de la experiencia para recuperar y profundizar la dimensión de *tener* experiencias que ha sido negada por la pulsión profesionalizante y academicista de *conocer* experiencias.

Pero aquí no se acaba su propuesta filosófica. Colapietro, además, sostiene que la experiencia no solo es negada sino cedida —posibilidad

no contemplada por el mismo Dewey—. ¿Cuántas veces no hemos cedido nuestra experiencia a las voces que proclaman la autoridad disciplinaria, geográfica o de la época? ¿Cuántas veces no hemos sido cómplices de trasladar a estas autoridades el significado de nuestra experiencia para que sea conocida por delegación? Y la dimensión política de la filosofía pragmatista de Colapietro se asoma en este punto con una mirada penetrante e irresistible, pues plantea una de las grandes preguntas de la filosofía política y social de nuestro tiempo que a veces pasa desapercibida. Me refiero a la pregunta ¿cómo permitir que los seres humanos respondan y narren sus experiencias sin caer en la idiosincrasia y sin delegar su significado a los ídolos de la coyuntura?, ¿cómo permitir una respuesta y testimonio a la experiencia humana? O, en palabras de Colapietro, “cómo ejercer autoridad experiencial sin borrar a los otros o a nosotros —¡o ambos!—” (Colapietro, 2008: 120).

La recuperación de la experiencia cotidiana con todas sus modalidades y potencialidades, sin empeñarla como en una casa de permutas a cambio de los supuestos lujos de la cognición o a cambio de la voz de la autoridad de otros o de nuestros propios hábitos, es uno de los grandes legados de Colapietro. Si no somos capaces de recuperar la experiencia y protegerla de las pulsiones de negación y cesión, somos incapaces de activar la inteligencia experimental y el falibilismo, pues solo podemos aprender la experiencia y dudar de ella si hemos *tenido* experiencias. Y aquí sí me toca devolverle la última palabra a Colapietro. Además, debo hacerlo en toda su extensión —sin dejar nada afuera, pese a que siempre estamos dejando cosas afuera— porque solo con este fragmento se puede ver el lienzo que he usado para retratar a este pragmatista proteico, poeta en la atención y articulación, jazzista en la experimentación y conversación, semiótico en la metodología y en la introspección, y pragmatista en las vísceras y en la visión. Solo con este fragmento se puede atisbar su *modus vivendi y philosophicus*, solo con este fragmento tenemos un atisbo a lo que significa la experiencia para Colapietro y lo que

significa su reconstrucción y recuperación en una disciplina, como la filosofía, que no solo se puede leer a lo James como una historia de los temperamentos, sino como una historia de la experiencia entrando y saliendo de la filosofía, como concepto articulador y vital, peleando con los guardianes y minotauros del momento que custodien la entrada al laberinto filosófico:

La experiencia está atravesada con significatividad. Es en sí misma una instancia de semiosis. Las palabras son solo una fracción de los signos en y a través de los cuales se articula la importancia de los objetos y eventos *tenidos* en encuentros directos y enredados. Signos de varios tipos son operativos en la precipitada avalancha de la experiencia humana, frustrando, facilitando, redirigiendo y acelerando —desacelerando— esta avalancha. Pero la experiencia *tenida* se extiende más allá no solo de la experiencia conocida sino también de la experiencia entendida o inteligible (experiencia como una fuente y *locus* de signos por los cuales los significados de las cosas y eventos pueden volverse más explícitos y luminosos, más desarrollados y controlados). No es tanto el cuento contado por un idiota como uno expresado por un hombre parcialmente loco: aunque haya cierto método en esa locura individual, cierto misterio (así sea escondido) en la significatividad que podamos discernir acá, mucho no tiene sentido y es insignificante. La experiencia humana es lo que es, en parte, porque ofrece vacaciones semióticas —un respiro de la exigencia de que un cigarrillo es algo más que un cigarrillo—.

