



Capítulo 23

El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política

Pablo Quintanilla y Claudio Viale

Editores



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

*El pensamiento pragmatista en la actualidad:
conocimiento, lenguaje, religión, estética y política*
Pablo Quintanilla y Claudio Viale, editores

© Pablo Quintanilla y Claudio Viale, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2015
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-13370
ISBN: 978-612-317-137-7
Registro del Proyecto Editorial: 31501361500976

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ARTE, EXPERIENCIA Y DEMOCRACIA: UNA VUELTA A LA OPINIÓN PÚBLICA Y SUS PROBLEMAS A LA LUZ DEL CONCEPTO DE CARIDAD DE GIANNI VATTIMO

María Aurelia Di Berardino

Universidad Nacional de La Plata

INTRODUCCIÓN

Si seguimos al pie de la letra el imaginario rortyano, podemos decir que John Dewey anticipaba su temperamento edificante al comprometerse con una idea del hacer filosófico en tanto inescindible de los problemas y de las herramientas conceptuales propias del momento histórico en que discurría su estar-en-el-mundo. El viejo pragmatista tenía la convicción de que pasados ciertos años y a la luz de un recorrido histórico ineludible (sea esta cual fuere), aplicar viejas recetas para solucionar los problemas de la contemporaneidad, era poco menos que un conflicto en sí mismo. Esto es, vincularse al pasado como forma privilegiada de explicarnos, implicaba un cierto movimiento evasivo: darle la espalda a la comunidad cuya conflictividad marca el punto de partida de toda reflexión filosófica. Una vez dicho lo anterior, la lectura propuesta aquí parece traicionar el apotegma del pragmatista ya que reivindicará el concepto de *opinión pública* tal como el autor la presentara en la década de 1920. Sin embargo, entiendo, refuerza la intuición de Dewey. Una intuición que se afirma sobre una tesis mínima: solo ha transcurrido tiempo, pero los problemas han quedado amarrados a una suerte de atemporalidad que admite viejas y nuevas perspectivas para su abordaje. Entonces, seríamos fieles al espíritu del pragmatista, si aclaramos que su propuesta dicha década lejos estaba de constituir una solución y se acercaba más al planteo de una carencia, esto es, la efectiva consumación de lo que entenderemos aquí por el *arte de la opinión pública*. Y esa carencia era (es) tan recalci-trante que décadas distantes entre sí, asisten a la misma perplejidad y por lo mismo, reclaman atención. En pocas palabras, asumiré el siguiente compromiso pragmatista: en primer lugar, que la opinión pública bien entendida es parte constituyente de una democracia cabal y, en segundo lugar, que es un problema tan candente como lo fuera en los años en que Dewey le hacía frente a la élite formadora de opinión.

Ese compromiso asumido desplaza mis preocupaciones desde la pregunta «¿es relevante el concepto de opinión pública para nuestro hacer comunitario?» hacia una afirmación: *opinión pública* merece un lugar de análisis no solo por lo que tiene de conflictiva nuestra relación actual con los medios de comunicación masivos sino también porque democracia, en la era posmetafísica, precisa del arte más que de la verdad. Esta relación compleja entre democracia y arte, lleva a la confrontación con un autor que ha explorado caminos muy semejantes pero que, en virtud de ciertos giros argumentales que lo llevan hacia algún concepto de lo *clásico* y a refugiarse en Hegel, admite una lectura como la presente donde lo haremos partícipe de lo mismo que rechaza: la pertenencia al club de los nostálgicos de la verdad. Me refiero al trabajo reciente de Vattimo en el que le reconoce no pocos méritos al pensamiento pragmatista y donde afirma alejarse de la verdad. Pero, y a pesar de lo dicho, se distancia del primero (pragmatismo) y se acerca a lo segundo (verdad) haciendo peligrar sus anunciadas lealtades. En ese juego argumental del autor italiano se pierde, a mi juicio, lo más interesante de la discusión sobre democracia y opinión pública del pensamiento pragmatista y que podemos acotar de este modo: la opinión pública es la instancia por la cual el arte recrea la trama deshilachada de la experiencia bajo la forma de la continuidad. Opinión pública-arte y democracia operan como conceptos heurísticos fructíferos ahora que la verdad (metafísica) se aleja del horizonte conceptual de algunas filosofías y, particularmente, de ciertas aproximaciones políticas a problemáticas actuales. Esta heurística se refuerza si atendemos a una relación conceptual ausente en Vattimo pero fuertemente presente en Dewey. La fundamentación de esta vuelta histórica, así, se desplegará en tres instancias: (1) la presentación de las tesis de Vattimo en su texto *Adiós a la verdad*, (2) la justificación de que el pragmatismo se cura con más pragmatismo y (3) revelar en qué sentido podemos dejar de preguntar con Vattimo ¿Por qué Hegel? y responder a la no menos incómoda cuestión de ¿Por qué Dewey?

