

Confiar la libertad a sus mayores violadores: comentarios a la utopía liberal de  
Richard Rorty desde el posanarquismo

Trabajo presentado para optar el título de  
Profesional en Filosofía  
Escuela de Ciencias Humanas  
Programa de Filosofía  
Universidad del Rosario

Presentado por:  
Marco Alejandro González Galindo

Director:  
Jorge Eliécer Sierra Merchán

Semestre I de 2018

## **Agradecimientos**

El presente trabajo no hubiera sido posible sin los comentarios, el apoyo, la paciencia y las discusiones que tuve con el profesor Jorge Sierra. A pesar de los tropiezos, el profesor Sierra siempre confió en mis capacidades y me alentó a cada paso a seguir adelante. También debo agradecer a los profesores Carlos Cardona, Carlos Patarroyo y Wilson Herrera por enseñarme la importancia tanto del rigor y la claridad como de la búsqueda por la originalidad y la proposición; de no contentarme con buscar comprender un problema o un autor sino atreverme a dialogar con dichos problemas o autores, de tratar de plantear problemas propios. Le agradezco especialmente al profesor Carlos Miguel Gómez y a mi entonces compañero de estudio, Juan Raúl Loaiza, porque gracias a ambos pude conocer con cierta profundidad la obra de Richard Rorty y, más todavía, porque ambos me alentaron a pensar mis propios problemas con su obra. Por supuesto, no puedo dejar de agradecerle al resto de mis amigos y colegas, mis compañeros de filosofía que siempre estuvieron allí no sólo para discutir las ideas de este trabajo sino también para darme palabras de apoyo cuando lo necesitaba: Juliana Gutiérrez, Simón Díez, Ernesto Navarro, Andrés Cabrera y Daniel Lara. Agradezco también, aunque parezca extraño hacerlo, a la comunidad estudiantil de la Universidad Nacional Autónoma de México. La experiencia que tuve con dicha comunidad en el contexto de las protestas por la desaparición de los cuarenta y tres estudiantes de Ayotzinapa me demostró que otra forma de hacer política no sólo es posible, sino que ya está entre nosotros. A ellos les agradezco que hayan ampliado mi imaginación política. Finalmente, le agradezco a mi familia, especialmente a mi mamá, Amparo, y a David. Sin el constante apoyo, amor, paciencia, y optimismo de ellos dos no hubiera podido terminar este trabajo.

## Contenidos

<b>Introducción</b>	<b>5</b>
1. El pragmatismo liberal de Richard Rorty, la globalización y el dilema de la reforma o la revolución.	5
2. El anarquismo como una solución pragmatista pero radical hacia la globalización	12
<b>1. El liberalismo pragmatista como una defensa antiesencialista de la democracia</b>	<b>15</b>
Introducción	15
1.1. Un liberalismo sin presupuestos filosóficos: del pragmatismo antiautoritarista de Richard Rorty a la utopía liberal de John Dewey	15
1.1.1. Pragmatismo como antirrepresentacionalismo y como antiautoritarismo	15
1.1.2. Liberalismo pragmatista y la utopía liberal	20
1.2. El liberalismo reformista y el radicalismo foucaultiano en el contexto de la globalización	27
1.2.1. El radicalismo foucaultiano y el problema de la globalización	27
1.2.1.1. La leve disputa entre el liberal kantiano y el liberal rortiano	28
1.2.1.1. La gran disputa entre el reformismo liberal y el radicalismo foucaultiano	29
1.2.2. El liberalismo reformista y la solución a la globalización	32
<b>2. El posanarquismo como otra defensa antiesencialista de la democracia</b>	<b>35</b>
Introducción	35
2.1. Antiautoritarismo radical y micropolítica: del liberalismo reformista al posanarquismo	36
2.1.1. Confusiones rortianas	36
2.1.2. El posanarquismo como pragmatismo	43
2.2. La utopía democrática del posanarquismo y la utopía de Dewey	51
2.2.1. La democracia radical como un proceso en constante construcción	55
2.2.2. La democracia radical como una crítica radical a las instituciones	56
2.2.3. La democracia radical y el principio de la interdependencia entre los fines y los medios	56
2.2.4. Saul Newman, la servidumbre voluntaria y la utopía del aquí y ahora	58
2.2.5. Lewis Call y las políticas de la simulación de Baudrillard	60

2.2.6. Todd May y la presuposición de igualdad de Rancière	62
2.3. El problema de la servidumbre voluntaria como límite democrático de toda política representativa	65
<b>3. La política antiesencialista entre el liberalismo y el posanarquismo: hacia una utopía radicalmente democrática</b>	<b>67</b>
Introducción	67
3.1. Foucault, Dewey y Rorty: entre el posanarquismo y el liberalismo	69
3.2. El posanarquismo dentro de la teoría política contemporánea y algunos casos concretos	72
3.2.1. Rorty y el anarquismo	72
3.2.2. El anarquismo en la academia	75
3.2.3. Una primera revolución: La Comuna de París	76
3.2.3.1. Ascenso y caída de la Comuna	78
3.2.4. Una revolución intergaláctica: El Ejército Zapatista de Liberación Nacional	81
3.2.4.1. El zapatismo indígena y el zapatismo intergaláctico: entre la identidad y la solidaridad	83
3.2.5. El PKK y la revolución de Rojava	85
3.2.5.1. Confederalismo democrático y posanarquismo	87
3.2.6. Comentarios sobre los tres casos posanarquistas	89
<b>4. Conclusiones</b>	<b>95</b>
<b>Referencias</b>	<b>97</b>

## Introducción

### 1. El pragmatismo liberal de Richard Rorty, la globalización y el dilema de la reforma o la revolución

En el prefacio de *Philosophy and social hope* (1999a) el filósofo pragmatista estadounidense Richard Rorty dice: “La mayor parte de lo que he escrito en la última década consiste en intentos de relacionar mis esperanzas sociales —esperanzas en lograr una sociedad sin castas, sin clases, igualitaria, democrática, cosmopolita, global— con mis antagonismos hacia el platonismo.” (xii)<sup>1</sup>. La mayor parte de la obra de Richard Rorty puede leerse como tratando de establecer una relación de oposición entre su visión ideal de sociedad, que está anclada a una idea particular de democracia, y aquello que él denomina ‘platonismo’. En sus palabras, el platonismo es “un conjunto de distinciones filosóficas (apariencia-realidad, materia-mente, descubrimiento-invencción, sensibilidad-intelectualidad, etc.) [...] [que] dominaron la historia de la filosofía occidental, y pueden ser rastreados hasta uno u otro pasaje de los escritos de Platón.” (Ibíd.)

Para Rorty el platonismo está en contra de la democracia porque los dualismos que éste supone encarnan, sobre todo, el soporte central para toda forma de autoritarismo metafísico. El autoritarismo metafísico denota el intento de invocar una autoridad metafísica (esto es, una autoridad que resida en el reino de lo trascendente: de lo abstracto y universal) que medie entre la objetividad del reino de lo no-humano (el ‘mundo externo’, los hechos objetivos, la cosa-en-sí, etc.) y el reino de la subjetiva experiencia humana (que se expresa en el lenguaje, en la consciencia, el logos, la razón, etc.), otorgándonos así un sentido de normatividad universal, esto es, un conjunto de criterios para juzgar todo juicio y acción posibles (cf. 2000 38; cf. 1996 22-25). Entendida de esta manera, el núcleo central de la obra de Rorty, su defensa antiplatonista de la “democracia social [...], [de] una sociedad igualitaria, sin clases ni castas” (1999a xiv), es, a sus propios ojos, lo que se deriva de seguir las enseñanzas antirrepresentacionistas del pragmatismo, especialmente del pragmatismo de John Dewey (cf. Ibíd.; cf. 2000 38; cf. 1996 24)

Dewey tiene en común con Rorty en que también define la sociedad democrática en oposición al platonismo como autoritarismo. El pragmatismo de ambos autores rechaza el modelo que entiende nuestras ideas y pensamientos como ‘representaciones’ de la realidad, como si el conocimiento de lo bueno y lo verdadero consistiera en tener ‘intermediarios de realidad’ dentro de nuestro lenguaje o nuestra mente (cf. 1996a 21). En cambio, ven el conocimiento de lo bueno y lo verdadero en términos de qué acciones debemos llevar a cabo para aumentar nuestro sentido de libertad, tolerancia, solidaridad y en general de diversidad humana (cf. 1996a 24, 41). En estos términos, el pragmatismo común a Dewey y Rorty sostiene sobre la sociedad democrática “que lo propio de una sociedad semejante es no tener otra noción de la verdad salvo que es algo más probable de

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones al inglés son nuestras a menos que se señale lo contrario.

conseguir mediante el miltoniano «encuentro libre y abierto» de opiniones que de cualquier otro modo.” (Rorty 1996a 16)

Lo anterior también quiere decir que el pragmatismo común a Rorty y Dewey está en contra de la idea, asociada al platonismo, según la cual se presume una universal deseabilidad de la vida democrática en tanto ésta funciona como un marcador de racionalidad, definida como “el ejercicio de una facultad orientada a la verdad” (Rorty 2000 80). De acuerdo con Rorty, para esta versión del platonismo encontrar la verdad es el único deseo realmente común a toda la humanidad puesto que sólo así se vuelve el único deseo u objetivo cuya ejecución puede dar cabida a una sociedad democrática universalmente inclusiva; si la búsqueda de la verdad cubre un único deseo común a toda la humanidad, el esfuerzo de encontrarla será el único ejercicio en el que participará o será incluida toda la humanidad (cf. Ibíd. 79-80)

El asunto con esta visión de la verdad como relevante para la política democrática es que asume, en la lectura de Rorty, una concepción problemática del concepto de verdad: se entiende como aquello que se ‘corresponde’ con la realidad tal-como-es, de manera que la realidad tiene una sola forma de ser y, además, es accesible a nosotros sólo por medio de nuestro contacto con la verdad (cf. Ibíd. 80). El razonamiento es que si existe un deseo universal de hallar la verdad, y entendemos ésta como el momento en que coinciden nuestros pensamientos con el estado de cosas del mundo en tanto lo incondicionado, entonces no puede haber dos caminos diferentes hacia la verdad porque el mundo incondicionado, en tanto incondicionado, es de una sola forma. Esto quiere decir que la verdad es, además de un anhelo común a toda la humanidad, un objeto único (cf. Ibíd.). Justo por esto los defensores de esta versión del platonismo creen que la verdad es guardiana de la democracia, porque al ser de una sola manera y al ser un deseo universal, nos da el suelo necesario tanto para crear una comunidad universal como para evitar el relativismo y, con ello, la arbitrariedad política y violenta del autoritarismo (cf. Ibíd. 83)

El problema con esta defensa de la verdad como necesaria para la política democrática es justamente sus rezagos de platonismo (que Rorty halla, incluso, en autores a medio camino del antiplatonismo, como Putnam o Habermas), es decir, que en últimas todavía está anclada a un concepto de *incondicionalidad* o *trascendencia* que es siempre contraproducente (por no decir inútil) a la hora de efectuar cualquier forma de política democrática (cf. 81-83). Afirmar que la verdad tiene que ver con la dimensión incondicionada de la realidad y que no estaremos en condiciones de ejercer política democrática hasta que lleguemos a la verdad en este sentido es otra forma de decir que no estaremos nunca en la capacidad de siquiera saber cuándo hemos llegado a las condiciones de la democracia, sencillamente porque no podemos saber siquiera cuando hemos encontrado la verdad (cf. Ibíd.)

Por esto Rorty prefiere reemplazar el deseo universal pero imposible de la Verdad-Una (la verdad como objeto incondicionado, trascendente, sublime, etc.) por el deseo igualmente universal de la justificación, porque la justificación sí la podemos reconocer y evaluar. Porque, contrario al deseo de verdad, el deseo de justificación es un recurso

práctico que ponemos en marcha de manera cotidiana en nuestras actividades sociales (cf. 82). Dado que nunca podremos estar seguros de que hemos hallado la versión definitiva de las cosas, es mucho más práctico anclar nuestras políticas democráticas a algo que sí podamos reconocer o identificar plenamente, como el deseo de estar suficientemente justificado en un contexto social dado, aun (y especialmente) cuando el contenido específico y resultante de la justificación como asunto social sea siempre ~~sea~~ provisional y, por tanto, susceptible a cambios (cf. *Ibíd.*)

Como se está en contra de lograr la fundamentación última de la Verdad (en mayúscula) por mor de buscar la figura de la conversación permanente y provisional de la justificación, la opción democrática, entendida como el sueño de lograr una sociedad sin autoridades sociales o metafísicas, es una opción que Rorty defiende etnocéntricamente. Esto quiere decir que Rorty reconoce que sus criterios normativos, como los de cualquiera, dependen del contexto siempre cambiante de la propia comunidad en el que se desarrollan los hablantes y la conversación como tal (cf. 1996a 16; cf. 2000 83). Rorty resume su posición de este modo:

Deberíamos reconocer que no disponemos de ningún terreno neutral desde el que podamos defender la política democrática frente a sus adversarios. Si no admitimos eso alguien podría acusarnos justificadamente de estar tratando de introducir subrepticamente nuestras propias prácticas sociales en la definición de algo universal e ineludible, en razón de estar ello presupuesto por las prácticas de todos y cada uno de los usuarios del lenguaje. *Sería más sincero, y por consiguiente mejor*, afirmar que la política democrática puede apelar tan poco a tales presuposiciones como la política antidemocrática, pero que esto no la perjudica en nada. (Rorty 2000 83; itálicas nuestras)

Su etnocentrismo ‘sincero’ no perjudica en nada a la vida democrática porque a pesar de admitir un contextualismo absoluto la propuesta de Rorty busca desarrollar criterios para una normatividad general, de uso colectivo, aunque relativa siempre a ciertas ideas provisionales de comunidad política. En concreto, Rorty busca afirmar la vida democrática desde la victoria experimental de *su* propia comunidad política, el ‘*nosotros los liberales*’ occidentales: el tipo de comunidad política del primer mundo que, según Rorty, nos muestra hasta qué punto una comunidad política puede promocionar la diversidad sin necesidad de imponer alguna forma de fundamento o supuesto incuestionable (1999a 272; 1991 87)

El pragmatismo de Rorty busca ser entonces un antiplatonismo liberal, lo que no deja de ser una postura extraña a primera vista. Por un lado, el contextualismo radical que Rorty ve como soporte perfecto para el liberalismo es justamente el punto de partida de autores reacios al liberalismo como Nietzsche, Heidegger o Foucault (cf. Rorty 2000 14; cf. 1991 80). Por el otro, y como ya hemos visto rápidamente, el liberalismo conversacional de Rorty coincide en todos los puntos con las políticas propuestas por filósofos como Habermas o Rawls al mismo tiempo que éstos afirman que el contextualismo común a Rorty y a ‘posmodernos’ como Foucault es uno de los riesgos que deben prevenir las sociedades liberales (cf. Rorty 1991 85-86; cf. 2000 83, 233-234)

En respuesta a estas diferencias Rorty dice que su pragmatismo inspirado en

Dewey muestra de manera convincente no tanto que el liberalismo puede operar después de las críticas al autoritarismo metafísico del platonismo sino más bien que el liberalismo es más leal a su imagen si se proyecta desde el antiplatonismo como afirmación radical de la contingencia (o lo que él denomina como ‘antirrepresentacionalismo’) (cf. 1991 45; cf. 1996a 246). Esto es así porque el liberalismo, al menos tal y como lo concibe Rorty, se define por el principio secular convocado por J. S. Mill según el cual los gobiernos deben proteger los intereses colectivos con total independencia de las creencias privadas de los individuos (sean éstas religiosas o metafísicas, filosóficas o de carácter último) (cf. Rorty 1991 82). El antiplatonismo-como-antirrepresentacionalismo del pragmatismo de Rorty opera para garantizar que el liberalismo se consolide como una forma de política democrática, entendida ahora como política antiautoritaria o sin autoridades últimas, metafísicas.