La importancia de tomarse unas vacaciones semióticas en ocasiones específicas (especialmente cuando nuestras despedidas tienden a ser estables y poco imaginativas), puede periódicamente exigir una interpretación y apreciación. Pero la importancia experiencial de la

suspensión radical de lo que de otra forma sería (por lo menos, para ciertos temperamentos) un impulso incesante —una insistencia sobre el sentido, una demanda por el significado— es importante porque nos anima a dejar ir y dejar ser. Ese impulso es integral al ritmo de la experiencia, por lo menos cuando la experiencia ha sido tenida actual y vibrantemente. Al ser tenida la experiencia, las pérdidas sutiles y no detectadas de las posibilidades de ella, debido tanto a las seducciones de transcendencia y significancia como al afán y tumulto de la vida, es menos probable que se presenten y más probable que se adviertan. Al fin y al cabo, las vacaciones, semióticas o de otro tipo, son oportunidades para recordar lo que es importante e imaginar lo que aún puede ser posible.

Coda

Un retrato o mejor re-trato es “tratar de nuevo”, pues ningún signo está exento de convertirse en un interpretante y el interpretante no está exento de convertirse en un nuevo signo. Mi lectura del semblante y temperamento filosófico de Colapietro es tan solo uno de los múltiples intentos de atrapar a un filósofo proteico, tratar de fijar lo que se des-planta para re-plantarse en otros suelos y fertilizarlos. Cada vez que creo haberlo descifrado se transforma en algo distinto. Este retrato es el “intento” de una imagen posterior a su penúltima palabra, un intento que afortunadamente es anterior a su última palabra. Es una interrupción dramática o un cierre pragmático que rompe un círculo para darle apertura a esta conversación inacabada, a este diálogo comunal al que me han invitado y quizás expandirlo a otros horizontes donde no han oído hablar de Colapietro o no lo han leído. Es un filósofo grandioso con una humildad más vasta que su grandiosidad, y quizás por eso su objetivo nunca ha sido crear audiencias sino respetar una “política de la audiencia”, es decir, responder al *kairós* del momento, a los oídos de los oyentes, experimentando con su voz y respetando las actitudes de escucha, los vocabularios y los juegos vitales de quienes comparten con él.

Debo confesar que este retrato está lleno de admiración por la persona retratada. No soy el retratista desinteresado que quiere anularse, pero tampoco soy el que impone su visión en la del objeto retratado. Tuve miedo de ser demasiado consistente con mi mirada o mirar arbitrariamente para imponerme demasiado. Espero no haberlo apresado excesivamente, espero que no se me haya escapado entre los dedos como el mercurio se le escapa a los científicos cuando lo aprietan muy fuerte.

La última vez que vi a Colapietro fue hace más de diez años. Apenas regresé a mi casa, luego de un viaje académico a su lado, le escribí un correo de agradecimiento. Antes de firmar este re-trato busqué ese correo a ver cómo mi mirada se había modulado con el tiempo, pero como las huellas o los signos, se perdió en el olvido, otra de las tantas formas en las que la felicidad coquetea con el desprendimiento. No volví a leer el correo electrónico.

Recuerdo que le agradecí, virtud que él siempre profesaba y enseñaba. Sin la gratitud estamos condenados a creer que los otros no nos giran la mirada, como en el Libro VII de la República de Platón, y condenados también a no ver que son los otros quienes nos expanden nuestra visión primero exponiéndola a lo desconocido y luego retornándonos a nuestro lugar para apreciarlo desde otro ángulo o para ver el ángulo de las cosas desde otra apreciación. Compartir con Colapietro ha sido para mí esa experiencia de ser tocado en el alma, girado y expuesto a otras articulaciones de la naturaleza, humana y no-humana. Ha sido la experiencia de aprender a ver lo que me miraba de frente pero que yo con mi tozudez ignoraba o no quería ver. Él que tanto profesa y performa su espíritu socrático y su falibilismo alguna vez dijo que había algo que *sí sabía*. Me acordé de que Sócrates confesaba también que había algo que sí conocía: Sócrates sabía del amor (*eros*) por enseñanza de Diotima —o de Aspasia, como lo sugirió recientemente Armand D'Angour— (D'Angour, 2019). Colapietro *confesaba saber que los humanos tenemos una dificultad enorme para ver lo que nos mira a la cara*.