VATTIMO EN EL FORO

Vattimo recrea la problemática del fin de la metafísica y del rol del filósofo en la era del nihilismo en su libro *Adiós a la verdad*. Allí se declara neopragmatista (tal vez por la impronta historicista heredada de Hegel) y heideggeriano que, aunque paradójico en principio, permite hablar —según el autor italiano— de ambas tradiciones compartiendo rasgos antiabsolutistas, proyectivos y solidarios. Su objetivo final alienta la muerte de la verdad —ya que esta implica siempre alguna forma de violencia— sustituyéndola por el concepto de caridad. La verdad es un peligro; la caridad, un valor. Vattimo hace equivaler su concepto de caridad al rortyano *solidaridad*, es decir,

al proyecto de construir una sociedad más democrática, inclusiva y amigable. Una construcción, por otra parte, que solo es posible si nos explicamos (y explicamos el mundo) desde un marco interpretativo. Desde esta perspectiva, nuestras diferencias se dirimen en el foro y la verdad resulta del consenso. En esta tarea hermenéutica, el filósofo se ubica ya no más como el asesor del poder, puesto que las verdades son solo maneras de nombrar nuestras aspiraciones comunes; sino como una mezcla emergente, no constituida aún, entre el sacerdote y el artista callejero. El filósofo no es un técnico ni un científico, sino alguien que «reúne las experiencias actuales con las pasadas, en una continuidad que es el sentido fundamental del propio término *logos*, discurso, y que construye continuidad también en la comunidad, ayudando a la formación de nuevos modos de entendimiento [...]» (2010, pp. 40-41). En otros términos, el filósofo necesita cierta distancia crítica para no perderse en los acontecimientos, en la narración sucesiva y espasmódica de lo que ocurre. Esta distancia es un acto de creación, puesto que la continuidad solo se dejaría ver en un esfuerzo constitutivo de fines comunes que atraviesan los intereses variados de la comunidad de pertenencia. Pero para el autor, el filósofo no puede quedar atrapado en la opinión pública, categoría que en muchas ocasiones, representa, en su narración, el sentido negativo de lo común pero no de lo consensuado.

Por el contrario, el filósofo que acompaña el movimiento metafísico que conceptualmente estamos abandonando, según Vattimo, está representado por el consejero detrás del rey, el legitimador de la necesidad de ciertos programas sociales en virtud de su intimidad con la verdad *verdadera*. Como decíamos para este autor lo anterior es sinónimo de violencia: la idea de verdad objetiva conlleva el rastro de la totalidad. Así lo vieron Sartre y Adorno para quienes, la totalidad se lleva de maravillas con los regímenes totalitarios. Es cierto, sostiene el autor, que muchas filosofías contemporáneas acuerdan en alejarse de la violencia que implica la verdad como captación del todo, pero esta consagración de la decadencia de la *idea de correspondencia* no se ha plasmado en el sentimiento común. En la arena política, y en virtud de la proclama casi unánime de que los «medios mienten», se busca *aún* el trasfondo de verdad que opere como criterio para dirimir qué prácticas y qué métodos admiten adjetivarse como verdaderos. Esta búsqueda objetiva se podría explicar porque la ausencia de verdad —en el sentido *correspondentista*— y la preeminencia de la interpretación parecería conducirnos a una declaración abierta de irracionalidad puesto que, entre otras cosas, lo interpretado no remite a hechos objetivos que sirvan de justificación para el consenso. Contrariamente, el consenso supone el trabajo comunitario de construcción compartida de paradigmas comunes que sostengan las elecciones individuales. Así, la racionalidad queda amparada por la búsqueda consciente del ajuste entre nuestras pretensiones y las del otro y la puesta en común de una plataforma compartida.