Dicho antiautoritarismo invoca a la democracia en la medida en que depende que cada sujeto político de dicha sociedad esté en igualdad de condiciones para cambiar dicha sociedad, es decir, la conversación abierta y permanente es en sí misma la figura central que hace de las políticas liberales rortianas unas antiautoritarias y, en esa medida, democráticas (cf. *Ibíd.*). Al mismo tiempo, el liberalismo defendido por Rorty es una idea utópica de sociedad secular, esto es, el ideal de que algún día la única autoridad legítima sea aquella (o aquellas) que sea conscientemente elegida por la comunidad misma. Dicha autoridad debe surgir eventualmente desde el conjunto de instituciones políticas y sociales que conforman los actuales gobiernos occidentales, siendo éstas últimas nuestro mejor intento hasta ahora de materializar los valores y la forma de vida implícita en la utopía secular mencionada (cf. 1991 189-19, 82; cf. Curtis 2015 81-82). Esto significa, en el fondo, que para Rorty las actuales formas de gobierno de occidente están en capacidad de reflejar las formas de vida democráticas/antiautoritarias soñadas por liberales pragmatistas como Dewey o él mismo. Esto no quiere decir que Rorty considere las políticas y gobiernos occidentales como instancias perfectas sino que “la sociedad liberal contemporánea ya incluye las instituciones necesarias para alcanzar su propia mejora” (Rorty 1991 82)

En contraste con este espíritu liberal y reformista, sin embargo, Rorty dice de Foucault que éste “comparte con Marx y con Nietzsche la convicción de que hemos ido demasiado lejos para que una reforma funcione [...] que nuestra imaginación y nuestra voluntad están tan limitadas por la socialización que hemos recibido, que somos incapaces hasta de proponer una alternativa de la sociedad que ahora tenemos.” (*Ibíd.* 82). Tal y como Rorty lo ve, sin embargo, Foucault no estaba equivocado cuando estaba mostrando el modo “en que las pautas de enculturación características de las sociedades liberales han impuesto a sus miembros formas de coacción con las que sociedades anteriores, premodernas, no habían soñado.” (*Ibíd.*) Rorty no pretende negar los supuestos abusos de las sociedades liberales denunciadas por Foucault. De hecho, Rorty le agradece a Foucault por dichas denuncias, alegando que de todas formas ellas no representan espacios incorregibles dentro del sistema (cf. *Ibíd.*)

Lo que Rorty critica en la obra de Foucault es la supuesta falta de utilidad política

que conlleva el supuesto anhelo del autor francés por lograr el cambio social transformando radicalmente todas las instituciones, en vez de enfocarse en cambiar la sociedad gradualmente mediante reformas concretas, dentro del sistema (cf. 1999 22-23, 94). Para Rorty, Foucault guarda una desconfianza general no sólo del liberalismo sino de cualquier intento de forjar comunidad política (cf. 1991 83). Esta desconfianza general no es en sí misma algo negativo para Rorty en la medida en que puede servir a los propósitos privados de realización individual, pero ciertamente no la considera adecuada cuando se trata de sugerir soluciones de interés público, que es justamente lo que Rorty entiende por el problema de lo ‘político’ (cf. *Ibíd.* 84)

Ahora bien, la pugna entre Rorty y Foucault es interesante no tanto en el nivel *filosófico* de poner en diálogo al pragmatismo y al ‘posmodernismo francés’ o, en términos más generales, a la tradición analítica post-Quine con la tradición continental post-Heidegger. Es interesante porque es un reflejo de la división *política* entre reformistas y radicales (cf. Rorty 1999 13). Según Rorty esta división está viva en prácticamente toda la izquierda política, especialmente en Estados Unidos (cf. *Ibíd.*). Al igual que Rorty con Foucault, los reformistas creen que una revolución total de las instituciones resulta poco práctica al lado del trabajo local pero constante de las reformas ‘dentro del sistema’ a la hora de establecer la utopía democrática de conformar una sociedad sin jerarquías (cf. *Ibíd.*). Rorty tiene razón cuando dice que la división entre reformistas y radicales no es nueva dentro de la izquierda (cf. *Ibíd.*). Cuando “el marxismo era todavía una opción intelectual viva” (*Ibíd.*) dice él, esta disputa era entre los marxistas y los liberales o entre los comunistas y los capitalistas. Actualmente, supone el autor, es una disputa entre “habermasianos y foucaultianos” (*Ibíd.*). Para Rorty las diferencias filosóficas entre uno y otro lado del dilema a través del tiempo son diferencias meramente escolásticas o académicas, siendo la verdadera distancia una práctica o política, a saber, sobre si es necesaria la revolución o si todavía se puede corregir el sistema desde dentro (*Ibíd.*)

Este debate se mantiene intacto, al parecer, aun con la llegada de la globalización de los mercados y con los riesgos que este hecho presenta a las sociedades liberales contemporáneas. En “Globalization, the Politics of Identity and Social Hope” Rorty reconoce que:

Ahora tenemos una clase superior global que toma todas las decisiones económicas importantes con plena independencia de las legislaturas, y a fortiori de la voluntad de los votantes, de cualquier país. El dinero acumulado por esta clase superior se utiliza con facilidad tanto para fines ilegales, como suministrarle bombas al más reciente señor de la guerra o financiar la toma de sindicatos por parte de gánsteres, como para fines legales. La ausencia de una política global significa que los súper ricos pueden operar sin pensar en intereses que no sean los suyos. (1999a 233)

La globalización, en términos rortianos, consiste en la aparición de una red de comercio global con poca o nula política global que la controle. Este problema pone en riesgo a las democracias liberales del primer mundo en la medida en que la legitimidad política se encuentra cada vez más del lado de la persona con más dinero (y menos escrúpulos) y cada vez menos en los ideales que se expresan en las leyes de cada nación

liberal. Y a pesar de todo, Rorty no está dispuesto a afirmar que la tensión que se abre entre mercado y democracia dentro de la globalización es una tensión absoluta o irresoluble: para Rorty sólo es cuestión de ampliar la fuerza institucional de los gobiernos nacionales sobre las relaciones mercantiles globales para arreglar el problema, de manera que se pueda “domesticar el poder salvaje de la economía global y ponerla al servicio de la igualdad humana” (1999 19) sólo mediante reformas legislativas que busquen la ampliación del poder de los Estados liberales (en plural) (cf. 1999a 233-234, 273-274). Por supuesto, esta ‘domesticación’ de la economía global no apunta, ni en el largo ni en el corto plazo, a la abolición de la propiedad privada (cf. 1999a 214) ni, por tanto, la búsqueda de otras formas de organizar la economía distinta al orden capitalista que ha causado en gran parte la globalización de los mercados en primer lugar.

Rorty reconoce que buscar la ampliación global del poder político liberal mediante reformas legislativas para contrarrestar los abusos económicos del capitalismo no es una solución mágica, pero cree que es lo mejor que tenemos para alcanzar la utopía democrática (cf. *Ibíd.* 234, 274). En este trabajo queremos poner en duda esa afirmación, especialmente a la luz de tres hechos: el primero consiste en reiterar la relación causal entre el liberalismo como el principal respaldo teórico-político del capitalismo y la crisis social de la globalización, el segundo es el pésimo historial democrático que tiene el liberalismo en tanto dicho respaldo, especialmente en Estados Unidos y, finalmente, el tercero es la existencia de otra forma de hacer política democrática además del marxismo y el liberalismo que, no obstante, es ignorada por Rorty.

La relación causal entre el liberalismo como el respaldo o articulación teórico-política del capitalismo y la globalización como una crisis es una relación que se ha descrito con detalle desde la literatura socialista contemporánea (cf. Holloway 2005 202; cf. Laclau & Mouffe 2001 xvi-xvii; cf. Hardt & Negri 2000 300-303; cf. Nielsen 2001 368-369) y hasta el propio Rorty reconoce la existencia de esta relación. Concretamente, Rorty reconoce la tesis marxista de que el Estado liberal ha sido más el “comité ejecutivo de los ricos y poderosos” (1999 52) que el lugar donde se gesta la democracia como antiautoritarismo. En términos generales, la crisis de la globalización, entendida como la aparición de una clase social que por mor de su poder adquisitivo ha logrado superar la necesidad de establecer su poder mediante la ley de los gobiernos ‘locales’ de cada nación (en los términos del poder global cada nación es ‘local’) es el siguiente paso lógico para las élites económicas en las sociedades liberales, capitalistas. El poder político que dicha clase económica mundial ha conseguido actualmente se debe, en gran parte, al hecho de que las propias estructuras de gobierno de los países liberales permiten o están hechas a la medida de dicha clase. Esto no implica únicamente repetir que el problema de fondo en la globalización es el capitalismo, entendida como la privatización compulsiva de todas las formas de consumo, producción y distribución de bienes y servicios posibles, sino más específicamente, implica añadir que el capitalismo es, además de este régimen económico, una articulación política que se expresa en los gobiernos liberales, y que tiene por objeto ejecutar y normalizar la voluntad del mercado, en la forma de sus leyes, sus sentencias, sus

elecciones, etc., que son siempre, en el fondo, procedimientos políticos (legales, jurídicos) a favor del capital.

Pero siguiendo con el aparente reconocimiento, por parte de Rorty, del carácter estructural de la desigualdad en las sociedades liberales, éste complementa señalando la historia del liberalismo en Estados Unidos como una historia de una brutal lucha de clases en su texto “Back to class politics” (cf. 1999a 257-258). Allí defiende que la historia de la justicia social en Estados Unidos le debe más a la desobediencia civil que al voto pero, al mismo tiempo, invita reducir la desigualdad social principalmente mediante la veeduría civil y la presión electoral de los sindicatos, y en ningún caso mediante cambios directos en la estructura capitalista y representativa<sup>2</sup> de la política estadounidense (cf. Ibíd. 259). También admite que la victoria experimental del liberalismo ha tenido sus costos en términos de vidas humanas pero no hasta el punto en que debemos renunciar a ella como *nuestro* proyecto político democrático (cf. Ibíd. 273). Mientras no tengamos una utopía mejor o un proyecto político mejor, nos dice, debemos conformarnos con lo que tenemos, no importa qué tan sangrientas se pongan las cosas (cf. Ibíd.). Y todo esto lo afirma mientras nos dice, por otro lado, que los liberales “son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer.” (1991 17)

En este punto de la discusión parece que todo lo que sostiene al liberalismo rortiano frente a los múltiples retos que le impone la globalización y el capitalismo en general es la creencia de que la utopía liberal es lo mejor que hemos ideado hasta el momento, pero, ¿es realmente así? ¿El paradigma político liberal es el único paradigma político útil en el momento? ¿Es posible que no existan otras utopías u otros proyectos políticos, otras maneras de pensar la política, que respondan de mejor manera al problema que implica la clase de desigualdad creada por el capitalismo globalizado?

Y es que más allá de la creencia de que el liberalismo es lo mejor que tenemos, Rorty parece afirmar que el liberalismo es todo a lo que podemos aspirar políticamente. El problema con la afirmación de que debemos contentarnos con el liberalismo porque es lo mejor que tenemos hasta ahora es que no explica por qué en “los últimos 100 años de la historia de nuestro país [E.E.U.U.] se ha presenciado la lucha brutal entre las corporaciones y los trabajadores, que esta lucha continúa actualmente y que las corporaciones están ganando” (Rorty 1999a 257). Si el problema es que el capitalismo se ha globalizado hasta el punto en que ya no obedece la ley de ningún país, no vemos cómo puede ser una salida tratar de amplificar la plataforma política (el Estado liberal) que apoya o facilita la creación de las élites económicas globalizadas en primer lugar. En este sentido, la solución de amplificar los poderes del Estado mediante reformas legislativas que apunten a un control

---

<sup>2</sup> A lo largo de nuestro trabajo abordamos dos sentidos de la palabras ‘representacionalismo’ / ‘antirrepresentacionalismo’: uno epistemológico-metafísico, que está anclado directamente al ataque del pragmatismo rortiano al platonismo, y otro sentido político-social, que está anclado a los objetivos sociales de la utopía rortiana y a la sugerencia que abordamos como tesis de nuestro trabajo. Para distinguir estos dos usos, usaremos la palabras ‘representa-cionalismo’ / ‘antirrepresenta-cionalismo’ para referirnos estrictamente a sus usos epistemológicos-metafísicos y usaremos ‘representa-tivo’ / ‘antirrepresenta-tivo’ para referirnos únicamente a sus usos sociales-políticos.

global de la política liberal no sólo impide pensar alternativas reales al capitalismo sino que además agrava los mismos problemas que busca solucionar.

Y dado que entre Rorty y los radicales (como Foucault) es común afirmar que de las políticas liberales no se siguen siempre prácticas democráticas, lo que nos hará decidir por una forma de lucha o la otra será encontrar razones para decantarnos por un lado en, al menos, estas dos opciones: o estamos dispuestos a seguir las mismas reglas del juego que nos ha traído hasta la presente crisis, esperando que algún día las cosas sean de otro modo (cf. Rorty 1999 94); o, por el contrario, nos rehusamos a seguir el juego presente, el juego que dice que sigue siendo razonable esperar que las actuales instituciones, esas que, ya sea por acción o por omisión, han colaborado con la creación y el desarrollo de la actual crisis, se reformen lo suficiente como para que la situación cambie a mejor y, en consecuencia, nos arriesgamos de una vez a plantear otras formas de comunidad, anclados no obstante a la contingencia o el etnocentrismo inevitable de una democracia como antiautoritarismo tal y como se la piensa desde el pragmatismo rortiano.