En una de las películas favoritas de Colapietro, *My Dinner with Andre* de Louis Malle, André Gregory le dice a William Shawn:

... una de las razones que explican que no sepamos qué está pasando, es que nos la pasamos en las fiestas actuando. Estamos concentrados en actuar nuestros propios roles y en dar un buen espectáculo que no podemos ver qué ocurre alrededor nuestro. (Shawn y Grory, 1981: 69)

Y William Shawn le responde un poco después:

... nosotros simplemente no ponemos valor alguno en percibir a realidad [...]. Y uno puede cerrar su mente por años de alguna forma. Uno puede de alguna forma prender el piloto automático. De la misma forma que el médico de tu madre tenía prendido su piloto automático cuando entró y vio un brazo y no pudo ver todo lo demás. (Shawn y Gregory, 1981: 70-71)

Colapietro es el filósofo proteico que le muestra a uno cómo, cuándo y por qué es preciso apagar el piloto automático para percibir lo que nos rodea y para recuperar la profundidad y amplitud de la experiencia en toda su escurridiza pluralidad. Y aquí dejo que la última palabra de este retrato no sea mía, sino que regrese a la poesía de William Stafford, un poeta al que vuelve Colapietro una y otra vez: “¿Qué puede darte cualquiera más grande que el ahora, empezando aquí, justo en este cuarto, cuando te voltees?”

Referencias bibliográficas

- D'Angour, A. (2019). *Socrates in Love. The Making of a Philosopher*. London: Bloomsbury Publishing.
- Holmes, O. W. (1997). "The Path of the Law Path of the Law after One Hundred Years, The". *Harvard Law Review*, 110 (5), 991-1009.
- James, W. (2018). *Pragmatism* (Reprint edition). Dover Publications.
- James, W. (1978). *Essays in Philosophy*. Remarks on Spencer's Definition of Mind. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Colapietro, V. (1989). *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*. SUNY Series in Philosophy. Albany: State University of New York Press.
- Colapietro, V. (1993). *Glossary of semiotics*. New York: Paragon House glossaries for research, reading, and writing.
- Colapietro, V. (2004). "Striving to Speak in a Human Voice: A Peircean Contribution to Metaphysical Discourse". *The Review of Metaphysics* 58, no. 2: 367-98.
- Colapietro, V. (2008). "Experience Ceded and Negated". *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, Volume 22, Number 2.
- Colapietro, V. (2010). "John Edwin mith, 1921-2009". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 84, no. 2.
- Colapietro, V. (2014a). "'Saying', Sounding, and Voicing: Peircean Musings on Musical Understanding". *Semiotics IX. Musical Semiosis*: 463-464.
- Colapietro, V. (2014b). "Autobiographical Sketch". En: *Being in America: Sixty Years of the Metaphysical Society*. BRILL, New York.
- Colapietro, V. (2016a). *El Filósofo del Jazz. Entrevista a Vincent Colapietro por Nicolás Parra Herrera y Juan Martin Fierro*. Revista Malpensante. Bogotá, 74-78.
- Colapietro, V. (2016b). *El Filósofo del Jazz. Entrevista completa a Vincent Colapietro por Nicolás Parra Herrera y Juan Martin Fierro*. En archivo del autor.