A pesar del desafío que supone este anclaje en un mundo interpretado, la idea de que la verdad, si es que podemos darle este nombre, se construye pero no se encuentra, permite revelar los engranajes de la sociedad mediática actual, «al menos —señala Vattimo— al cortar toda legitimidad a la pretensión de proveer la «verdad» verdadera y concentrar la atención en los trasfondos, en lo «no dicho» que subyace a toda pretensión de objetividad» (2010, pp. 19-20). Pero también deslegitima políticas que dicen tener de su parte a la objetividad, o que dicen acceder a lo que es para que desde ese no lugar, se efectivicen acciones coercitivas, restrictivas, reaccionarias: la libertad del mercado ha de asegurarse, no importa si ello ponen en juego la vida o la dignidad de unos cuantos. La fuerza legitimadora de estas políticas que se justifican «objetivamente» viene dada por la fuerza de una convicción que las mismas estrategias políticas nos imponen: hacernos creer que *nos* defienden o que defienden *nuestro* estilo de vida, incluso más allá —o independientemente de— lo que efectivamente deseamos.

Si se trata de evitar el fundamentalismo y la violencia que conlleva, dirá Vattimo que despedirnos de la verdad es condición necesaria para la vida democrática. Desandar el camino de la verdad viene a significar además la reivindicación —y no el abandono— de la racionalidad que opera en nuestras elecciones. Dicho en otros términos, si existiera una verdad «objetiva» de leyes económicas y sociales, haríamos bien en confiar en los expertos para conducir el destino de nuestras sociedades: tendrían sentido, el rey-filósofo o el conjunto de todos los premios Nobel de todas las disciplinas. Creernos libres se volvería un sinsentido puesto que el ser verdadero estaría allí, como las ideas platónicas, consumándose en su eternidad, independientemente de nuestros deseos, incertidumbres y proyectos. En algún sentido, para Vattimo, si hablamos de verdad, solo podemos pensarla como la marca de una apertura, esto es, de las condiciones previas —incluso prejuiciosas— sobre las que establecemos relaciones y consensos. Pensar la apertura o las condiciones relativas sobre las que constituimos *sociedad*, es un pensar político que desnuda lo impropio de entender la verdad como el anclaje con lo real. Reflexionar sobre este carácter abierto y relativo, entonces, es consecuente con la tarea filosófica de remover el andamiaje metafísico que se sospecha detrás de todo vínculo social expresado, en último análisis, en la relación entre los medios y los fines de una comunidad. Es decir, si hay algo que el filósofo puede hacer, es ese intento por pensar lo que no es pensado por la multiplicidad de voces que componen una cultura. No implica descubrir detrás de los eventos la inalterabilidad de lo que existe, sino pensar las condiciones históricas que hacen que la acción comunitaria refiera, en última instancia, a la acción sentida por los integrantes del colectivo. Es la búsqueda de una objetividad muy *sui generis*, como dice Vattimo. Algo del orden de una racionalidad estética o hermenéutica,

universalmente válida puesto que se basa en la comunidad que a la vez, se instituye históricamente en la relación establecida entre sujetos que comparten la «experiencia «estética». No solo en la apreciación de las propias obras de arte o de la belleza natural, sino en el reconocimiento de los mismos modelos, míticos, religiosos, civiles [...]» (2010, p. 148). El único salvataje contra las opiniones infundadas en este acaecer comunitario históricamente situado se traduce en la idea gadameriana de «clásico»: un logro histórico que sale del puro acontecimiento para proyectarse en comunidad. La legitimidad de lo que está bien para nosotros, se retoma en esta referencia que abandona la insustancialidad contingente del momento para proyectarse como norma de la comunidad actual y de la que devendrá. Vattimo encuentra en esta suerte de filosofía como generadora de nuevos efectos, la marca del arte en tanto que hacedor de lo perdurable. Y a su vez, el recurso hegeliano que impide caer en la superficialidad pragmatista que haga de nuestros deseos contingentes el único motor de la creación comunitaria. En ese sentido, aun cuando no podamos remontarnos a un absoluto antecedente y expiatorio, Vattimo redescubre a Hegel desde el horizonte proyectual *de la verdad que funciona*. Así puede establecer el lazo armónico entre el pragmatismo y el hegelianismo de Gadamer. En sus palabras:

Desde el punto de vista de Hegel, podemos pensar que ese horizonte es aquel espíritu absoluto que no se deja apartar del todo, sino que se convierte en el horizonte final de la historia que legitima cada una de nuestras elecciones intermedias. Para nosotros, el carácter absoluto del espíritu no consiste en el hecho...de ser en sí mismo en la certeza y en la autotransparencia más totales, sino en la constitución del único fin al que pueden apuntar todos los logros objetivos y las verdades pragmáticas, como la auténtica, la única dada por completo, superación de toda forma de alienación (2010, p. 151).

LA CURA HEGELIANA AL PRAGMATISMO

Hemos dicho hasta aquí que el amigo italiano de Rorty pretende maridar su pensamiento débil, profundamente ligado a una versión del pragmatismo, con una suerte de promesa hegeliana totalizante pero nunca totalizable por completo, a saber: la superación de toda forma de alienación. Este redescubrimiento de Hegel le permite condicionar su lectura del pragmatismo puesto que tal vez, lo sospecha más débil que su propia posición filosófica. En otras palabras, el pragmatismo cometería el pecado de volver demasiado contingentes a los logros comunitarios dado que el primer móvil de todo accionar político serían los intereses sociales siempre cambiantes. Por el contrario, las versiones neopragmatistas como la de Rorty, desnudan en sus conceptualizaciones un cierto Hegel que hablaría de la proyectualidad de nuestras acciones.

Detrás de la contingencia habría una apertura, una suerte de trasfondo cuyo olvido, nos abandona a la violencia y a la crueldad. La solidaridad rortyana es esa ausencia que se nombra en cada uno de los intentos por acercarnos a comunidades cada vez más tolerantes y democráticas. Ese Hegel guardián al final de una historia que nunca termina, parece ser la única garantía de que el nihilismo nos lleve a defender la democracia en lugar del despotismo. Vaciada de verdad la interrogación política, elegir entre un sistema y otro es cuestión de compromiso con un valor: la *caridad*.

En un sentido, su sospecha de la debilidad del pragmatismo se justifica no desde las tesis pragmatistas mismas, sino a partir de su propio proyecto hegeliano que admite una suerte de totalidad desde la cual mirar, como instancias superadoras unas de otras, cada logro comunitario particular. Es decir, su compromiso con lo perdurable del arte o lo que es igual, de la construcción de continuidad, necesita restaurar un punto de fuga tal que haga posible cierta distancia crítica para pensarnos situacionalmente. Una recuperación de perspectiva importante, puesto que detrás de toda la argumentación de Vattimo, subyace una declaración explícita que vuelve necesaria su estrategia hegeliana: si hablamos del fin de la verdad, hay que explicar por qué no elegir entre un despotismo y una democracia. Vattimo cree que no hay un criterio que nos salve de esta alternativa, excepto apelar a esta suerte de ideal regulativo que es el fin de toda violencia. Solo tenemos como herramientas, la caridad, la responsabilidad y el cuidado. Disminuir la violencia, dirá Vattimo, cercar la crueldad, supo decir Rorty.

Lo que ha dicho el italiano supone una lectura del pragmatismo que se fortalece *solo* en la medida en que Hegel se constituye en el garante puesto que su absoluto (no absolutizable) arrojado al final de nuestra búsqueda nihilista, abraza «caritativamente» la pluralidad de las perspectivas comunitarias. Lo que ha dicho Vattimo, nuevamente, es que la pregunta que importa es aquella que de responderla, nos traería un sustituto de la verdad perdida. Aquel compromiso responsable por el cuidado del otro, bajo la forma de la caridad, se parece mucho a una versión entre sagrada y profana de la vieja *verdad*.

HUBO UNA VEZ UN HEGELIANO

Vattimo juega a atrasar relojes, lo hace trayendo a nuestra discusión actual nada menos que la figura de Hegel para contrarrestar la debilidad que supone la declaración pragmatista de la *verdad-que-funciona*. Este redescubrimiento salva a su amigo Rorty o le da una «sustancialidad» peculiar a la solidaridad y a la huida de toda alienación. Pero en este refugio hegeliano no encontramos una solución a la debilidad del pragmatismo (en sentido estricto, del neopragmatismo), pero probablemente

sí para las propias tesis de Vattimo. Y lo hace, tal vez, promoviendo algunas costuras que bien podrían hacer por huir de la trama.