## **2. El anarquismo como una solución pragmatista pero radical hacia la globalización**

Creemos que es posible decantarnos por el segundo lado de este aparente dilema, renunciando a la idea de que es de algún modo necesario seguir pensando lo político en las mismas categorías representativas/clasistas que nos han legado las instituciones de las ‘democracias’ constitucionales actuales, es decir, justo el marco institucional que Rorty (y los reformistas) dicen ser digno de salvación. La utopía pragmatista y democrática de Rorty no necesita postular al Estado como gobierno representativo ni la persistencia de economías de capital privado para asegurar su éxito, sino lo contrario. Con esto decimos dos cosas: la primera, que Rorty no necesita afirmar el liberalismo político, modelo ligado históricamente a estas dos instancias, Estado y capital, en orden de afirmar su espíritu democrático y pragmatista; la segunda, que la imagen que Rorty ha construido a partir del liberalismo (su propuesta del liberalismo burgués posmoderno, o la idea de que lograr la democracia es un asunto más prioritario que lograr la Verdad) en realidad encarna otra forma de política democrática más cercana a las opciones radicales dentro de la izquierda que a la opciones reformistas o liberales. La tesis de nuestro trabajo es justamente defender otra forma de política como alternativa en tanto que pueda mostrarnos cuando menos un bosquejo de lo que podría llegar a ser una nueva forma de tejer comunidad, una nueva forma de construir esperanza y utopía en la medida que abandone *alianzas permanentes o peligrosas esperanzas* con las formas de opresión del Estado y el capital, sin abandonar la construcción teórica antiautoritarista, pragmatista y democrática de Rorty: es el caso del anarquismo posnietzscheano (o ‘posanarquismo’) que se puede dibujar en los autores Todd May, Saul Newman y Lewis Call, principalmente (cf. Call 2002; cf. May 1994, 2007, 2011; cf. May, Noys & Newman 2008; cf. Newman 2001, 2010)

Consideramos, incluso, que un anarquismo antiesencialista de este corte es incluso más compatible con la posición pragmatista/democrática de Dewey que la posición de

Rorty, supuestamente inspirada explícitamente en Dewey. Lo creemos así principalmente porque, como veremos más adelante, para Dewey el antiautoritarismo requerido para la política democrática es uno que requiere afirmar el antirrepresentacionalismo de manera radical, es decir, a nivel no sólo metafísico o epistemológico sino sobre todo a nivel político y social, siendo entonces necesariamente antirrepresentativa (o contra la representación política); este segundo paso es justamente el que no realiza Rorty y el que sí realizan los posanarquistas. También lo creemos así porque el posanarquismo, en tanto es una forma antiesencialista o antiplatonista del anarquismo, sintoniza sus ideales utópicos antirrepresentativos con las críticas del pragmatismo al antirrepresentacionalismo, y por ello concuerda con Rorty en la necesidad de pensar y tratar de realizar una utopía contextualista y democrática/antiautoritarista en tanto sueña con el día en que los seres humanos no estén sujetos a las cadenas impuestas por sus propios hermanos.

Este trabajo se compone, así, de tres capítulos. El primer capítulo presenta el caso de Rorty desde dos aspectos: el primero corresponde a una breve exposición de su propuesta teórico-práctica, la utopía liberal-pragmatista, y la segunda parte corresponde al diálogo con los radicales con respecto a la situación democrática actual de las instituciones liberales en relación con la crisis que supone la globalización. En la primera parte del capítulo atenderemos, primero, la cuestión de la articulación etnocéntrica del liberalismo y, en segundo lugar, su relación con la utopía democrática de Dewey. En la segunda parte reconstruiremos, en primer lugar, la discusión que sostiene Rorty con la izquierda radical a propósito de los problemas antidemocráticos de la globalización del mercado; a continuación, exponemos la solución de Rorty al mismo problema.

El segundo capítulo presenta el caso del anarquismo posanarquista (posestructuralista o posnietzscheano) como una propuesta tanto compatible con los criterios pragmatistas rortianos como con las políticas radicales de la izquierda 'foucaultiana'. En este capítulo hablaremos de tres asuntos principales: el primer asunto busca analizar las líneas que se forman al comparar el reformismo rortiano descrito en el primer capítulo con la política radical de los posanarquistas. Allí formulamos la propuesta central del posanarquismo al mismo tiempo que respondemos a las réplicas que Rorty le reserva a la izquierda radical foucaultiana. En segundo lugar expondremos la lectura anarquista-socialista que Wayne Price, Peter Manicas, Martin Bartenberger, y David Wieck, entre otros, han hecho de la obra de Dewey, y trataremos de articular dicha lectura con el posanarquismo. La tercera y última sección trata de consolidar la unificación de las políticas de Dewey y de los posanarquistas anudándolas dentro de lo que más adelante veremos como "el problema de la servidumbre voluntaria": a grandes rasgos, se relaciona con el modo en que las posturas radicales defendidas en este trabajo conceptualizan o piensan el nivel y la clase de antiautoritarismo requeridos para hacer realidad la utopía democrática.

El tercer capítulo trata de establecer con más detalle en qué sentido es más deseable la propuesta pragmatista radical de los posanarquistas que la propuesta pragmatista reformista de Rorty y adicionalmente, sobre todo, busca dar detalles sobre

cómo una política delineada por la teoría posanarquista es realizable en el mundo capitalista y globalizado de la actualidad. Para ello el capítulo se divide en dos partes: la primera parte complementa o consolida los ejercicios comparativos entre la posición liberal y la posición anarquista del segundo capítulo, a la vez que explica a profundidad el porqué de sus lugares de encuentro y disenso. Con este complemento se busca señalar concretamente en qué sentido la aproximación anarquista no sólo es más coherente con los postulados rortianos (parte del segundo capítulo) sino sobre todo por qué la aproximación revolucionaria termina siendo más deseable y práctica que la aproximación burguesa, al menos en los términos de lograr ejecutar política democrática entendida como antiautoritarismo. La segunda parte discute la necesidad de discutir posturas anarquistas dentro de la teoría política contemporánea y expone brevemente tres casos concretos de prácticas políticas posanarquistas (antirrepresentativas y antirrepresentacionales) en acción, no sólo para reforzar el punto anterior sino más que nada para mostrar hasta qué punto las políticas posanarquistas son posibles y necesarias para analizar nuestro contexto actual y, más que nada, sobrevivirlo.

# **1: El liberalismo pragmatista como una defensa antiesencialista de la democracia**

## **Introducción**

Hemos señalado brevemente la cercanía de Rorty con Dewey en la medida que ambos autores se sitúan en el mismo lado del dilema entre la reforma y la revolución: ambos aceptan el establecimiento liberal por razones que se oponen a sus usuales defensores (como Habermas), y más todavía, las razones de ambos autores para defender el liberalismo son similares a las razones de los usuales detractores del orden liberal (como Foucault y los autores considerados ‘posmodernos’) (cf. Rorty 1999a 3-5; cf. Voparil 2010 2; cf. Curtis 2010 132-133). En esta sección pretendemos detallar esta posición liberal “anómala” (1999 14), pragmatista, crítica de las políticas radicales, apologista de las instituciones “de las prósperas democracias del Atlántico Norte” (1996a 269) y compatible con los postulados antiesencialistas de los posmodernos (cf. Ibíd.) Para tales efectos, este capítulo se divide en dos partes. La primera cubre el ataque rortiano a la tradición filosófica y su defensa etnocéntrica/pragmatista del estilo de vida liberal-burgués. La segunda parte introduce la formulación rortiana de la globalización, incluyendo las críticas a lo que él entiende por ‘izquierda radical y foucaultiana’, y su solución al problema.

La primera parte se refiere a la posición filosófica y política de Rorty mientras que la segunda resume el diagnóstico y la cura que dicha posición asume ante la globalización como un caso donde surge injusticia estructural, ‘dentro del sistema’. Como aclaración, uno de los objetivos secundarios de esta primera parte del trabajo es desplegar la relativa consistencia interna de la postura rortiana, es decir, exponer cómo la parte ‘filosófica’ y la parte ‘política’ de la obra de Rorty no representan dos partes fundamentalmente diferentes e independientes sino que se relacionan mutuamente bajo un mismo proyecto teórico/práctico, a saber, el de reconceptualizar las prácticas democráticas de modo que no parezca necesario fundarlas a partir de jerarquías conceptuales absolutas, es decir, a partir de esa autoridad que siempre irá más allá de los límites autoimpuestos por las comunidades libres, las comunidades en las que se practica la democracia.

### **1.1. Un liberalismo sin presupuestos filosóficos: del pragmatismo antiautoritarista de Richard Rorty a la utopía liberal de John Dewey**

#### ***1.1.1. Pragmatismo como antirrepresentacionalismo y como antiautoritarismo:***

Como hemos dicho en la introducción el objetivo central de Rorty consiste en defender la democracia del platonismo. En *Consecuencias del pragmatismo* (1996) Rorty liga al platonismo con la tradición filosófica occidental. Para Rorty el problema del platonismo empieza desde el propio Platón y termina en la filosofía europea contemporánea<sup>3</sup> (cf. 22-23). Allí concibe al platonismo como el trasfondo de una serie de distinciones

filosóficas como lo son ‘sujeto/objeto’, ‘trascendental/empírico’, ‘esquema/contenido’, ‘analítico/sintético’, ‘descubrimiento/invención’ entre otras, usadas a menudo en uno u otro lado de la tradición (cf. 24-25). En dicha obra se describe al pragmatismo como el rechazo radical a esos y todos los demás dualismos filosóficos en tanto desarrollos posteriores del ‘originario’ dualismo platónico que divide a la verdad en dos: el lado superior de la Verdad (en mayúscula), eterna y normativa, que consigue el contacto con lo Real, lo Trascendente; y el lado inferior de las verdades (en minúscula), contingentes o temporales, que a penas si logran reflejar las opiniones comunes, cambiantes, inexactas y sujetas al contexto (cf. 21-22, 25-26). El platonismo entendido de esta manera, sin embargo, adopta varios nombres a través de la obra de Rorty, en parte para mostrar la simpatía de sus postulados con los de filósofos de otras épocas y en parte para mostrar que el problema al que se enfrenta el pragmatismo ha sido un viejo problema con múltiples nombres (cf. Voparil 2011 117-118; cf. McAllister 2015 34; cf. Malachowski 2002 38-39; McClean 2014 2-3)

En la *Filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty busca oponerse más que nada a toda filosofía que hereda los presupuestos de la filosofía moderna, especialmente desde lo que él denomina como el ‘eje Descartes-Locke-Kant’ que le da origen a los problemas de la epistemología contemporánea (cf. 1995 13-14). En *Consecuencias del pragmatismo*, como ya hemos visto, define al pragmatismo en oposición al platonismo, y define éste como una actitud general de prácticamente toda la tradición filosófica occidental (cf. 1996 21-22). En *Contingencia, ironía y solidaridad* Rorty describe dos posiciones contrarias, la de los metafísicos y la de los historicistas/ironistas, ubicando lo que él denomina el eje Platón-Kant en el lado de los metafísicos y la tradición ‘posnietzscheana’ (Heidegger, Gadamer, Derrida, Foucault, Deleuze, etc.) como historicistas/ironistas *radicales* (cf. 1991 15-16; 91-93)<sup>4</sup>. Finalmente, en *Objetivismo, relativismo y verdad* Rorty nos habla del pragmatismo

---

<sup>3</sup> En dicho texto (Rorty 1996) se mencionan importantes focos de resistencia en ambos frentes: en autores como Nietzsche y los autores ‘continentales’ que heredan su crítica al platonismo, como Heidegger, Derrida o Foucault, y en la vena pragmatista que siempre acompañó a la filosofía analítica, desde James, Dewey y Peirce hasta Sellars, Quine y Davidson (cf. 26-29). Para Rorty esta variedad de autores analíticos y continentales apunta, en algún grado u otro, al pragmatismo-como-antiplatonismo.

<sup>4</sup> Una ejemplar excepción para Rorty, a parte del obvio caso de Nietzsche como el único que no es contemporáneo, es Derrida: el Derrida de Rorty es un postnietzscheano con respecto a Platón pero no con respecto a la democracia. Es cierto que una primera lectura de Rorty a Derrida, especialmente la de *Contingencia* (1991), parece encasillar a éste último con la filosofía a la Foucault, es decir, consideraba ambos intelectuales como ironistas que llevaron su ironía demasiado lejos como para tener efectos políticos relevantes a la construcción de utopía democrática (cf. 84, 101). Sin embargo, a lo largo del libro *Deconstruction and Pragmatism* (1996) (un libro co-escrito con S. Critchley, E. Laclau y el propio Derrida) Rorty nos ofrece una lectura más ‘liberal’ de Derrida (cf. 14, 44), una lectura en la que clasifica a Derrida, junto a personajes como Nabokov o Allan Bloom, como un “ironista liberal” (cf. 44). En ese mismo libro Derrida comenta, sobre la lectura liberal que Rorty hace de él, que si bien él sí está jugando el juego de la emancipación, la democracia, la tolerancia y la igualdad (cf. 82, 84), no considera por ello que ninguna de estas cosas necesiten realmente articularse en la forma de una utopía sino articularse en la forma de un compromiso ‘mesiánico’ del ‘aquí y ahora’: “La experiencia mesiánica de la que he hablado tiene lugar aquí y ahora; el hecho de prometer y hablar es un acontecimiento que tiene lugar aquí y ahora, no es utópico. Esto sucede en el caso singular del compromiso, y cuando hablo de la democracia a venir (*la démocratique à venir*), esto no significa que la democracia de mañana se realice, tampoco se refiere a una democracia futura, más bien significa que hay un compromiso con la democracia que consiste en reconocer la irreductibilidad de la

como una posición *antirrepresentacionista*. El antirrepresentacionalismo intenta esquivar el dilema entre realistas y anti-realistas al considerar irrelevante la cuestión de si nuestras representaciones lingüísticas/mentales corresponden o no con el ser mismo de las cosas. Más allá de responder a la pregunta del representacionalismo y, con ello, caer en el juego de escoger si las representaciones privilegiadas responden al mundo incondicionado o al mundo social, el pragmatismo como antirrepresentacionalismo busca dar razones para considerar la pregunta misma como filosóficamente irrelevante (cf. 1996a 16-17)

Cada una de estas redescpciones apunta a un elemento común, elemento que condensa el presupuesto filosófico más general al que se opone el pragmatismo rortiano. El platonismo, la filosofía moderna como epistemología, filosofía de la mente o del lenguaje, el realismo y, en general, toda forma de representacionalismo filosófico supone, al menos en cierto grado, la tesis de que existen propiedades intrínsecas, clases o cualidades naturales o un ‘sí-mismo’ de las cosas (cf. McAllister 2015 34-35; cf. Rorty 2000 143-145). Esta es la tesis del esencialismo, la idea de que las cosas son más que las relaciones que mantienen con otras cosas, que los objetos tienen al menos una propiedad no-relacional que las define en sí mismas (cf. *Ibíd.*). Es el esencialismo común a todas estas posiciones filosóficas lo que invoca la necesidad de ‘representaciones privilegiadas’, de intermediarios entre el mundo objetivo de las ‘cosas-en-sí’ y el mundo humano y social de las ‘cosas-en-tanto-conocidas’ (cf. *Ibíd.*)

Pero aun si la gran mayoría de la producción filosófica occidental obedece el impulso de buscar autoridades más allá de todas las posibles comunidades humanas, ello por sí mismo no es razón para desechar dicha producción filosófica: ¿por qué no es deseable para Rorty consolidar alguna forma de *autoridad o fundamentación* filosófica? Para entender la respuesta a esta pregunta es preferible partir de una definición más propositiva del pragmatismo. Rorty primero encuentra que la tendencia antiesencialista/antiautoritarista en filosofía puede rastrearse, cuando menos, desde Hegel, Nietzsche y el pragmatismo clásico (cf. 1993 16-17; 2000 140; 1996 24; 1996a 15), siguiendo una línea de autores como Heidegger, Gadamer, Derrida y Foucault en la vía continental y de otros autores como Wittgenstein, Quine, Sellars y Davidson en la vía analítica (cf. *Ibíd.*). Rorty halla en esta gama tan diferente de autores una idea en común que en varios textos (cf. 1999a 70; cf. 2000 140) llama ‘panrelacionismo’, que no es más sino una redescpción del antiesencialismo en términos positivos.