- Colapietro, V. (2016c). "Experiments in Self-Interruption: A Defining Activity of Psychoanalysis, Philosophy, and Other rotic Practices". *The Journal of Speculative Philosophy* 30, no. 2: 128-43.
- Colapietro, V. (2017). "A Revised Portrait of Human Agency". *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* I, No. 1/2.
- Colapietro, V. y Fesmire, S. (2019). "Pragmatist Portraits of Experimental Intelligence by Peirce, James, Dwey, and Others". En: *The Oxford Handbook of Dewey*: Oxford University Press.
- Peirce, Ch. S. (1931). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. I y II. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Eds.). [3ra reimpression: 1974]. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, Ch. S. (1958). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. VIII. Charles Hartshorne y Paul Weiss.
- Plato. (1903). *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press.
- Ransdell, J. (2000). "Peirce and the Socratic Tradition". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 36, no. 3, 341-356.
- Shawn, W. y Gregory, A. (1981). *My Dinner with Andre* (guión). New York: Grove Press Inc.
- Smith, J. E. (1995). *Experience and God*. New York: Fordham University Press.
- Szyborska, W. (2016). *Map: Collected and Last Poems*, Boston: Mariner Books.
- Wittgenstein, L. (1994). *Tractatus logico-philosophicus*. New York: Routledge.
- Wright, C. y Bradley, J. (1878). *Letters of Chauncey Wright: With Some Account of His Life*. Cambridge: Press of John Wilson and Son.

Comentaristas

Cristina Di Gregori es Doctora en Filosofía y Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeña en la actualidad como Directora del Centro de Investigaciones en Filosofía (CieFi) del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdiHCS-FaHCE-UNLP-CONICET). Se ha dedicado a la investigación y la docencia en el campo de la epistemología, la teoría del conocimiento, el pragmatismo clásico y contemporáneo. Registra numerosas publicaciones en el área, entre algunas recientes: Di Gregori-Broncano, “La Filosofía del Conocimiento en América Latina y España” en *Filosofía iberoamericana del siglo XX*. Vol. I, CISC (España); “La teoría de la acción en John Dewey: algunas claves para su interpretación” en, Actas, 2015 — Jornadas de Filosofía; “Creative Imagination and Creativity” en *Cognitio* (Brasil) y “Conocimiento, representación y transformación: de Peirce a Dewey” en co-autoría con Federico López, en *Estudios Filosóficos*, Vol.LXIX/201 (España).

Federico E. López es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata y docente investigador de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP), donde dicta clases de Teoría del Conocimiento y de la Argumentación. Fue becario CONICET y realizó estancias de investigación posdoctoral en Alemania (Universidad de Colonia y Universidad Libre de Berlín). Entre sus publicaciones recientes se destacan: “Argument Evaluation in Philosophy: Fallacies as Strategic Maneuvering”, 2020, en van Eemeren y Grassen, eds., “Conocimiento, representación y transformación: de Peirce a Dewey”, 2020, *Estudios Filosóficos*, en coautoría con Cristina Di Gregori y “Normatividad y deliberación práctica en John Dewey: elementos para una lectura contemporánea”, 2019, *ArtefaCToS* en coautoría con Livio Mattarollo. Es codirector del proyecto “Prácticas humanas y ambientes tecnológicos: conocimiento, arte, política y

subjetivación en la filosofía reciente”, radicado en el Centro de Investigaciones en Filosofía (FaHCE-UNLP).

Livio Mattarollo es Licenciado, Profesor y Doctor en Filosofía (FaHCE; UNLP). Se desempeña como becario CONICET en el Centro de Investigaciones en Filosofía (IdIHCS, UNLP), como ayudante diplomado en la cátedra de Lógica y como profesor en el Colegio Nacional. Ha realizado un intercambio académico en la Universidad de Gent (Bélgica) y ha participado en numerosos congresos y jornadas. Junto con Cristina Di Gregori y Leopoldo Rueda, ha coordinado el libro *El conocimiento como práctica* (Secretaría de Publicaciones, FaHCE, UNLP). Entre sus publicaciones recientes se destacan “Basic Human Needs as Values. Exploring John Dewey’s Social Philosophy” en *Cognitio* (Brasil), “Democracia y educación en clave deweyana: dos aspectos de un mismo proceso”, en *Revista Diálogos Pedagógicos*, y “Normatividad y deliberación práctica en John Dewey: elementos para una lectura contemporánea” en co-autoría con Federico López, en *Revista ArtefaCToS* (España).