En esta encrucijada de relojería me permito convocar a un autor que supo ser hegeliano solo que abandonó el pulso del espíritu y se dedicó a lavar las penas de la comunidad desde el proyecto democrático. Lejos de debilitar su posición, este hegeliano renegado —desde la comunidad— provocó una torsión, gestó un giro diferente. Me refiero a Dewey, a quien invito a este diálogo extemporáneo para dar cuenta de algunas tesis que presentara en *La opinión pública y sus problemas* (2004) y en *Arte como experiencia* (2008). La invitación tiene un as en la manga: es hacerle decir a Dewey lo que el Hegel gadameriano del italiano no puede decir. La vinculación que Vattimo establece con Hegel queda, como dijimos, refrendada por la búsqueda de aquello fijo aunque no realizable que garantice el camino recto por el que llegar al consenso a pesar de la pluralidad. Lo *uno* y lo *múltiple* se conjugan en la convergencia nunca definitiva hacia la caridad promoviendo aquellas formas que permitan organizarnos para resistir frente a la común y no consensuado. Pero la mirada es clásica, apolínea. Por ello creo que el pragmatismo es débil bajo la luz de esta interpretación que se queda sin verdad pero la reclama. Por el contrario, y a pesar de que estoy a punto de confesar que más allá de los artificios conceptuales, Vattimo nos está contando el último Dewey, el énfasis del viejo pragmatista cae del lado de la multiplicidad. Y en este punto al menos, esta mirada no es una elección temperamental del segundo, ni una concesión de que lo múltiple es la «materia» de nuestra reflexión, etcétera; esta mirada *sencillamente* elige otra pregunta. Dewey no está en el foro mirando al filósofo que desenvuelve su *logos* afónico en medio de los otros. El autor mira al ciudadano a quien van dirigidos los discursos de quienes se dicen sus representantes. Esos ciudadanos comunes son, o mejor, podrían llegar a ser, un público, o *quizás*, muchos. Su pregunta es, claramente, quiénes y cómo habrán de constituir el tipo de asociación comunitaria donde el deseo coincida con la acción; en cuyo marco, entendimiento, emoción e inteligencia ligen medios y fines en una trama razonada. El único problema es que el *quién* y el *cómo* no existen, no son nada más que potencialidades, instancias que se darán a sí mismas su forma en el momento en que se constituyan. Dicho de otro modo, mientras que Vattimo deja a la opinión pública como el costado inanalizable de la democracia y exige para esta un valor que la sostenga, a saber, el de caridad, Dewey se hace cargo de lo que pueda ser esa opinión para mostrar que una y la misma cosa son el público y la democracia. Por ello es que conjugo aquí el arte como experiencia para mostrar en qué casos y bajo qué circunstancias un público (o muchos) es la garantía de que los valores recreen una unidad que solo el arte es capaz de ofrecer.

