

UNA IZQUIERDA POLÍTICA PARA UNA POLÍTICA DE IZQUIERDA

Nora Rabotnikof

Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM)

RICHARD RORTY,
Achieving our Country,
Harvard University Press, 1998

Richard Rorty es un provocador, sobre todo en aquellos de sus escritos que tienen pretensiones políticas. Aún recordamos el tono juguetón, incluso frívolo y superficial de aquel «Posmodern Bourgeois Liberalism», que proponía hace unos años y que no podía dejar de parecernos (a algunos de nosotros) «insoportablemente leve». En este libro, que recoge las Massey Lectures dictadas en 1997, predomina el ajuste de cuentas con una historia de la izquierda norteamericana. Una izquierda que puede y debe ser reivindicada pero que sobre todo, según Rorty, debería volcar sus energías hacia la construcción de un proyecto de país.

La primera de las intervenciones recogidas en el libro apunta a las posibilidades de recuperación de un «orgullo nacional», de un patriotismo no patrioter que retome el pensamiento democrático de la izquierda norteamericana. Withman y por supuesto Dewey son los dos «padres fundadores» de la tradición que Rorty reivindica. El pensamiento de estos dos pioneros sienta las bases de una política dirigida hacia la transformación y la reforma,

basadas en una «autoestima nacional» que posibilite la acción y la decisión. El sentido de esta vuelta a las raíces de la izquierda es contrastar aquel optimismo y aquella retórica «casi comunitarista» con la melancolía de la izquierda de este fin de siglo. Melancolía de un observador que ve pocas posibilidades de acción, que asume culpablemente las vergüenzas del pasado nacional y, sobre todo, que «permite que la política cultural suplante a la política real, colaborando con la derecha en la tarea de transformar las cuestiones culturales en el centro del debate público». Porque en el fondo este es el eje del periplo histórico que Rorty pretende dibujar en el libro: la transformación de una izquierda reformista en una izquierda cultural, mejor dicho la ruptura entre una izquierda que creía ser o llegar a ser agente de transformaciones sociales y políticas y una izquierda académica que observa retrospectivamente la realidad y que desespere de construir un proyecto de país.

La retórica de Withman y Dewey proponía en cambio una suerte de «religión cívica»; religión cívica que, paradójicamente, sobresalía por su carácter secular («el rasgo más asombroso de su redescricción del país era su tenaz secularismo», p. 15). Para estos dos pensadores, a

diferencia del «destino manifiesto» o de la prédica de Muhammad Elijah, a diferencia de toda referencia a la elección divina o a la ira de los dioses, la realidad y el futuro de Norteamérica se basaba en una filosofía del sentido de la vida humana en esta tierra y en una promesa de esperanza. Ambos lectores de Hegel, ambos traducirían la Filosofía de la Historia en esperanza por un futuro contingente.

La esperanza de futuro y el reconocimiento orgulloso del propio pasado contrastan con la creencia de que Norteamérica es «imperdonable e irrealizable». Para la izquierda cultural contemporánea, Withman y Dewey resultan simplistas, carecen del sentimiento trágico de la vida, del sentido del abismo. Infantiles, ingenuos y por ende peligrosos (como el mismo Rorty, en ocasiones). Para Rorty este desprecio, esta desconfianza o dificultad para reconocerse en los escritos y pensamientos de ambos padres fundadores tiene que ver con otra cosa: con la ausencia del vocabulario del pecado, central en nuestra tradición de pensamiento político. Un vocabulario que emerge en la izquierda contemporánea y que, como tal, representa un retroceso respecto de la secularización y el pragmatismo anteriores. El signo de este retroceso es el retorno de lo inefable: «Se nos dice una y otra vez que Lacan mostró que el deseo humano es inherentemente imposible de satisfacer, que Derrida nos mostró la indecidibilidad del significado, Lyotard la imposibilidad de conmensurar opresores y oprimidos, y que incluso acontecimientos como el Holocausto o la masacre de los aborígenes americanos son irrepresentables. La desesperanza se ha vuelto la moda de la izquierda —una desesperanza basada en principios, teorizada, filosófica. La esperanza whitmaniana que animó los corazones de la izquierda americana antes de 1960 hoy es vista como síntoma de un ingenuo “hu-

manismo”» (p. 37). Las iniciativas reformistas fueron los signos de ese humanismo liberal pasado de moda. Por eso a los ojos de esa izquierda cultural, parecen inútiles e ilusorias. La huida hacia la teoría y el hundimiento en la desesperanza matan la curiosidad y la iniciativa por los experimentos sociales, alejan del «laboratorio político», y colman las carencias que antes satisfacía la teología.