---

promesa cuando, en el momento mesiánico, "puede venir" (*'ça pent venir'*). Existe el futuro (*il y a de L'avenir*). Hay algo por venir (*il y a à venir*). Eso puede suceder... eso puede suceder, prometo abrir el futuro o dejar el futuro abierto. Esto no es utópico, es lo que ocurre aquí y ahora, en un aquí y ahora que regularmente yo he tratado de disociar con el presente.” (85; *italicas del autor*; el texto original está en francés, y la traducción en inglés ha recogido las expresiones del francés que aparecen en este fragmento. Asimismo, esta traducción al español es de la traducción en inglés de la edición citada en este trabajo). Sobre esta discusión Rorty/Derrida es interesante notar que Saul Newman, uno de los ‘héroes’ de nuestra historia posanarquista, parezca tratar de unir la visión de Rorty con la de Derrida cuando nos dice que si bien el concepto de utopía es problemático porque parece asumir, como insinúa Derrida, premisas esencialistas y teleológicas (relativas a la metafísica presentista), no obstante podemos usarla, como insinúa Rorty, con fines democráticos sólo si la convertimos en una “utopía del aquí y ahora” (cf. Newman 2010 162).

Si el esencialismo supone que la individuación de objetos consiste en la identificación de sus correspondientes esencias, esto es, de sus propiedades no-relacionales o incondicionadas, el panrelacionismo afirma que un objeto no es más sino la suma de las relaciones que lo componen, no habiendo nada más ‘en el fondo’ sino relaciones temporales y particulares con otros conjuntos de relaciones de igual clase (cf. *Ibíd.*). Para imaginar cómo funciona la individuación panrelacionista Rorty nos invita a pensar los números:

Para ver mejor qué quiero decir fórmese la pregunta de cuál es la esencia del número 17, qué es *en sí mismo*, aparte de las relaciones que sostiene con los otros números. Lo que se pide es una descripción del 17 de *clase* distinta a las siguientes descripciones: menos que 22, más que 8, la suma de 6 y 11, la raíz cuadrada de 289, el cuadrado de 4,123105, la diferencia entre 1.678.922 y 1.678.905. Lo molesto de cada una de *estas* descripciones es que no parece que ninguna de ellas se acerque más al número 17 que las demás. Fastidioso en igual medida es que uno podría ofrecer un número infinito de descripciones distintas del 17, siendo todas ellas igualmente «accidentales» y «extrínsecas». No parece que ninguna de esas descripciones ofrezca una pista siquiera de la intrínseca diecisietud del diecisiete, la característica única que hace que sea el número que justamente es. Por cuál de esas descripciones optamos es, obviamente, un asunto sobre qué propósito tenemos en mente, la situación particular responsable de que pensáramos en el 17 en primer lugar. (2000 144; itálicas del autor)

Al igual que con los números, no podemos dar descripciones definitivas de ningún objeto, sea éste un objeto físico, una ley científica o un concepto cualquiera. Hallar la *x*-idad de cualquier objeto es tan imposible como hallar la ‘descripción más adecuada’ del diecisiete. Lo único que hay es una variedad de descripciones que obedecen a distintos usos y contextos (cf. *Ibíd.*)

En orden de evitar cualquier paradoja de autoreferencialidad, Rorty agrega que el carácter relacional de la realidad no se debe leer como otra tesis metafísica sobre la misma, como si estuviéramos respondiendo a la autoridad transcontextual del esencialismo con otra teoría filosófica como autoridad transcontextual (cf. 2000 156-157). Actuar como si no existieran propiedades esenciales a las cosas es simplemente una actitud *pragmática o terapéutica* frente a cualquier posible posición filosófica al respecto, no es una posición filosófica en sí misma (cf. *Ibíd.*). En este punto Rorty se basa más que nada en los análisis lingüísticos de autores como Quine, Sellars y Davidson para mostrar que no hay espacio en el conocimiento que no esté mediado por el lenguaje-en-tanto-asunto-social, que es para Rorty y para estos autores un asunto necesariamente relacional.

Esta posición asume particularmente la tesis de Wilfrid Sellars, apoyada por Rorty (cf. 1995 135-136), según la cual cuando estamos ante un caso de conocimiento no estamos hablando de un encuentro con objetos incondicionados (las esencias de aquello que conocemos) sino estamos ubicando el caso de conocimiento “en el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de justificar lo que se dice.” (Sellars 1991 169). De modo que el esencialismo es inútil para darle sentido a nuestras prácticas morales o de conocimiento en tanto éstas se desenvuelven en un contexto siempre relacional, a saber, un contexto lingüístico-social: nuestro conocimiento siempre es de ‘nuestra’ realidad social, condicionada, y se da en el contexto relacional de la discusión o el intercambio argumental,

del dar razones o justificarse ante una determinada audiencia (cf. Rorty 2000 145-146). Es en este contexto que Rorty afirma:

Es completamente indiferente que interpretemos esas relaciones en clave realista, como si ya estuvieran ahí antes de la invención de los predicados, o en clave antirrealista, como si empezaran a existir al tiempo que esas invenciones. Tal es el paradigma del tipo de cuestiones que los pragmatistas rechazan como irrelevante para la práctica y, por tanto, irrelevante *tour court*. (Rorty 2000 142; itálicas del autor)

Para el pragmatista es irrelevante la cuestión *metafísica* de si las relaciones reflejadas en nuestro lenguaje son relaciones *descubiertas* o *creadas* por nosotros (cf. Ibíd. 151-152). Para el pragmatista es obvio que el sentido se fija en la dimensión contingente o condicionada de la realidad, de modo que todo concepto que pretenda estar o señalar una dimensión más allá, por así decirlo, es automáticamente considerado como irrelevante en el contexto de una discusión práctica (cf. Ibíd.). Mientras sea innecesario suponer un mundo de esencias para comprender ‘nuestro’ mundo contingente, es igualmente innecesario responder la pregunta de la metafísica como tal y, con ello, evitamos tomar la decisión de si seremos realistas o antirrealistas: seremos, como hemos dicho, simplemente antirrepresentacionistas (cf. 1996a 17) o, en términos más políticos, antiautoritaristas (cf. 2000 38). Recordemos que el pragmatismo de Rorty se define como el resultado de negar la aparente necesidad de invocar entidades especiales, autoridades extra-humanas que busquen garantizar posibles relaciones objetivas, epistemológicas o morales, con nuestro entorno (cf. McAllister 2015 34-35; cf. Rorty 2000 38). Decir que no necesitamos postular representantes o intermediarios especiales, trascendentes, para entender nuestras prácticas morales o de conocimiento es lo mismo que decir que dichas prácticas se pueden entender y analizar sin más autoridades externas que las que se fijan interna y conscientemente en las comunidades humanas libres. Por esto, cuando el pragmatismo rortiano se define como antirrepresentacionista y/o antifundacionista, apunta a una definición antiautoritarista del conocimiento y la moral (cf. Ibíd.)

El antirrepresentacionismo como antiautoritarismo de Rorty, en común con el pragmatismo de Dewey, se caracteriza por el deseo de reemplazar la objetividad por la solidaridad: quiere redescubrir nuestros deseos por conocer el mundo ya no como el anhelo de conseguir y contemplar la descripción real, neutral u objetiva de las cosas sino como el deseo por construir y hacer parte de una comunidad política cada vez más libre, abierta y diversa (cf. Rorty 1996a 41; cf. 1991 105). Este cambio no se debe a un capricho en contra del conocimiento certero, es más bien una reacción ante la imposibilidad del esencialismo de justificar sus propios usos. En conclusión, el antirrepresentacionismo/antiautoritarismo del pragmatismo parte de la imposibilidad explicativa del esencialismo de darse a sí mismo el derecho a la normatividad moral y epistémica, y desde allí plantea que dicho derecho, en cambio, debe provenir de nosotros mismos, la comunidad humana, en el contexto de un diálogo abierto y constante entre todos nuestros miembros.

### ***1.1.2. Liberalismo pragmatista y la utopía liberal:***

Rorty considera que Dewey logró articular de manera explícita y convincente la defensa de la democracia como forma de vida en una visión orgánica, historicista y antiautoritarista del conocimiento y del ser humano (Ibíd.). Rorty dice que “[ú]nicamente en una sociedad democrática —podemos imaginar a Dewey diciendo— que se describa a sí misma en términos pragmatistas es total la negativa de aceptar cualquier autoridad que no sea la del consenso logrado por medio de una indagación libre.” (2000 38). En un artículo titulado “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” Rorty retoma esta idea al afirmar que el liberalismo democrático típico de los gobiernos del primer mundo necesita de una justificación filosófica tanto como un Estado secular necesita concepciones fundamentales sobre Dios y su relación con el mundo para funcionar (cf. 1996a 245-246). Rorty abre dicho artículo diciendo que “Thomas Jefferson dio el tono de la política liberal norteamericana cuando dijo que «no es un ultraje que mi vecino diga que hay veinte dioses o no hay ninguno»” (Rorty citando a Jefferson en 1996a 239). Para Rorty este principio jeffersoniano no sólo habla de la deseabilidad de una relación distante entre la política liberal y la doctrina religiosa sino habla especialmente de la necesidad de separar, por las mismas razones, la figura del ‘fundamento filosófico’ de la política liberal.

El razonamiento es que si, como aprendieron las sociedades seculares por medio de la guerra y el sufrimiento, no es recomendable dejar que los asuntos religiosos o espirituales tomen protagonismo en las asambleas públicas, por las mismas razones no deberíamos dejar que las disputas filosóficas hagan lo mismo. La negativa de Rorty de fundamentar filosóficamente el liberalismo tiene que ver con su compromiso hacia la democracia como antiautoritarismo. Cuando dice que es recomendable para las sociedades liberales tomar sus propios principios y valores de manera pragmática y etnocéntrica, no de manera metafísica, negándolas como absolutos de juicio y acción, Rorty no busca reemplazar una estructura filosófica liberal obsoleta por otra más eficiente sino busca mostrar que lo más eficiente para las sociedades liberales es librarse de cualquier estructura, teoría o articulación filosófica, pues ello implicaría admitir autoridades por fuera de una comunidad de sujetos libres, es decir, porque dicho procedimiento no es en sí mismo democrático/antiautoritario ni, por tanto, liberal (cf. Ibíd. 249, 250-251). El problema de justificar la democracia liberal con la filosofía es que para Rorty ello implica aceptar prácticas antidemocráticas: se invoca una autoridad que pone en riesgo la libertad de la comunidad al operar por encima de todos y cada uno de sus miembros (cf. Curtis 2015 36; cf. Rorty 2000 13-14, 37-38)

De aquí que la defensa rortiana del liberalismo sea etnocéntrica. Su defensa, primero, no quiere descansar en alguna forma de fundamentación filosófica, y segundo, a falta de dicha fundamentación se limita a entender ‘liberalismo’ como la cultura política presente en la gran mayoría de los actuales países occidentales. Esto es así no sólo porque la cultura política liberal sea aquella a la que pertenece Rorty sino porque dicha cultura ya ha demostrado, según él, contener todas las herramientas conceptuales necesarias para transformarse a sí misma en una sociedad realmente democrática (cf. 1996a 16; cf. 1991

70-71). En últimas, quiere decir que el liberalismo contiene en sí mismo la suficiente validación práctica como para ser el punto de partida de cualquier conversación sobre cambios profundos en la forma en que *nosotros* (en oposición a las abstracciones estilo ‘lo que resultaría conveniente para *cualquier* criatura racional’) actualmente nos organizamos como comunidad política democrática (cf. 2000 245-246)<sup>5</sup>

Siguiendo con esta lectura rortiana del liberalismo como algo que puede operar aun después de una disección terapéutica de la filosofía como metafísica, Rorty prosigue diciendo que la obra de John Rawls muestra de manera más concreta cómo puede funcionar el liberalismo a la manera que se propone. Rawls quiere mostrar cómo las sociedades democráticas constitucionales no sólo pueden funcionar sin referirse a posiciones particulares sobre asuntos fundamentales de la condición humana, como conceptos filosóficos o religiosos, sino cómo dichas sociedades *deberían* evitar esos asuntos *si buscan realmente ejecutar un concepto político de justicia como equidad*, esto es, un concepto democrático de justicia con aplicación bajo condiciones estrictamente sociales, no metafísicas (cf. Rorty 1996a 248-249). De manera que Rawls busca articular un concepto de justicia que sea, por decirlo así, lo más metafísicamente neutral posible. Para resumir vulgarmente por qué la propuesta de Rawls se dirige a una concepción metafísicamente neutral de la justicia para sociedades liberales, éste propone que pensemos el concepto de justicia en el contexto de lo que él llama ‘el constructivismo político’ (cf. Rawls 2006 101).

El constructivismo político es una concepción política según la cual los principios de justicia que deberían regular la sociedad deben ser el resultado de una construcción entre personas que, dadas ciertas circunstancias, pueden deliberar sobre cómo organizar adecuadamente la sociedad sin importar las posiciones personales (creencias religiosas, posturas filosóficas, etc.) de cada una de ellas (cf. *Ibíd.*). Dichas concepciones deben ser, al menos, *razonables*, lo que significa que dichas concepciones en conflicto deben ser al menos compatibles con una concepción política en la cual sea posible dirimir las diferencias desde la persuasión de los argumentos en contraste con el uso de la fuerza (cf. 2006 104-105). El quid del asunto para Rawls es que podamos llegar a una sociedad que, en necesidad de cooperación, diseñe sus instituciones de la manera más eficiente, esto es, de manera que, en condiciones de igualdad, los actores involucrados puedan tener una voz sin callar la de los demás. La cuestión es ¿cómo lograr que múltiples visiones del mundo, incompatibles entre sí, acuerden vivir bajo los mismos principios básicos de justicia? La respuesta de Rawls es diseñar un procedimiento político constructivista ausente de metafísica: elaborando *a posteriori* principios básicos que cualquier persona, en determinadas condiciones de cooperación, consideraría razonables (cf. 2006 107). De ahí que la justicia como imparcialidad sea una concepción política y no metafísica (cf. *Ibíd.*; cf.

---

<sup>5</sup> La ‘justificación’ (o, más exactamente, la articulación) etnocéntrica del liberalismo rortiano es una confesión de que esta es necesariamente circular: no parte de una serie de principios asumidos como universalmente válidos, o amparados de alguna manera en la objetividad, sino reconoce que los principios asumidos son simplemente asumidos desde un cierto punto de vista cultural, en este caso, el punto de vista de las sociedades del primer mundo.