Analia Melamed es Doctora en Filosofía por la UNLP con una tesis sobre “La vejez del arte en la obra de Marcel Proust”. Se especializa en temas de filosofía contemporánea desde la perspectiva de la estética. Se desempeña como Profesora Titular en las cátedras de Introducción a la Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP, y de Problemas Filosóficos Contemporáneos, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP. Tiene a su cargo el seminario “Estética”, de la Maestría en Estética y Teoría del Arte de la Facultad de Bellas Artes (UNLP). Es investigadora y miembro de la Comisión Directiva del Centro de Investigaciones en Filosofía (IdIHCS, UNLP-CONICET). Ha publicado artículos en revistas y capítulos de libros en el ámbito de la Filosofía, la Educación y la Estética y ha compilado el libro *Desde la cátedra. Variaciones sobre filosofía, arte y comunicación*, Serie Cuadernos de Cátedra, Ediciones de la Fa-

cultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP, 2013. Ha dirigido las II y III Jornadas Marcel Proust y coordinado la publicación de Actas de las Jornadas Marcel Proust: Literatura y filosofía, FaHCE, UNLP, 2014 y Actas de las Jornadas Marcel Proust 2017.

Victoria Paz Sánchez García es Profesora y Doctora en Filosofía por la UNLP e Investigadora Asociada Asistente de la CIC, Bs. As. Fue becaria doctoral y posdoctoral del CONICET y realizó una estadía de investigación posdoctoral en el IIF, UNAM, México. Participa de distintos proyectos de investigación en el área de teoría del conocimiento y de didáctica de la filosofía. Ha publicado libros (*El pragmatismo conceptualista de C.I. Lewis. Una revisión crítica*, UNAM, 2015; *Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales*, UNQ, 2016 en coautoría con López y Busdygan), capítulos de libros y artículos en revistas internacionales (“A review of Morton White’s criticisms concerning Clarence Irving Lewis’ theory of valuation and normativity”, *Cognitio*, 2017; “The problem of the epistemic character of norms and values in the Putnam-Habermas’ debate: A response from the theory of normativity of Clarence Irving Lewis”, *Cognitio*, 2018), entre otras. Es docente investigadora en la FaHCE-UNLP, en Didáctica Especial y Diseño Curricular en Filosofía y en Introducción a la Filosofía; profesora de Filosofía con Niñxs en la Escuela Graduada “J.V. González” y de Lógica en el Liceo Víctor Mercante, UNLP.

Leopoldo Rueda es Profesor de Filosofía (Universidad Nacional de La Plata), Doctorando en Filosofía (FaHCE-UNLP) y Becario doctoral de CONICET. Realiza su tesis investigando la teoría estética de John Dewey, bajo la dirección de las Dras. Analía Melamed y María Cristina Di Gregori. Se desempeña como Auxiliar Docente Rentado en Introducción a la Filosofía (FaHCE). Ha sido compilador del libro *El conocimiento como práctica* y ha publicado capítulos en libros colectivos. También ha presentado y publicado trabajos en congresos

referidos a la estética deweyana y proustiana. Integra el proyecto de investigación “Prácticas humanas y ambientes tecnológicos: conocimiento, arte, política y subjetivación en la filosofía reciente” y es miembro del Centro de Investigaciones Filosóficas (IdIHCS-FaHCE-UNLP-CONICET). Ha colaborado como reseñista y crítico de obras escénicas y performáticas en diversos medios locales.

José Jatuff es Licenciado en filosofía y doctorando en la misma disciplina en la Universidad Nacional de Córdoba. Es integrante de los grupos de investigación “Pragmatismo clásico y educación: fundamentos teóricos y abordajes empíricos”, dirigido por el Dr. Claudio Viale, y “La filosofía de Nietzsche: fuentes y recepción en Latinoamérica”, dirigido por el Dr. Sergio Sánchez. Ha realizado dos estancias de investigación en el extranjero, en la University College Dublin (Irlanda), bajo la dirección de Sarin Marchetti, y en Stetson University (Florida, USA), bajo la dirección de Paul Jerome Croce. Publicó y tradujo artículos en revistas nacionales e internacionales. Actualmente se desempeña como docente e investigador en la Universidad Nacional de La Rioja.