Sabemos que para Dewey la democracia es una experiencia comunitaria más que una conformación política. *Democracia* es un modo de *estar en el mundo*, es la plena conciencia del alcance de las consecuencias de las acciones en el todo de la comunidad. Esas acciones reclaman una mediación que siempre es puesta en manos de quienes componen unas instituciones prontas a garantizar que los intereses de todos consoliden los valores compartidos. Estos valores surgen de la experiencia y existe la posibilidad de que se comuniquen y compartan. Dichos valores no tienen otra provincia que la inmediatez con que se aprehenden los bienes y cuya mediación simbólica desarma en reflexión y crítica. Solo la imaginación, que siempre es personal y artística logra recrear la unión vivida de las potencialidades de la experiencia. Sostenía que el arte como experiencia es esa confluencia de opuestos (potencial y real, ideal o posible, nuevo y viejo, individual y universal) en el que los mismos «se integran en una experiencia que transfigura la significación que tienen cuando la reflexión las aísla» (Dewey, 2008, p. 335). Esta imaginación creadora común a poetas y filósofos, solo necesita ser direccionada. En *La opinión pública y sus problemas* Dewey sostiene que el público, lejos de gestarse pasivamente, es un movimiento que surge de la inconformidad de una minoría, incluso una minoría de una sola persona. No tiene sustancia hasta tanto tenga a su alcance los medios apropiados para oponerse al hábito del que se nutren los Estados o los medios de comunicación. La profusión de medios no garantiza el aumento de comunicación, porque para que esta exista es preciso el esfuerzo imaginario que haga de *lo posible* la chispa que enciende la organización de un público en vistas de un fin deseado. El público no es un mito dice Dewey, tampoco puede ser la opinión pública como la entiende y en ocasiones desprecia, Vattimo. Puesto que la opinión pública no es el efecto de la propaganda ni de los espasmos de las noticias amarillas o sensacionalistas. Hay público solo en el caso de que se logre, a través del arte, vincular simbólicamente, lo presente y lo ausente en una unidad perdida. Sostiene el autor (2004), que la Babel a la que asistimos *no es de lenguas sino de símbolos* sin los cuales es imposible la experiencia compartida. El punto es qué compartir y cómo en el seno de una vida democrática. Aquello que se comparte es la deseabilidad de una forma comunitaria posible, ese proyecto comunitario es vislumbrado por el arte; por otra parte, el *cómo* es un asunto que trae en su auxilio la investigación social. Para Dewey, este tipo de investigación tiene dos caras como Jano: por un lado, analiza las noticias y, en su faceta erudita, reflexiona sobre los medios para la investigación. Los resultados obtenidos han de ser divulgados, y el hecho mismo de comunicarlos es exactamente lo mismo que formar la opinión pública. El análisis de las noticias equivale a quitarle el carácter contingente y abrupto a lo que ocurre. El investigador social tiene hace las veces de mediador entre la noticia y su dimensión social, esto es, a qué fines responde,

cuáles son sus consecuencias y en qué pasado se inscribe la misma. El significado total se desenvuelve en esta doble direccionalidad pasado/futuro que todo acontecimiento ha de tener si es que quiere ser comunicable y por tanto, público. La opinión pública no puede decidir en el vacío: cuando lo hace es síntoma ineludible de manipulación, propaganda, censura y fomento del secreto en manos de quienes ostentan el poder político y/o económico.

El catastrofismo, el sensacionalismo, especialmente crímenes, accidentes, disputas familiares, choques y conflictos personales, son las formas más obvias de ruptura de la continuidad; suministran, sin duda, el elemento de impacto emocional más próximo al mundo de la sensación; son la *noticia* por excelencia, aunque únicamente la fecha del periódico nos pueda informar de si ocurrieron el año pasado o este; aunque estén tan completamente aisladas de sus conexiones (Dewey, 2004, p. 154).

De suerte que para Dewey, la opinión pública es el requisito para la vida comunitaria y la vida comunitaria por excelencia, donde la continuidad admite la proyección hacia un ideal de sociedad posible, es la democrática. Hablar de opinión pública en cualquier otro contexto, es desconocer la relación entre vida común, divulgación efectiva del conocimiento, decisión colectiva y democracia.

En este juego de conocimientos que se entrelazan con el sentimiento de «comunidad», el arte antecede a cualquier gestación del público, y por lo mismo, de la democracia. El filósofo debe escuchar tanto la voz de quienes investigan los acontecimientos como la imaginación desbordada del artista que trae al mundo las auténticas novedades (posibilidades):

Las palabras proporcionan un registro de lo que ha sucedido y ofrecen orientaciones para las acciones futuras particulares. La literatura transmite el sentido del pasado, significativo en la experiencia presente, y profetiza el movimiento más amplio del futuro. Solo la visión imaginativa explicita las posibilidades contenidas en la trama de lo actual. Las primeras agitaciones de insatisfacción y las primeras insinuaciones de un futuro mejor se encuentran siempre en las obras de arte. La impregnación de las artes característicamente nuevas de un período, con un sentido de valores diferentes a los que preveían, es la razón por la cual los conservadores encuentran que tal arte es inmoral y sórdido... El cambio en el clima de la imaginación es precursor de los cambios que afectan a algo más que a los detalles de la vida (2008, p. 391).