Rawls 1985 224)

A grandes rasgos, el etnocentrismo de Rorty no es más sino una aplicación explícitamente política del principio de caridad davidsoniano según el cual sólo podemos partir de nuestra propia red de creencias a la hora de evaluar o interactuar con una red de creencias diferente (cf. Rorty 2000 244-246; cf. Davidson 1973/1999 137)<sup>6</sup>. Rorty decide defender el liberalismo, entre otras cosas, porque éste ya provee un marco político culturalmente adecuado para *nosotros, los occidentales* (cf. 1999a 136). En el caso de Rawls, el etnocentrismo inevitable que señala Rorty entra en juego cuando éste (Rawls) reconoce los límites políticos de su concepción de la justicia: entre otros, que dicha concepción está diseñada desde y para cierta tradición política (no tiene pretensiones universales), a saber, la tradición política de las democracias liberales y constitucionales actuales. En palabras de Rawls:

[L]o que justifica una concepción de la justicia no es su fidelidad a un orden anterior a nosotros y que nos es dado, *sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra consciencia de que, dada nuestra historia y las tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, ésta es la doctrina más razonable para nosotros.* (Rawls 1985 519; itálicas nuestras)<sup>7</sup>

Esto explica hasta qué punto el procedimiento de Rawls es compatible y hasta complementario a la posición de Rorty: para ambos autores un concepto pragmático de justicia debe operar dentro de los límites políticos y conceptuales del liberalismo porque éste designa no sólo la actual organización política de *nuestras* democracias sino además es lo más cercano que tenemos a materializar *nuestras aspiraciones políticas* más elevadas. Así, el etnocentrismo liberal común a Rorty y Rawls consiste primero en reconocer la imposibilidad de formular un concepto de justicia ajeno al contexto histórico y las tradiciones culturales de la sociedad en la que se busca formular el concepto (en este caso, de *nuestras sociedades*); y segundo, en señalar un hecho social sobre el carácter político de *nuestras sociedades* y es que el liberalismo es la ideología o estructura teórica que tradicionalmente ha articulado nuestras prácticas políticas como democracias constitucionales.

Que tanto Rawls como Rorty sean etnocéntricos quiere decir entonces que sus argumentos a favor del liberalismo no pueden ni buscan situarse por fuera del contexto

---

<sup>6</sup> “[S]i no podemos hallar una manera de interpretar las preferencias y otras conductas de una criatura como revelando una serie de creencias *ampliamente consistentes y verdaderas bajo nuestros estándares*, no tenemos razón para contar con que dicha criatura sea racional, o que tenga creencias, o que diga algo en general.” (Davidson 1973/1999 137; itálicas nuestras). Así, la interpretación radical de Davidson señala que, en general, las condiciones que hacen verdaderas las afirmaciones de un hablante deben ser las mismas que hacen verdaderas las afirmaciones del intérprete, garantizando así la objetividad en términos de intersubjetividad. Para Davidson siempre que sea posible la comunicación como interpretación se puede afirmar que partir del punto de vista propio no implica el relativismo como subjetivismo sino lo contrario, nos brinda finalmente un acceso directo (causal) a las cosas. Rorty ha afirmado en varios lugares que su posición frente al lenguaje es prácticamente heredada de los desarrollos holistas y naturalistas de Davidson, especialmente en lo que concierne a su tratamiento del significado y la verdad, ya que resume en gran medida el ataque pragmatista al platonismo como representacionalismo (cf. Rorty 1996 25, 33-37; 2000 243).

<sup>7</sup> La traducción de este pasaje proviene del artículo de Rorty (1996a 252)

político-histórico de la comunidad en la que dichos argumentos se desarrollan (cf. Rorty 1996a 241; cf. Rawls 1985 519). Para ellos toda justificación filosófica posible del liberalismo (o de cualquier cosa en realidad), será en últimas circular, y el etnocentrismo liberal se reduce al reconocimiento transparente de esa circularidad en el contexto de una discusión sobre la posible admisión de otras formas de vida, formas no-liberales, en nuestra comunidad (cf. *Ibíd.*). De modo que al eliminar cualquier posibilidad de fundamentación o de justificación *última*, Rorty nos somete por entero al contexto en el que nos encontramos, esto es, nos invita a reconocer que toda creencia se somete al etnocentrismo cultural a secas<sup>8</sup> (cf. 1996a 16, 286-288). Con la ventaja, prosigue Rorty, de que nuestra propia cultura, nuestro *ethnos* liberal, no se define como sustancia o como el resultado de una serie de factores inamovibles sino, al contrario, se define por la apertura constante y dialógica con otros posibles y diferentes *ethnos* (*Ibíd.*). Por ello, afirmar nuestro *ethnos* en tanto *nuestro ethnos*, es decir, con la honestidad propia del provincialismo, es todo lo que se requiere para darle sentido al *ethos* democrático, esto es, a la política antiautoritaria como forma de vida (*Ibíd.*)

Lo anterior resuelve el porqué Rorty considera que un liberalismo pragmatista debe ser etnocéntrico o por qué defender al liberalismo etnocéntricamente obedece al proyecto de defender la democracia contra las autoridades extrahumanas del platonismo. Falta hablar del liberalismo pragmatista de Rorty ya no como la deseable estructura política dominante de occidente sino como una promesa utópica pero antiesencialista de emancipación. En *Contingencia, ironía y solidaridad* Rorty nos habla de la utopía liberal como su visión de nuestras instituciones políticas actuales una vez hemos desechado absolutamente cualquier vestigio de metafísica o de autoridad transcontextual. La introducción de la utopía liberal es importante para el proyecto rortiano porque a pesar de que Rorty afirma que “la sociedad liberal contemporánea ya incluye las instituciones necesarias para alcanzar su propia mejora” (Rorty 1991 82) esto no quiere decir que considere el estado actual de las sociedades liberales como el más ideal o el más democrático. Su ‘utopía liberal’ es el bosquejo con el cual tratará de ver la sociedad liberal en condiciones ideales, esto es, en condiciones completamente anti-metafísicas o

---

<sup>8</sup> En términos simplistas, esto significa que cada cultura o forma de vida lo es en función de que la comunidad en cuestión articula el lenguaje de cierta manera y no de otra. Dicho de otra forma, para Rorty las diferencias culturales se reducen a diferencias de léxico, y en esta medida las diferencias radicales entre culturas o formas de vida son en esencia diferencias en el ámbito de la comunicación, del compartir lenguaje mediante el diálogo (cf. 1996a 290-291; cf. 2000 243; nota al pie n°20). Para Rorty, al final de la cuestión del relativismo cultural está el si podemos hablar o no con el otro-diferente-a-mi-comunidad-lingüística: si podemos de hecho establecer un diálogo, entonces, de acuerdo a las consecuencias lingüísticas de Donald Davidson al tratar de mostrar que la distinción lenguaje/mundo es una distinción ininteligible (cf. *Ibíd.*; cf. Davidson 1974/1999 83), debemos decir que no existía en primer lugar tal abismo conceptual entre una cultura y otra, es decir, que nunca fueron radicalmente diferentes y por lo tanto que siempre será posible hallar puntos de acuerdo entre una comunidad y otra; si no se logra establecer un posible diálogo (por ejemplo, con los nazis acerca del valor de la vida del judío), no queda más remedio que sostener un contacto en otros términos distintos a los de la comunicación-como-maximización-del-acuerdo como, por ejemplo, los términos de la fuerza bruta (cf. *Ibíd.*; cf. Rorty 2000 244)

antiautoritarias:

Uno de mis propósitos en este libro es sugerir la posibilidad de una utopía liberal: [...] En mi utopía, la solidaridad humana no aparecería como un hecho por reconocer mediante la eliminación del «prejuicio», o yéndose a esconder a profundidades antes ocultas, sino, más bien, como una meta por alcanzar. No se la ha de alcanzar por medio de la investigación, sino por medio de la imaginación, por medio de la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. [...] Ello no es tarea de una teoría, sino de géneros tales como la etnografía, el informe periodístico, los libros de historietas, el drama documental y, especialmente, la novela. [...] Equivaldría a un reconocimiento de lo que [...] llamo «la contingencia del lenguaje»: el hecho de que no hay forma de salirse de los diversos léxicos que hemos empleado, y hallar un metaléxico que de algún modo dé cuenta de *todos* los léxicos *posibles*, de todas las formas posibles de juzgar y sentir. Una cultura historicista y nominalista como la que concibo se conformaría, en cambio, con narraciones que conecten el presente con el pasado, por una parte, y, por otra parte, con utopías futuras. Y, lo que es aún más importante, consideraría la realización de utopías, y la elaboración de utopías ulteriores, como un proceso sin término, como realización incesante de la Libertad, y no como convergencia hacia una Verdad ya existente. (1991 18-19; itálicas del autor)

La utopía liberal rortiana busca reflejar la esperanza, nacida en la Ilustración, de lograr una sociedad auténticamente democrática, esto es, una sociedad donde la última autoridad sea la que surge de un consenso libre entre iguales (cf. 1996a 248). Sin embargo, a diferencia de los liberales clásicos ilustrados, la utopía liberal de Rorty busca lograr el sueño democrático explícitamente mediante el rechazo directo de la metafísica platónica de las esencias, de la objetividad y de la Verdad como algo que se descubre en vez de ser algo que se usa con ciertos propósitos (cf. *Ibíd.*). La utopía liberal de Rorty trata de unir, así, dos mundos en apariencia opuestos entre sí, un mundo kantiano y uno hegeliano: el mundo kantiano, cristalizado en el espíritu de la ilustración europea, de la emancipación humana universal como el único objetivo real de la política; y el mundo hegeliano, cristalizado en el corazón de la filosofía posmoderna y pragmatista, según el cual la metafísica racionalista y humanista de la ilustración es justamente uno de los impedimentos para ejecutar tal idea de emancipación (cf. 1996a 269-270)

La utopía liberal de Rorty busca ser la mejor descripción de lo que podría ser una futura sociedad democrática y para eso parte de la imposibilidad de aceptar explicaciones esencialistas sobre los límites tanto de la constitución individual como de la interacción social. En otras palabras, la utopía liberal busca ser ella misma un espacio político lo suficientemente amplio como para que la imaginación, personal y colectiva, constantemente se tome las riendas del quehacer político, de la organización social. No es otra narración teleológica, ‘científica’ o esencialista sobre cómo debería ser el destino final de la humanidad sino una fórmula entre muchas, una serie de intervenciones que dibujan un estilo de vida particular, susceptible al cambio y orientado a una política antiautoritaria. Para ello la utopía realiza una doble invitación: una para liberar el potencial de la imaginación para construirnos, cada uno de nosotros, en nuestros propios proyectos personales de constante autorrealización, y otra para construir colectivamente una comunidad política que, definiéndose únicamente por ser cada vez más libre, diversa e

inclusiva, lo sea por medio de imaginar y sentir el dolor ajeno como un dolor propio, un dolor nuestro. Lo primero se realiza mediante la ironía privada y lo segundo mediante la solidaridad liberal. El carácter político de la utopía se activa mediante el ejercicio de ambas nociones, en los términos de un absoluto contextualismo que permita su constante maleabilidad. En últimas, la idea detrás de la contingencia, la ironía privada y la solidaridad liberal es ensamblar la figura del ironista liberal *como el héroe o el arquetipo de ciudadano de la utopía liberal*:

Este libro intenta mostrar el aspecto que cobran las cosas si excluimos la exigencia de una teoría que unifique lo público y lo privado y nos contentamos con tratar las exigencias de creación de sí mismo y de solidaridad humana como igualmente válidas, aunque definitivamente inconmensurables. Traza la figura de lo que llamo el «ironista liberal». Tomo mi definición de liberal de Judith Shklar, quien dice que los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer. Empleo el término «ironista» para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar. *Los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar.* (Rorty 1991 17; itálicas nuestras)

El ironista liberal es el nudo donde se unen la afirmación absoluta de la contingencia como horizonte de sentido y el liberalismo como política democrática. El ironista liberal es ironista o pragmatista porque afirma que todo léxico se justifica no en razón de su conexión con alguna verdad desconectada de todo contexto sino siempre en relación con los juegos de validación o legitimación presentes en la comunidad lingüística a la que se cree pertenecer, y que por esto toda la ‘teoría’ necesaria en una sociedad liberal ideal es la práctica constante de redescrpciones de léxicos según lo dicte el propósito<sup>9</sup>. Al

---

<sup>9</sup> Para Rorty existen unos ciertos términos como “Cristo”, “Revolución”, “Nación”, “Verdad”, que justifican las creencias y los modos de vida de las personas. Estos términos, a la postre, terminan configurando un léxico final. Son finales en tanto que muestran los límites del lenguaje del individuo: cuando se ponen en duda estos léxicos, no es posible argumentar o sustentar dichos léxicos sin caer en círculos. Asimismo los léxicos finales pueden definir una comunidad particular de seres humanos. Poner en duda algún léxico final sería poner en duda aquello que hace que tengamos versiones coherentes o con sentido de nosotros mismos y de los que consideramos parte de nosotros. En estos términos, un ironista es aquel que ha llegado a dudar de su léxico final (usualmente porque ha entrado en contacto con otros léxicos finales, por ejemplo) y, en tanto que no puede resolver sus dudas en términos de su léxico final (pues es final), termina por admitir que su léxico no está más cerca de la realidad con respecto a los otros y, así, se termina moviendo irónicamente por los léxicos que encuentra. En estos términos es como Rorty describe al ironista como aquel que reconoce la total contingencia de cualquier clase de discurso (cf. 1991 107-108). El ironista también evita crear meta-léxicos con pretensiones de necesidad universal, pues cuando encuentra que un gran número de léxicos finales alegan ser “los más verdaderos”, termina por reconocer que todo metaléxico es, en realidad, otro léxico final de otra comunidad o cultura. Por ello, la actitud del ironista frente a los léxicos es de constante revisión y exploración. Teniendo presente que los léxicos finales señalan los límites de nuestro lenguaje, éstos también limitan nuestras posibles redescrpciones de sí mismo y de los otros. Para el ironista esto significa que su propia versión de sí mismo, su interpretación de los otros y del mundo es también contingente (cf. 1991 109-110). Debe revisar entonces diversos modos de auto-creación para sí mismo y ayudar a que el mundo sea un espacio cada vez más permisible donde cada vez más personas puedan crearse según sus propios principios.

mismo tiempo, es liberal en la medida que afirma *compromisos y esperanzas políticas liberales*: el ironista promete crear redes de comunidad (un ‘nosotros’ político) cada vez más amplias mediante la afirmación imperativa de la solidaridad con el otro. Esta afirmación de solidaridad contiene, por supuesto, el reconocimiento de que la crueldad es lo peor que puede suceder, y la esperanza de que sus actos, siempre contingentes, no obstante participen en la constante y eterna construcción de la utopía liberal como el sueño de conformar el ‘Estado idealmente liberal’ (cf. 1991 80)