Nicolás Parra Herrera es candidato a doctor (S.J.D.) y maestro (LL.M.) de Harvard Law School (Cambridge). Es abogado y filósofo de la Universidad de Los Andes (Bogotá), de donde se graduó con la doble distinción Magna Cum Laude. Cursó sus estudios de posgrado en la misma universidad y obtuvo el título Cum Laude en la maestría de Filosofía y en la especialización en Derecho de los Negocios Internacionales. Es profesor en la Facultad de Derecho de su alma máter, donde ha dictado Negociación, Mediación, Derecho Colaborativo y Diseño de Sistemas de Solución de Controversias, Hermenéutica Jurídica, Teoría Jurídica, Obligaciones I y II, Lógica y Retórica e Introducción al Derecho. En la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario ha enseñado Teoría del Derecho e Historia de las Ideas Jurídicas y Políticas. Es autor de los libros *Argumentar y*

Persuadir: Subir las escaleras de la argumentación jurídica al derecho y al revés (Legis, 2020) y *Temperamentos Interpretativos: Interpretación de la Constitución, la ley y el contrato* (Legis, 2018). Es columnista de *Ámbito Jurídico*, donde escribe sobre temas relacionados con derecho, filosofía literatura y ética. Actualmente, escribe sobre pragmatismo legal, teoría de la negociación, mecanismos alternativos de solución de conflictos y filosofía del derecho, y es *coach* en *adaptive leadership*, en Harvard Kennedy School . Es co-director del *podcast* sobre humanidades y derecho “El Derecho por fuera del derecho”.

Acción, sociabilidad y drama. Un retrato pragmatista del animal humano ofrece al lector de habla hispana, por primera vez, la aguda e innovadora perspectiva filosófica de Vincent Colapietro. Es un libro que nos invita a emanciparnos de aspectos insostenibles de la herencia filosófica para ser capaces de proveernos de mejores ideas, mejores instrumentos para pensar el presente y hacer el futuro. El libro irrumpe en nuestro espacio público en tiempos de pandemia, en tiempos en que la vida humana se despliega en medio de disrupciones y vulnerabilidades que, ahora visibilizadas, conmueven certidumbres, hábitos y creencias que acompañan nuestra vida cotidiana y que comprometen, o debieran hacerlo, al pensar filosófico mismo. El pensamiento reflexivo y articulado —nos invita a pensar Colapietro— no solo emerge del curso de la experiencia vital, sino que aborda dicha experiencia por el bien de la experiencia. Una perspectiva esperanzadora para pensar *una filosofía para el día después de mañana*.



Vincent M. Colapietro es investigador emérito de Artes Liberales en los Departamentos de Filosofía y de Estudios Afro-Americanos en la Universidad Estatal de Pennsylvania y es profesor adjunto de Humanidades en la Universidad de Rhode Island, Estados Unidos. Una de sus principales áreas de investigación es el pragmatismo clásico estadounidense, con especial énfasis en la filosofía de Charles Sanders Peirce. Si bien ha escrito sobre un amplio rango de temas (desde la música al cine, desde el psicoanálisis a la deconstrucción y desde la filosofía de la mente a la meta-ética), Colapietro es, principalmente y ante todo, un investigador dedicado a la filosofía y a la semiótica. Además, ha sido presidente de la Sociedad Charles S. Peirce, de la Sociedad de Semiótica de Estados Unidos y de la Sociedad de Metafísica de Estados Unidos. Sus publicaciones incluyen *Peirce's Approach to the Self* (1988), *A Glossary of Semiotics* (1993) y *Fateful Shapes of Human Freedom* (2003). Sus textos han sido traducidos al alemán, francés, español, italiano, portugués, japonés, coreano, búlgaro y ruso.