La auténtica crítica social no la hace la investigación social, ni siquiera el filósofo: es el artista quien descubre imaginativamente las posibilidades que contrastan con las condiciones actuales y en la medida que denuncia este descubrimiento, produce crítica. El arte es más moral que las moralidades (p. 393). Las moralidades solo legitiman el *establishment*, son formas de referirse a los hábitos establecidos y de reforzar,

en este movimiento reflexivo, lo dado socialmente. El arte no consagra, desgarrar y construye el orden existente.

En la medida en que el artista funciona en el foro como la perspectiva futura, el filósofo se configura en el mismo *pathos* o en su negación. Si volvemos a la idea de Vattimo que postulaba que el filósofo de su era nihilista sería un emergente no constituido mitad sacerdote-mitad artista callejero, podríamos afirmar que la suya es, cuanto menos, una pretensión ya dada, analítica y efectivamente: es el artista el que comparte la vestidura sino sacerdotal al menos oracular y el que hace de la calle (el foro) su lugar de vaticinio. Fue nada menos que Dewey quien vislumbrara en el arte no la consagración de lo clásico sino la apertura imaginaria hacia lo que podría ser. El filósofo solo se parece al artista en que se apropia del esfuerzo imaginario; pero en cualquier caso, lo hace solo de segunda mano, puesto que la tarea reflexiva siempre descompone mientras que el arte restaura la experiencia entendida como vivencia. La vieja diferencia entre *Erlebnis* y *Erfahrung* se deja ver en esta contraposición entre filosofía y arte. Por supuesto que el filósofo que no se sostiene en las voces proféticas del arte, solo puede tejer moralidades, defender el *statu quo*, permanecer en lo común, perderse en propaganda.

El filósofo de Dewey, preocupado por la continuidad de la experiencia, deja para el arte la difícil tarea de consumir la creación de un público, porque además, el artista se completa en la medida en que tiene otro a quien expresarle sus «descubrimientos»: El artista trabaja para crear un público con el cual comunicarse. Al cabo, las obras de arte son el único medio de comunicación completa y sin estorbos, entre hombre y hombre, que hay en un mundo lleno de abismos y muros que limitan la comunidad de la experiencia (p. 118).

Liberar las potencialidades de los individuos y educar artísticamente es el requisito previo para entender la continuidad de nuestras acciones y deseos, conducir la emoción por las vías de la opinión razonada y compartir una vivencia. En la medida de lo posible, le hacemos decir a Dewey, una vivencia democrática. Hablar de opinión pública como si el público no fuera más que una masa desorganizada es no creer en las posibilidades que cantan los bardos en el foro. Una opinión pública desorganizada es una contradicción en los términos, lo que hay es un alejamiento de la experiencia en su sentido primitivo. Lo que existe, ochenta años después de Dewey, es más profusión de medios, más arte publicitario (que para él era negocio, no arte) y menos, muchísimo menos, reflexión acerca de sobre qué queremos ser consultados, por qué, para qué y por quiénes.

Tal vez es hora de volver al pragmatismo para analizar precisamente estas cuestiones y aceptar la incomodidad de la pregunta *¿Por qué Dewey?* Dewey porque anticipó nuestro estado actual donde las comunidades se diluyen en el frenético curso

de las noticias, y en donde cada vez resulta más complejo constituir un nosotros que se deje imaginar y que se imagine desde otro lugar. Dewey porque no resolvió lo que nos toca resolver a nosotros. Esto es, que nos falta comunidad, y sin imaginación, no la tendremos nunca:

Todo arte comunica porque expresa. Nos permite participar vívida y hondamente en significados a los que éramos sordos o a los que solo oíamos dejándoles seguir su tránsito. Porque la comunicación no consiste en anunciar cosas, aun cuando se digan con el énfasis de una gran sonoridad, sino que es un proceso creador de participación que hace común lo que era aislado y singular; y parte del milagro que realiza, es que, al comunicarse, la transmisión de significado da cuerpo y definición a la experiencia, tanto del que expresa como de todos aquellos que escuchan (2008, p. 275).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dewey, John (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Traducción de Roc Filella. Madrid: Morata.
- Dewey, John (2008). *El arte como experiencia*. Traducción de Jordi Claramonte. Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción de Jesús Fernández. Madrid: Cátedra.
- Vattimo, Gianni (2010). *Adiós a la verdad*. Traducción de María Teresa D'Meza. Barcelona: Gedisa.