Rorty resume los compromisos políticos del liberalismo en dos: evitar el sufrimiento o la crueldad; y desarrollar un sentido del “nosotros” (una noción de comunidad política: “nosotros los liberales”) por medio del sentimiento de la solidaridad. El ironista liberal de Rorty debe trabajar, asimismo, en dos niveles: en un nivel privado, donde puede tomarse las libertades que quiera sobre las redescpciones de sí mismo y de los otros (del resto de ese ‘nosotros’, por supuesto, toda vez que Rorty acepta de entrada que su posición liberal es etnocéntrica); y en un nivel público, donde ya no se habla en términos de redescpciones privadas y constantes del sí mismo y de los otros, sino de esperanzas públicas (o compartidas) en términos de los compromisos políticos liberales de evitar el sufrimiento o la crueldad (cf. 1991 109-110) ¿Por qué la ironía no puede llegar al ámbito público? Por dos razones: la primera es que la ironía pública o *radical* es inútil y hasta contraproducente a la hora de evitar el sufrimiento o aumentar la solidaridad. Sobre esto Rorty dice, a modo de ejemplo, que parece inimaginable una sociedad que, tratando de socializar a su juventud, los aliente a cada paso a dudar del proceso mismo de socialización por el que están pasando (cf. Rorty 1991 105) El ejemplo trata de ilustrar que la ironía no es, por lo general, una herramienta de cohesión social sino lo contrario, de fragmentación. De aquí Rorty afirma que “[p]arece ser inherente a la ironía el constituir una cuestión *privada*” (Ibíd. 105-106; itálicas nuestras)

La segunda razón para desechar la ironía en el ámbito público consiste en que la gente no le gusta ser descrita en otros términos ajenos a los propios (cf. Ibíd. 107). Si basamos nuestras discusiones públicas en la redescpción particular y subjetiva que tiene una sola persona sobre los demás, lo más probable es que alguien se sienta insultado o, cuando menos, no representado. Para prevenir esto, Rorty afirma que:

[E]n la medida en que soy liberal, la parte de mi léxico último que es relevante para esas acciones [acciones públicas], exige de mí que sepa de las diversas formas en que otros seres humanos, sobre los que podría influir, pueden ser humillados. De modo, pues, que el ironista liberal necesita tener tanta familiaridad imaginativa con léxicos últimos alternativos como sea posible, no sólo para su propia edificación [privada], sino a fin de comprender la humillación real y posible de las personas que utilizan esos léxicos últimos alternativos. (1991 110)

En últimas el ironista liberal sólo dispone de una herramienta, la posibilidad de redescpción constante de cualquier léxico, la apertura constante del lenguaje dada su

---

Como resulta obvio para un liberal como Rorty, el objetivo de estas constantes redescpciones es ir mejorando nuestra imagen de nosotros mismos y de los otros para conformar así sociedades liberales ideales (cf. 1991 79-80). Este ‘debe’, por supuesto, no es un compromiso inherente a un léxico de las esencias de lo justo, o del deber en su sentido moral-kantiano.

contingencia radical. Cuando las re descripciones del ironista liberal obedecen a necesidades o usos privados, como la auto-creación o la búsqueda por la autonomía personal, estamos hablando específicamente de su parte ironista; cuando las re descripciones obedecen a necesidades o usos públicos, como la expansión del léxico público presente mediante la capacidad de imaginar y sentir nuevas formas de dolor, hablamos específicamente de su parte liberal.

## **1.2. El liberalismo reformista y el radicalismo foucaultiano en el contexto de la globalización**

### ***1.2.1. El radicalismo foucaultiano y el problema de la globalización:***

Hemos dicho que el ironista liberal, el arquetipo de ciudadano ideal para la sociedad de la utopía liberal, realiza dos operaciones principales, una privada y otra pública. La primera tiene que ver con el ironismo como reconocimiento de la contingencia, y satisface la necesidad psicológica del individuo de forjarse a sí mismo una identidad personal autónoma, un yo-soy-esto. Este proceso no está basado en ciertas descripciones que aparenten ser ‘definitivas’ (como las de los test de personalidad o de las distintas descripciones de las ciencias) sobre ese cuerpo que se afirma como un yo, sino, reiteramos, está basado en el reconocimiento de la contingencia como el ‘descubrimiento’ de que podemos forjarnos a nosotros mismos de tantas maneras como la imaginación o nuestro lenguaje nos lo permita. De aquí podemos afirmar, literalmente, que nosotros mismos nos construimos un carácter o una forma de ser a través de la interacción relacional, condicional y contingente de nuestros léxicos con otros léxicos. La segunda operación del ironista liberal tiene que ver con el propio concepto de liberalismo entendido como solidaridad, y satisface la necesidad política o social de expandir nuestra comunidad o nuestros lazos de asociación con personas que participan de formas de vida diferentes a la nuestra. En este segundo nivel la imaginación también juega un papel más prioritario que la teoría, en la medida en que dicho proceso de expansión del ‘nosotros’, de nuestra red de solidaridad o comunidad, se da siempre a través del ejercicio de imaginar y sentir, más que entender, el dolor de otros. De esta distinción entre la ironía como autocreación personal/privada y el compromiso liberal político/público Rorty deduce una clasificación que rige el modo en que piensa sus diferencias políticas y filosóficas con sus críticos: por un lado, están las personas que deciden llevar la operación ironista hasta la dimensión pública para criticar al liberalismo mismo, como Foucault; y del otro lado están las personas que desean fundamentar la solidaridad liberal en algo más que el ironismo privado, como Habermas (cf. Rorty 1991 80)

**1.2.1.1. La leve disputa entre el liberal kantiano y el liberal rortiano:** La réplica de Habermas, a grandes rasgos, reconoce hasta cierto punto las críticas de Rorty al representacionalismo-como-autoritarismo, pero en general considera que en dichas críticas Rorty tocó un extremo que roza con la irracionalidad y el relativismo (cf. Rorty 1991 87; cf. 2000 82, 83). Habermas está de acuerdo con Rorty en que el conocimiento implica siempre

un proceso de conversación, de interpretación o de convivencia socio-lingüística con otros, pero a diferencia de Rorty busca combinar esta idea con el trascendentalismo kantiano para afirmar que los presupuestos pragmáticos del discurso comunicativo operan como una normativa universal de la conversación, y con ello, que pueden ser considerados principios normativos universales para todo ‘discurso’, tal como si éstas fueran las ‘verdaderas’ categorías kantianas, madres de la validez del juicio universal (cf. 1991 85-86; cf. 2000 86-87, 92-93, 96-97)

Como ya puede parecer obvio, Rorty descarta la argumentación habermasiana, a pesar de su afirmación constructivista, lingüística y conversacional del conocimiento, en tanto todavía dice requerir un ‘suelo universal’ en el cual ‘fundamentar’ la razón, si bien ahora comunicativa (cf. *Ibíd.*). Para Rorty Habermas está a medio camino de una posición realmente antirrepresentacionista del conocimiento, pues mientras Habermas reconoce, con Rorty, Rawls, Dewey o hasta Foucault, que la razón no implica relaciones de correspondencia con lo real-en-sí, da un paso atrás con respecto a esta idea al añadir que la razón necesita, de todas maneras, una justificación universal o transcontextual. En últimas, el problema para Rorty está en que la propuesta de Habermas exige que la democracia liberal se justifique bajo una noción platonista o esencialista de la verdad, esto es, que concibe la verdad en los términos de un objeto que *trasciende* toda posible relación lingüístico-social o, en sus términos, toda posible acción comunicativa o situación discursiva (cf. *Ibíd.*)

De modo que, en última instancia, las diferencias entre Rorty y Habermas son “«meramente filosóficas»” (Rorty 1991 85):

[L]a diferencia entre el intento de Habermas de reconstruir una forma de racionalismo, y mi propuesta de que la cultura debe ser poetizada, no se refleja en ningún desacuerdo político. No estamos en desacuerdo acerca de la importancia de las instituciones democráticas tradicionales, o acerca de los modos de perfeccionamiento que esas instituciones requieren, o acerca de lo que se considera «estar libre de dominación». Nuestra diferencia atañe *sólo* a la imagen de sí misma que debe tener una sociedad democrática, la retórica que debe emplear para expresar su esperanzas (*Ibíd.*; *itálicas del autor*)

La diferencia filosófica entre Rorty y Habermas se puede localizar en la pregunta sobre cómo la sociedad liberal se debe proyectar o defender ante otras formas de sociedad. Mientras Habermas busca moldear un concepto de racionalidad que se ajuste únicamente al modelo liberal de modo que pueda decir que ser liberal es literalmente ser más racional que pertenecer a otras formas de vida, Rorty busca afirmar la superioridad del liberalismo apuntando a lo que como sociedad consideramos son las cualidades prácticas más destacables de nuestras formas de vida (cf. Rorty 1991 85-86; cf. 2000 118-119). En otras palabras, Rorty cree que “la retórica que los occidentales empleamos al tratar de hacer que todo el mundo se parezca más a nosotros mejoraría sustancialmente *si fuéramos más francamente etnocéntricos y menos declaradamente universalistas.*” (2000 246; *itálicas nuestras*) mientras que Habermas piensa justo lo contrario. Por esto último consideramos que una discusión ulterior entre Rorty y Habermas conduce al mismo callejón sin salida en el que se encuentran, por ejemplo, el judío y el cristiano: en las diferencias de cada posición

se juega también la identidad de cada una. Considerado todo, creemos que esto nos da licencia suficiente para referirnos a las diferencias *políticas* entre Rorty y personas como Foucault<sup>10</sup>.

**1.2.1.2. La gran disputa entre el reformismo liberal y el radicalismo foucaultiano:** Rorty cree que cuando Foucault o, mejor dicho, los foucaultianos, comentan las políticas rortianas, la pregunta que surge es acerca de la legitimidad del liberalismo como el horizonte definitivo de la utopía democrática. No es una crítica dirigida a los valores igualitaristas fundados en la Ilustración sino al significado político que tiene defender el liberalismo dentro de las actuales instituciones que lo conforman. La crítica de la política radical posmoderna se enfoca entonces en señalar que autores como Rorty todavía apuestan por ‘el sistema’, el capitalismo, los gobiernos constitucionales de occidente, sus juzgados y sus leyes, etc. El problema que Rorty enfrenta con el radical foucaultiano consiste en demostrar que el liberalismo no solamente puede aguantar las tensiones antidemocráticas de sus actuales instituciones políticas y económicas, sino sobre todo que representa la única solución viable al problema que disponemos en el momento.

¿A qué problema nos referimos? Ateniéndonos a la obra de Rorty podemos definir la globalización del mercado capitalista como el evento o el acontecimiento que pone en explícito entredicho la compatibilidad de las instituciones liberales de las ‘democracias ricas de occidente’ con su idea de la utopía democrática. Probablemente fue en “La justicia como lealtad ampliada” donde Rorty enuncia por primera vez el conflicto que la globalización del mercado supone para el liberalismo y la democracia:

Consideren ahora la hipótesis verosímil de que las instituciones democráticas sólo son viables con el soporte de un bienestar económico alcanzable en el marco regional, pero inalcanzable en el marco mundial. *Si esta hipótesis es correcta, entonces es muy probable que la democracia y la libertad en el Primer Mundo no sobrevivan a una mundialización general del mercado de trabajo. Las democracias ricas se enfrentan, por consiguiente, al dilema de perpetuar sus propias instituciones y tradiciones democráticas o bien tratar de un modo justo al Tercer Mundo.* (2000 227; itálicas nuestras)

Esta ‘hipótesis verosímil’ sobre la erosión de la institucionalidad liberal como efecto de la globalización del mercado se confirma por el propio Rorty en otro artículo suyo, “Globalization, the Politics of Identity and Social Hope”:

El hecho central de la globalización es que la situación económica de los ciudadanos de un

---

<sup>10</sup> Consideramos certera la sentencia de Rorty según la cual sus diferencias con Habermas son diferencias meramente escolásticas entre dos demócratas con esperanzas liberales: “La idea de Habermas de que las aserciones son afirmaciones de validez universal y, más generalmente, su idea de que la investigación está de alguna manera obligada a converger en un único punto, separa su punto de vista del de Dewey y de los escritores franceses a quienes critica en *El discurso filosófico de la modernidad*. Pero no creo que este universalismo teórico residual sea muy importante [en términos políticos]” (Rorty 1999a 238). Dado que uno de nuestros objetivos con este trabajo es cuestionar las pretensiones democráticas del liberalismo de Rorty, nos parece más interesante discutir con la posición pragmatista radicalmente anti-liberal de Foucault antes que discutir con la posición liberal *levemente anti-pragmatista* de Habermas. Además, como veremos en el segundo capítulo, estamos del lado de Rorty (y Rawls) cuando éste nos dice que no parece sostenible, al menos en términos democráticos, sostener cualquier forma de esencialismo (entendida ahora como cualquier discurso con pretensiones transcontextuales)

Estado-nación ha superado el umbral de control de las leyes de dicho Estado. Solía ser el caso que las leyes de una nación podían controlar, con ciertas limitaciones importantes y socialmente útiles, el movimiento del dinero de dicha nación. Pero ahora que la financiación de la empresa corporativa es un asunto de saber nadar en la piscina global del capital, de modo que empresas en Belo Horizonte o en Chicago son financiadas por dinero establecido en las Islas Caimán por señores de la guerra serbios, gangsters de Hong Kong y presidentes cleptócratas de repúblicas africanas, ya no hay manera de garantizar que las leyes de Brasil o de EEUU puedan dictar que el dinero ganado en el país sea gastado en el país, o que el dinero guardado en el país sea invertido en el país. (1999a 233)

Suponiendo por un momento que la izquierda foucaultiana tenga razón sobre la incapacidad de las instituciones liberales para sostener formas de vida democráticas, se pregunta Rorty: ¿exactamente qué están proponiendo como reemplazo? Si no están proponiendo alternativas viables, si sólo están dispuestos a criticar cualquier intento de reforma *sólo porque es reforma burguesa*, ¿exactamente eso cómo resolverá el problema de la globalización y, aun más, el supuesto problema del ‘sistema burgués’ como tal? La crítica central de Rorty hacia la izquierda foucaultiana recae en la propia incapacidad de dicha izquierda por siquiera formular una apuesta política viable, alguna forma de esperanza política alternativa que sirva para movilizar a la comunidad hacia la construcción constante de la utopía democrática. Rorty no tiene problemas aceptando las críticas que dicha izquierda ha realizado al ‘sistema’ en tanto el asunto histórico sobre cómo ha llegado el liberalismo a imponerse globalmente es un problema categóricamente distinto de la cuestión práctica de si tenemos mejores alternativas para enfrentarnos a los diversos retos que nos impone la globalización del capitalismo (cf. 1999a 273)

Rorty no está buscando justificar el sistema liberal en premisas metafísicas o epistemológicas, está buscando un camino para darle sentido a ciertas prácticas políticas liberales dadas por medio de una afirmación etnocéntrica y pragmatista de dichas prácticas. Por ello es natural que le agradezca a Foucault por “la demostración del modo en que las pautas de enculturación características de las sociedades liberales han impuesto a sus miembros formas de coacción con las que sociedades anteriores, premodernas, no habían soñado.” (1991 82). Ello también significa que Rorty no menosprecia el carácter democrático de ideas políticas ‘radicales’ como las economías post-capitalistas o la democracia participativa, sino tan sólo el carácter logístico de estas ideas: no logra ver sus efectos políticos más inmediatos y concretos porque le parecen ideas demasiado revolucionarias, porque implican demasiados cambios en nuestras actuales instituciones como para ser asumidos de buena manera por el conjunto de la sociedad (cf. 1999 93)