Pero ¿cuál es la tradición de izquierda norteamericana que reivindica Rorty?, ¿qué se produjo en la política y en el pensamiento de izquierda desde Dewey y Withman hasta la Guerra de Vietnam? En este punto Rorty literalmente «construye» una tradición. Y la construye pasando por encima o rechazando la dicotomía entre marxistas y liberales, revolucionarios y reformistas. Una tradición de izquierda que agrupa a «todos aquellos que lucharon dentro del marco de la democracia constitucional para proteger a los débiles de los poderosos» (p. 40). Una izquierda que incluiría, como dos subgrupos históricamente constituidos, a una vieja izquierda reformista (comunistas, socialistas, liberales, izquierda independiente, etcétera) y a la Nueva Izquierda surgida en los sesenta. Tradición de izquierda que reuniría a Harrington y Schlesinger, a Galbraith y Howe, a Eleanor Roosevelt y a Angela Davis, es decir a todos aquellos que colaboraron con la causa de la justicia social (ello incluiría tanto las políticas del *New Deal* de Roosevelt como a la lucha contra la pobreza de Johnson). «Desde 1909 hasta nuestros días, la tesis de que el Estado debía hacerse responsable de esa distribución (moral y socialmente deseable de la riqueza) marcó la línea divisoria entre la izquierda y la derecha norteamericana. Nosotros los americanos no tuvimos que recurrir a Marx para que nos mostrara la necesidad de redistribución, o para que nos dijera que el Estado, en ocasiones, re-

sultaba poco menos que el comité ejecutivo de los ricos y los poderosos» (p. 48).

Los años sesenta y la guerra de Vietnam fueron, en esta perspectiva, el punto de ruptura entre el estilo de la vieja izquierda reformista y la nueva Izquierda. Para Rorty, la ruptura ideológica que supuso la guerra de Vietnam se sintetiza en un argumento, que todavía hoy es discutible histórica y teóricamente: el de una necesaria continuidad entre la denuncia de la atrocidad de la guerra y el rechazo a la política de la Guerra Fría. Es decir, haber creído en la obligación de *no ser* anti-comunista para poder enfrentar el sinsentido de la guerra. En el fondo, uno de los temas centrales de las conferencias es la reivindicación de la Guerra Fría y de una especie de lucidez *avant-la lettre* del anti-comunismo histórico. En esas páginas Rorty se pone autobiográfico y relata lo que significó ser un «bebé anticomunista de pañal rojo», o sea un hijo de simpatizantes estigmatizados por el Partido Comunista y un prematuro testigo del sectarismo y dogmatismo de la izquierda estalinista. Sin embargo, la gran conquista de la nueva izquierda fue nada más y nada menos que parar la Guerra de Vietnam. Se trata ahora, a diferencia de otras propuestas elaboradas desde esa misma nueva izquierda, de reconciliar ambos pedazos de historia, ambas tradiciones.

Porque si las conquistas de la izquierda reformista de la primera mitad del siglo deben ser reivindicadas, también es necesario reconocer su lado oscuro: los beneficiarios directos fueron los hombres (en sentido literal) blancos. La izquierda reformista fue tan machista, tan racista en la práctica y tan prejuiciosa como el resto del país. En todo caso, la discriminación racial y de género, la humillación y el sadismo ejercitado con los «diferentes», eran vistos como epifenómenos de la desigualdad social del capitalismo. Acabarían

cuando acabara la injusticia social. Con la sustitución de Marx por Freud por parte de la izquierda después de los sesenta ese sadismo se transformó en el blanco principal de la denuncia. La especialización en la política de la diferencia, política de la identidad o del reconocimiento llevó a la emergencia de esa izquierda cultural (sin duda esto coincidió con la etapa pos-Vietnam, y con la ruptura con los sindicatos en ocasión de la candidatura de McGovern). Para Rorty, las políticas de reconocimiento «del otro», la reivindicación de las particularidades y las diferencias (que llevaría al absurdo del *political correctness*), hizo poco por las leyes pero «transformó radicalmente la manera en que nos tratamos unos a otros. Hay menos sadismo y más respeto, y ello es resultado de una transformación voluntaria y consciente de la cultura».