Rorty podría aceptar, eventualmente, estas políticas ‘anti-liberales’ de los radicales foucaultianos sólo si éstas pueden acoplarse a un programa político reformista o gradual, “hechas pasito a pasito” (Ibíd. 94). El truco está, claro, en que si dichas políticas se pueden acoplar de esa manera al programa reformista burgués, entonces no está claro en qué sentido esas propuestas eran realmente ‘anti-liberales’ en primer lugar (cf. 1999a 235). Esto significa que para Rorty la política democrática se limita a lo que el reformismo pragmatista burgués es capaz de hacer, que de otra manera no podemos decir que estamos

ante un verdadero caso de política democrática en absoluto (como, por ejemplo, ocurrió con las políticas estalinistas) (cf. *Ibíd.* 236-237)

Puesto en otras palabras, Rorty cree que Foucault comete el mismo error de Nietzsche cuando éste creía que la crítica al autoritarismo metafísico incluía también una crítica a toda forma de vida democrática (cf. 1996 293; cf. 1999 14, 87; cf. 1993 275). Foucault resume sus diferencias con Rorty en una entrevista con Paul Rabinow:

Rorty señala que en estos análisis no apelo a ningún “nosotros” —a ninguno de esos “nosotros” cuyo consenso, cuyos valores, cuyas tradiciones constituyen el marco de un pensamiento y definen las condiciones en las que ello puede ser validado. Pero el problema es, precisamente, decidir si es realmente apropiado colocarse dentro de un “nosotros” a fin de afirmar los principios que uno reconoce y los valores que uno acepta; o si no es, por el contrario, necesario hacer posible la formulación futura de un “nosotros” mediante la elaboración de la pregunta. Porque me parece que el “nosotros” no debe ser anterior a la pregunta; sólo puede ser el resultado —y el resultado necesariamente temporal— de la pregunta tal como se plantea en los nuevos términos en los que se formula. (Foucault 1984 385)

Para Rorty Foucault no está en contra del ‘nosotros los liberales’ de manera particular, aceptando implícitamente otros ‘nosotros’, sino que levanta sospechas sobre cualquier ‘nosotros’, sobre el ‘nosotros’ como categoría política como tal. Por eso no es descabellado para Rorty pensar que, a pesar de que Derrida y Foucault pertenecen a la misma tradición posnietzscheana, no obstante se diferencian radicalmente porque mientras “Derrida es un escritor *sentimental, esperanzador, románticamente idealista*. Foucault, por otra parte, a menudo parece estar haciendo todo lo posible para *no tener esperanza social ni sentimientos humanos*.” (Rorty en Crichtley, Derrida, Laclau & Rorty 1996 13). El enfoque de Foucault bien puede resultar efectivo cuando se trata de lanzar sospechas hacia lo más obvio o evidente, pero ciertamente esta clase de sospecha sobre todo posible ‘nosotros’ no puede operar al nivel puramente ejecutivo o logístico de “sustituir el conocimiento compartido de lo que es real de antemano, por *la esperanza social* de lo que podría llegar a ser real” (Rorty 1999 31; *itálicas nuestras*). Para Foucault es sencillamente imposible pensar la democracia en términos de una esperanza social a lograr porque la esperanza social misma es objeto de dubitación foucaultiana.

De modo que Rorty le dice a la nueva izquierda, a la izquierda inspirada por la ironía pública de Foucault, algo como lo siguiente: ‘no es que esté mal afirmar una democracia directa en contraste con una democracia constitucional. De hecho, considerando el poder de manipulación de los tecnócratas, uno podría aseverar que es más deseable la democracia directa que una democracia representativa o una economía socialista que una economía capitalista (cf. *Ibíd.* 93). El punto, sin embargo, es que “no deberíamos dejar que lo óptimo [...] sea enemigo de lo bueno.” (*Ibíd.* 94). No debemos dejar que estos ideales revolucionarios trabajen en contra de la reforma; del trabajo local, pequeño, concreto, dentro del sistema. De modo que acepto que el capitalismo y el Estado puedan ser, en cierto sentido, una amenaza para la democracia. Pero también acepto que ambas nos han traído bondades que no deberíamos dejar de largo sólo por lograr una visión más completa, pero tal vez más lejana, de nuestras utopías.’

Lo que es claro para Rorty es que los nuevos radicales foucaultianos, a diferencia de los viejos radicales marxistas, han dejado de interesarse por la plática sobre la injusticia económica y la situación proletaria en general, incidiendo entonces, así sea sólo por omisión, en la crisis de la globalización. No se trata de rechazar las políticas de la identidad o de la diferencia, propias de estas nuevas izquierdas, sólo por mor de ser otros temas (cf. 1999a 235), sino subrayar un énfasis en dichas políticas que ha resultado perjudicial para las antiguas pero todavía legítimas luchas contra el capital. Rorty admite que la nueva izquierda radical está en lo correcto al señalar que la desigualdad económica no es la única forma de desigualdad ni necesariamente la más urgente. El problema viene de la incapacidad de la izquierda de luchar contra el sadismo (las luchas ‘culturales’ de la nueva izquierda) y contra el egoísmo o la desigualdad económica (la lucha de la vieja izquierda contra el capital) al mismo tiempo:

En el mismo periodo en el que el sadismo socialmente aceptado ha disminuido progresivamente, la desigualdad económica y la precariedad económica también han aumentado progresivamente. Es como si la izquierda de Estados Unidos no pudiera desarrollar más de una iniciativa al mismo tiempo, como si para prestar atención a la economía, tuviera que ignorar los estigmas, o viceversa. (Rorty 1999 77)

El punto de Rorty se reduce a no dejar que las críticas al sistema se conviertan en otra ‘metanarrativa’ que impida ver soluciones concretas a la situación. La crítica estructural al sistema que realiza obsesivamente la nueva izquierda nos hace perder luces sobre eventos de injusticia concretos, locales, que exigen trabajar desde ‘lo que se tiene’ y no desde lo que se espera. Foucault y los radicales, de este modo, pecan de ‘pureza ideológica’ al rechazar cualquier alianza con las instituciones presentes, instituciones donde se disputa actualmente el juego político de la justicia social (cf. *Ibíd.* 43). Y como rechazan, en un acto de pureza de corazón, cualquier clase de cambio social pequeño o ‘reformista’, terminan, al final del día, ayudando a sus enemigos, a la élite político-económica que no le conviene discutir la justicia social en los términos concretos de desigualdad económica sino en los términos ambiguos e hiperteóricos del respeto a la ‘otredad’, la ‘diferencia’ o la ‘alteridad’ (cf. *Ibíd.* 77-81)

### ***1.2.2. El liberalismo reformista y la solución a la globalización:***

Resumiendo lo anterior, Rorty afirma en “Globalization, the Politics of Identity and Social Hope” que la nueva izquierda radical, la izquierda cultural y académica, la izquierda que ataca con teorías al ‘sistema’ sin proponer alternativas claras y concretas, la izquierda de Foucault más que de Marx, adolece de una falta de esperanza política que la vuelve inútil frente a los retos que nos impone la globalización del mercado:

En estos días, sin embargo, estamos teniendo mucha filosofía social y política que parte no de la narrativa histórica sino más bien de la filosofía del lenguaje, o del psicoanálisis, o de la discusión de *topoi* tradicionales en filosofía como ‘identidad’ y ‘diferencia’, ‘el sí mismo’ y el ‘sujeto’, la ‘verdad’ y la ‘razón’. Esto me parece el resultado de una falta de esperanza —o, más específicamente, de la inhabilidad para construir narrativas plausibles de progreso. Darle la espalda a los sueños utópicos y a la narración por darle la cara a la filosofía me parece un gesto de desespero. [...] [C]reo que ahora estamos en una situación en la que el resentimiento y la frustración han tomado el lugar de la esperanza entre los intelectuales con preocupaciones

políticas, y que el reemplazo de la narrativa por la filosofía es un síntoma de esta situación desagradable. (1999a 232)

Contrario a la actitud derrotista de la nueva izquierda, Rorty propone darle la cara a la esperanza política. Concretamente, Rorty sugiere seguir imaginando los límites y las posibilidades de nuestras comunidades políticas, las sociedades liberales, y no lo hace solamente mediante el proyecto de ejercicio constante y a largo plazo de la utopía liberal. En el contexto específico de la globalización él considera un enfoque más localizado y pragmático para hacerle frente a los riesgos actuales de la economía mundial: consiste, como decíamos en el inicio de este trabajo, en reforzar el Estado liberal, tanto en poderes como en alcance, para regular los excesos de la economía global, para balancear dichos excesos con las demandas por el respeto a la diversidad que se formulan desde la figura del Estado. Rorty supone que el conjunto presente de instituciones que se recogen en la figura del Estado pueden contrarrestar los efectos devastadores de las estructuras económicas del capitalismo globalizado sólo si las primeras se globalizan también. Y a pesar de que reconoce que esta solución no es definitiva o milagrosa ni tiene las probabilidades a su favor, afirma a su vez que es el “único chance para lograr algo parecido a una sociedad global justa.” (Ibíd. 234)

Hemos dicho que lo que caracteriza a la globalización, de acuerdo con Rorty, es la tensión que marca entre la capacidad de las instituciones liberales actuales, estatales y nacionales, en garantizar equidad y libertad, y la capacidad del mercado capitalista globalizado de sobrepasar las líneas protectoras marcadas por dichas instituciones nacionales (cf. 2000 227). Ello no significa que Rorty anuncie con la globalización la muerte de nuestras instituciones ‘democráticas’ actuales, para él la globalización representa un gran problema pero obviamente no representa el fin del liberalismo. De hecho, tal como lo afirma Kei Nielsen, y como lo insinúa a veces el propio Rorty, la posición rortiana frente a la globalización asume implícitamente, para bien o para mal, la victoria total del capitalismo (cf. Nielsen 2001 368; cf. Rorty 1999 16). Aun si Rorty pudiera reconocer que el capitalismo es una amenaza para la democracia, la pregunta para él no puede ser ‘¿cómo reemplazar el capitalismo por algo mejor?’ sino solamente ‘¿cómo “domesticar el poder salvaje de la economía global” (1999 16)?’:

*La ausencia de política global significa que el súper-rico puede operar sin ningún pensamiento o interés salvo el propio. Estamos en peligro de reducirnos a sólo dos grupos sociales genuinamente internacionales, genuinamente globales: el de los súper-ricos y el de los intelectuales, esto es, las personas que atienden conferencias internacionales con el fin de reducir el daño hecho por sus compañeros cosmopolitas, los súper-ricos.*

¿Cómo puede tal intelectual de vanguardia, cosmopolita, ayudar a incrementar las probabilidades de una utopía igualitarista global? Sospecho que lo más socialmente útil que podemos hacer es llamar la atención continuamente, a los públicos educados de nuestros respectivos países, por la necesidad de una política global que ayude a desarrollar alguna suerte de contrapeso de poder para el súper-rico. Probablemente deberíamos hacer más énfasis en dramatizar los cambios en la economía global que la globalización está trayendo, y recordarles a nuestros conciudadanos que *sólo instituciones políticas globalizadas* pueden desarticular el poder de todo este capital maravillosamente líquido y móvil. (1999a 233-234; itálicas nuestras)

En este contexto, ¿qué significa fomentar la creación y el sostenimiento de instituciones políticas globalizadas? Para Rorty es a grandes rasgos fomentar el liberalismo socialdemócrata a escala global dado que para él la pregunta lleva consigo la necesidad de responder a la otra pregunta de cómo balancear las demandas de equidad social y económica con la *inevitable* economía capitalista (cf. *Ibíd.* 204). Como lo insinúa a momentos, para él la pregunta marxista que se dirige a la explotación de los ricos hacia los pobres es una pregunta legítima y, tal vez, el único aporte realmente significativo del marxismo al pensamiento político (cf. 1999a 232). Sin embargo, Rorty considera que la solución marxista a este problema, la abolición de la propiedad privada, ha probado ser un rotundo y unánime fracaso cuando se la compara con sus aplicaciones históricas, como la nacionalización de los medios de producción en la URSS (cf. *Ibíd.* 18, 214, 215). Por otro lado, el capitalismo ha probado ser muy ventajoso en múltiples aspectos, especialmente en los términos económicos de producción y, en general, del desarrollo económico de los países en los que se ha aplicado (cf. 230, 231). Pero, nuevamente, esto no exenta al capitalismo de vicios y costo humano. Tal como lo evidencia la globalización del trabajo, el capitalismo salvaje, sin controles, es igual o peor de cruel que las políticas históricamente consideradas socialistas.

Al igual que con el debate de reforma versus revolución, frente al dilema estalinismo vs capitalismo Rorty decide irse por una ‘vía media’. Ello significa apostarle a las ventajas productivas y de distribución de recursos del capitalismo pero siempre por debajo del ojo vigilante del Estado. Teniendo al capitalismo y al estalinismo salvaje, en uno y otro lado de la ecuación, Rorty, anclado ahora en Dewey y sus ideas de fomentar un liberalismo socialista y pragmatista, se resuelve por la ‘tercera vía’ del capitalismo regulado por un Estado liberal con enfoque social, típica de los Estados del bienestar de los países escandinavos (cf. 1999a 230). Es justo por medio de dicha defensa de los Estados del bienestar como modelos de desarrollo global que se prueba, según Rorty, la compatibilidad de economías capitalistas con sociedades democráticas. Con ello Rorty anuncia el que cree es la única vía que tenemos para enfrentarnos a los efectos devastadores de la globalización. En conclusión, Rorty quiere aprovechar el poder productivo del capitalismo globalizado supervisando su funcionamiento por medio de una ampliación igualmente globalizada de los poderes de las instituciones públicas liberales (cf. 1999a 232-233).