Sin embargo, si bien la tasa de sadismo ha disminuido, las diferencias económicas y la inseguridad de todo tipo han aumentado. Esta izquierda cultural no parece tener nada que decir sobre el tema. La globalización genera un cosmopolitismo económico-financiero aterrador, aunque el cosmopolitismo cultural haya servido para romper parroquialismos. El quiebre del alcance democrático del sueño americano ocurrió hace tiempo y nadie (en la izquierda) parece darse cuenta de los vacíos y los riesgos. La cuestión social ha desaparecido de la agenda del Partido Demócrata, del imaginario de la izquierda y ha creado una brecha entre el 25 % más favorecido y el resto del país, que adquiere visos de transformarse en un sistema de castas. Hay signos ominosos: el fantasma del populismo o el síndrome de Weimar.

Parte de la recuperación política pasaría por eliminar la escolástica de la izquierda académica, la creencia de que la subversión del orden social se lleva a cabo «problematizando los conceptos familiares».

Sobre todo la crítica de Rorty es contundente frente a algunos intentos posmodernos que vuelven a articular antifundamentalismo y religión: «He argumentado que en tanto estos filósofos antimetafísicos y anticartesianos ofrecen una forma casi-religiosa de *pathos* espiritual, deben ser relegados a la vida privada y no tomados como guía de la deliberación política. La noción de responsabilidad sin límites de Levinas y retomada por Derrida —así como los frecuentes descubrimientos derrideanos de la imposibilidad, inalcanzabilidad e irrepresentabilidad—, pueden ser útiles en nuestra búsqueda individual de perfección privada. Cuando asumimos nuestras responsabilidades públicas, sin embargo, lo infinito e irrepresentable son sólo molestias. Pensar nuestras responsabilidades en estos términos constituye un obstáculo a la organización política efectiva, tanto como lo es el sentido del pecado. Enfatizar la imposibilidad del signifi-

cado, o de la justicia, como lo hace a veces Derrida es una tentación a la *gotización* (a transformar en gótico), a ver en la política democrática algo inefectivo en tanto incapaz de enfrentar las fuerzas preternaturales» (97). En otras palabras, una invitación a reemplazar a Dewey por Poe (precursor de Lacan).

Dejar de pensar en términos del «sistema» (capitalista) para empezar a pensar en términos del país; complementar el análisis de una política globalizada con la focalización en la Nación-Estado como entidad a la que se refieren las decisiones acerca de política y justicia social; pasar de la invocación maximalista a «los movimientos» a las «campanías» puntuales de reformas políticas y legales. Pasar de lo infinito a lo finito. Ésta es la invocación al pragmatismo y a un pretendido sentido común político que hace Rorty en este libro. Como es obvio, ésta es también su nueva provocación.

NUESTRAS DEMANDAS PERMANENTES: PLURALISMO, JUSTICIA E IGUALDAD

Víctor Alarcón Olgún

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

DAVID MILLER Y MICHAEL WALZER (comps.), *Pluralismo, Justicia e Igualdad*, trad. Horacio Pons, FCE, Buenos Aires, 1977, 404 pp.

Las esferas de la Justicia (1983)¹ de Michael Walzer sin duda puede ser considerado como uno de los textos cruciales en la discusión contemporánea en el terreno de la filosofía política. A partir de su per-

cepción alternativa de los proyectos de apelación normativa fuerte, ilustrados por trabajos como los de John Rawls o David Gauthier, la contribución de Walzer fue el intento por colocarse dentro del siempre incómodo espacio intermedio que le permitiera dialogar al unísono con las corrientes liberal y comunitarista —aunque no siempre comprendido por éstas—, para dilucidar cuáles son ahora los compromisos y espacios asequibles para seguir avanzan-