## 2. El posanarquismo como otra defensa antiesencialista de la democracia

### Introducción

Hemos mencionado que Rorty tiene una relación complicada con los autores comúnmente llamados ‘posmodernos’, como Foucault o Lyotard (cf. 1999 14; 1996a 242). Rorty no entiende esta disputa como una entre dos posiciones filosóficas, la del pragmatismo y la del posestructuralismo, puesto que a este respecto él considera que ambas posiciones se adhieren al antiplatonismo como antirrepresentacionalismo. La disputa que Rorty cree tener con los posmodernos es la misma que hay entre los que creen que “simplemente cambiando las leyes, las democracias constitucionales con el tiempo llegarán a proporcionar la mayor libertad humana posible y la mayor justicia social posible” (1999 13) y los que creen que se necesita más que eso (cf. *Ibíd.*). Usando los términos de Rorty, el conflicto entre él y autores como Foucault se reduce a una disputa política y práctica entre si ser un reformista liberal burgués o ser un radical de la izquierda cultural, respectivamente (cf. *Ibíd.*)

El problema ‘político-práctico’ que Rorty tiene con las nuevas izquierdas, radicales y posmodernas, para resumir la última parte de la segunda sección del primer capítulo, consiste principalmente en tres puntos relacionados: el primero, la falta de contacto de estas nuevas izquierdas con el contexto popular obrero y con los viejos problemas de clase dada su inclinación por asuntos culturales como el racismo o el sexismo o las políticas de identidad en general (de aquí que Rorty las llame ‘izquierdas culturales’); el segundo, una excesiva teorización de los problemas sociales que obedece a su desconexión con el contexto político popular (en una frase, se han convertido en ‘izquierdas académicas’ en vez de izquierdas realmente ‘políticas’); finalmente, y condensando lo anterior, el tercer punto se refiere a la desconfianza general de los posmodernos hacia todo tipo de reformas ‘dentro del sistema’ y, en general, una desesperanza política que roza con la inactividad política como tal. Estos tres problemas contribuyeron por omisión, de acuerdo con Rorty, al expansionismo global del capitalismo con sus problemas antidemocráticos ya conocidos (cf. 1999 77)<sup>11</sup>

Este capítulo se divide en tres partes. En la primera afirmamos que en la óptica posanarquista ninguna de las tres críticas anteriores se sostiene. Para responder a las críticas mencionadas, al mismo tiempo trataremos de mostrar cómo el análisis posanarquista se puede entender como un complemento *político y democrático* a la crítica antirrepresentacionalista rortiana. Mostraremos a su vez en qué sentido la solución de Rorty ante la globalización —esto es, “una utopía liberal a escala global [que] requiere el establecimiento de una federación mundial, ejerciendo un monopolio mundial de la fuerza.” (1999a 274)— es, en tanto fórmula política representativa y capitalista, una solución que agrava los problemas antidemocráticos que tanto Rorty como los posanarquistas denuncian.

---

<sup>11</sup> Página 18 de nuestro trabajo

En la segunda parte trataremos de ligar las políticas antirrepresentativas del posanarquismo con la utopía democrática rortiana. Para ello compararemos la radicalidad de la utopía deweyana con la utopía que se dibuja en las políticas antirrepresentativas del posanarquismo. En este ejercicio comparativo afirmamos que las utopías posanarquistas coinciden con la utopía democrática rortiana si ésta fuera *radical*, no reformista, como la de Dewey. Finalmente, en el tercer capítulo tratamos de consolidar el nuevo juego de alianzas y oposiciones entre Dewey, Rorty y los posanarquistas mediante un análisis más detallado de lo que aquí llamamos “el problema de la servidumbre voluntaria”, un problema que sirve tanto para aclarar y ligar las utopías radicales de Dewey y de los posanarquistas como para separar ambas utopías del reformismo liberal rortiano.

## **2.1. Antiautoritarismo radical y micropolítica: del liberalismo reformista al posanarquismo**

### **2.1.1. Confusiones rortianas**

En la primer adenda de *Forjar nuestro país* (1999), titulada “Movimientos y campañas”, Rorty realiza una distinción que nos parece útil para señalar el punto donde él confunde las políticas del posanarquismo con las políticas autoritarias que él mismo critica y de las que irónicamente él participa. Esta distinción, valga la redundancia, es la de ‘movimiento’ y ‘campaña’ política. Rorty dice que “[p]or «campaña» entiendo algo a plazo limitado, *algo que se puede demostrar si ha tenido éxito o si de momento ha fracasado*. Los movimientos, por el contrario, *ni tienen éxito ni fracasan*. Son demasiado amplios y demasiado amorfos para hacer algo tan simple.” (99; itálicas nuestras). La diferencia entre ambas radica en el tamaño de sus respectivas ambiciones políticas. El movimiento político es tan ambicioso que termina por aspirar al infinito más que a una realidad política concreta, mientras que la campaña se define por estar siempre dirigida a unos objetivos políticos concretos o específicos, sin ligarse necesariamente a la política de movimientos (cf. *Ibíd.*). Rorty toma como ejemplo de movimiento el cristianismo y el marxismo, mientras que por campaña menciona cosas como “la organización sindical entre trabajadores agrícolas inmigrantes, o el derrocamiento (a través de las urnas o por la fuerza) de un gobierno corrupto; aspirar a una sanidad pública, o al reconocimiento legal del matrimonio homosexual” (*Ibíd.*). Como es obvio para un pragmatista que se define como un radical antiplatonista, Rorty considera su reformismo liberal o burgués como un caso paradigmático de política como campaña (cf. 100). A su vez, dada la obsesión de la nueva izquierda radical con asuntos culturales teóricos o académicos que, según Rorty, recuerdan a una política basada en la idea del pecado y la necesidad de la pureza (cf. 92), considera que las políticas radicales de la nueva izquierda constituyen, como el marxismo o el cristianismo, casos de política como movimiento (cf. 104)

Nosotros creemos que sucede al revés. La idea del reformismo liberal, entendida como una serie de prácticas que se restringen a cambiar, crear o reformar leyes dentro de un marco institucional liberal, capitalista, es un caso de política como movimiento. En la

misma lógica, y adelantándonos un poco al centro del presente capítulo, creemos que las micropolíticas del posanarquismo coinciden precisamente con lo que Rorty describe como política de campañas, y exactamente por las razones que él describe. Volviendo al punto, creemos que Rorty es un militante del movimiento del liberalismo: un movimiento político que lleva siglos gestándose desde la Europa ilustrada hasta la actualidad por el mundo entero. Es importante notar que la actual ‘victoria’ ideológica mundial del liberalismo Rorty la entiende implícitamente como una victoria sobre otro movimiento que sí es explícitamente considerado como tal y que nació, junto con el liberalismo, inspirándose en los valores igualitaristas de la Europa ilustrada: el marxismo (cf. 1999a 231)<sup>12</sup>

Para entender por qué nos parece que la política liberal de Rorty es en realidad una política de movimiento, debemos aclarar primero que Rorty tiene razón cuando dice que los cambios en la ley, las reformas burguesas concretas, son ejemplos de campañas políticas. Sin embargo, son campañas del movimiento liberal. Esto es posible porque si bien las campañas no necesitan los movimientos ni, por tanto, grandes narrativas políticas para ejecutarse y ser evaluadas como herramientas políticas, todos los movimientos están hechos de campañas. Rorty dice que “[l]a militancia en un movimiento requiere la capacidad para ver las campañas concretas para lograr metas concretas *como partes de algo mayor y no por el sentido que tengan en sí mismas*” (99; itálicas nuestras). Irónicamente eso es justo lo que hace Rorty cuando nos habla del sueño o la promesa del liberalismo utópico que se refleja en “la religión cívica de la que Whitman y Dewey fueron profetas.” (91). Su movimiento tiene hasta su propio arquetipo de héroe, su prototipo de ciudadano ideal, a saber, el ironista liberal.

La tesis de que el liberalismo rortiano es un movimiento y no una campaña se mantiene viva siempre que Rorty hable del liberalismo simultáneamente como una posibilidad democrática global y como la actualidad política del primer mundo. Allí se abre un desgarramiento en el carácter antiplatonista de su concepto de comunidad liberal. Por ejemplo, Rorty dice que:

Se supone que amamos nuestro país porque *hizo la promesa* de que llegaría a ser un país más afable y más generoso que otros países. Como percibieron perfectamente los negros y los homosexuales, entre otros, *todo eso fue una máxima de perfección y no una descripción de un hecho. No se puede reclamar una transformación de la política nacional apoyándose en una descripción de un hecho. Hay que describir el país tal como esperamos apasionadamente que llegará a ser algún día, y tal como sabemos que debería ser ahora. Hay que ser leales a un país*

---

<sup>12</sup> No creemos que para Rorty el marxismo o el comunismo sea una ideología o movimiento directamente influenciado por la ilustración dado que, tal como se puede palpar en el capítulo 1 de este trabajo y en los textos más liberales de Rorty, éste considera a la ilustración como un evento propio de la cultura secular *burguesa* que más adelante se cristalizaría como cultura *liberal*. No obstante, Rorty reconoce al mismo tiempo, cuando menos, que el cristianismo, la ilustración y el marxismo comparten una visión utópica de la sociedad basada en valores democráticos (cf. 1996a 288; cf. 1999a 17), lo cual quiere decir que, en el fondo, Rorty sí reconoce (aunque sin mucha precisión) una base común para la política democrática en occidente que no se agota en el liberalismo. En lo que respecta a políticas occidentales de herencia ilustrada, el liberalismo participa como un movimiento entre otros.

*soñado, más que al país en el nos que despertamos cada mañana. A menos que se dé esa lealtad, el ideal no tiene posibilidad de materializarse.* (91-92; itálicas nuestras)

La distinción entre ‘máxima de perfección’ y ‘hecho’ en el párrafo citado refleja hasta cierto punto la distinción entre movimiento y campaña: el cristianismo y el marxismo plantean no hechos concretos sino promesas eternas, máximas de perfección, ideales tan abstractos que nunca puede decirse con seguridad si tomaron lugar o fracasaron. Los hechos, por el contrario, son por definición concretos, locales y contingentes, y por lo mismo obedecen a la lógica del éxito y del fracaso. La frase “No se puede reclamar una transformación de la política nacional apoyándose en una descripción de un hecho” (Ibíd.) puede aplicar de igual manera a los hechos más oscuros de la Unión Soviética o, por qué no, de la Alemania Nazi —al fin y al cabo ambas dictaduras se consideraban a sí mismas como las *únicas y verdaderas* democracias, tal como lo hacen actualmente los países liberales del primer mundo (cf. Dewey 1987/1937 296)

Rorty quiere encender la chispa de la esperanza política, la chispa de la utopía democrática, pero es consciente de los peligros que tiene encenderla invocando concepciones esencialistas del ser humano o del mundo en general: bajo dichas concepciones platonistas la luz de la esperanza puede quemar el mundo entero. Por ello le parece conveniente dejarle esa tarea a lo que aparenta ser lo contrario, a una afirmación local, temporal, contingente y, en últimas, etnocéntrica del liberalismo. Nuestro problema reside en su manera de entender este último paso. No entendemos qué logros democráticos tiene afirmar la utopía democrática como una utopía *liberal*, especialmente en el mundo fragmentado por el capitalismo global que dibuja el propio Rorty. En este caso, si no hubiera sido Rorty sino Stalin, Mao o Hitler el que hubiera escrito las frases “Hay que describir el país tal como esperamos apasionadamente que llegará a ser algún día, y tal como sabemos que debería ser ahora. Hay que ser leales a un país soñado, más que al país en el que nos despertamos cada mañana” (Ibíd.), ¿todavía consideraríamos que estamos ante un caso de política como campaña y no como movimiento? ¿El éxito de la promesa liberal se mide, cual campaña, en hechos políticos concretos, en las victorias y fracasos específicos de cada reforma o se debe encontrar, como dice Rorty, en algo *más allá que la descripción de un hecho*, en algo más allá que el fracaso concreto de sus campañas?

El sueño de la utopía democrática de Rorty, siempre que busque materializarse específicamente como un *proyecto político liberal* (macropolítico, representativo) o, cuando menos, como una extensión o complemento de proyectos o modelos políticos ya dados, será susceptible de caer en los errores antidemocráticos que el propio Rorty identifica en la política de movimientos, en la Unión Soviética o la China de Mao. El párrafo citado dos párrafos arriba es sobre la necesidad de la política liberal rortiana de aferrarse a una promesa que soporte el fracaso de los hechos concretos. El párrafo también resume la posición de Rorty frente a los excesos de la propia política liberal internacional y de su país, excesos que él no desconoce pero a los que tampoco da crédito alguno cuando se trata de cuestionar con ellos el éxito de la promesa liberal (cf. 1999a 233-234; 257-259; 273-274). Considerando todo, es claro que Rorty insinúa que no habrá ningún hecho

concreto que desvirtúe la *promesa eterna* del liberalismo porque, al igual que con el marxismo o el cristianismo, representa más una máxima de perfección en vez de una serie de prácticas políticas como hechos concretos que pueden fallar o tener éxito.

La política liberal de Rorty es, entonces, y según sus propias definiciones, un ejemplo más de política como movimiento. La promesa utópica del liberalismo se sitúa en algo más grande que los propios hechos de la historia, y por eso mismo no puede desfallecer ante un hecho turbio de la misma (como el colonialismo, la esclavitud afroamericana, el genocidio indígena, las invasiones a Medio Oriente o la propia globalización): el liberalismo es simplemente otro de los tantos movimientos “demasiado amplios y demasiado amorfos para hacer algo tan simple” (1999 99) como tener éxito o fracasar. Por esto mismo, vale la pena aclarar, la victoria ideológica del liberalismo no tiene que ver con el cumplimiento o incumplimiento de sus promesas, de modo que si bien se ha impuesto como el único movimiento político legítimo en todo el globo (y, como argumentaremos a continuación, esto es así por razones que obedecen a la lógica política representativa<sup>13</sup> a la que se adhiere Rorty), ello no tiene ninguna conexión con si el liberalismo es exitoso o no, es decir, con si ha cumplido o no sus promesas.

Con esto no estamos diciendo que el liberalismo sea la causa directa de atrocidades como la Masacre de Wounded Knee, la esclavitud afroamericana y la cultura de segregación racial, los abusos de los colonizadores europeos sobre los pueblos indígenas que les ofrecieron ayuda, las recientes ‘guerras del petróleo’ o los múltiples y actuales abusos que se han abierto camino gracias a la mundialización del capitalismo. Rorty tampoco está diciendo que el marxismo sea la causa directa de atrocidades como los campos de trabajo, las hambrunas programadas y la persecución de la oposición política de los regímenes comunistas, o que el cristianismo sea la gran causa de las cruzadas, la inquisición o la violenta evangelización de América por parte de la Iglesia (cf. 1999a 204). Tanto Marx como Jesús negaron cualquier aplicación cruel de sus ideas. Cuando Rorty denuncia al marxismo como movimiento político no lo hace porque en algún lado de la obra de Marx se den instrucciones precisas sobre cómo formar regímenes políticos totalitarios, ni denuncia al cristianismo como movimiento porque la Biblia contenga referencias a genocidios y defienda la intolerancia sexual.

En un artículo titulado “Failed Prophecies, Glorious Hopes” (1999a) Rorty se refiere precisamente al Nuevo Testamento y al Manifiesto Comunista como ejemplos de textos que tienen como gran defecto sus aspiraciones al conocimiento y como gran virtud sus aspiraciones a crear esperanza (cf. 204-205). El problema con los movimientos como el cristianismo o el marxismo es que, a diferencia de las campañas, necesitan una conexión

---

<sup>13</sup> Por “política representativa” se debe entender simplemente toda política que necesite invocar una distinción entre gobernantes y gobernados. Siempre que haya una figura mediadora o intermedia entre la comunidad política y las acciones políticas de dicha comunidad diremos que tenemos un caso de política representativa (o de representantes). Como veremos más adelante, las políticas representativas se caracterizan más que nada por el acto de querer hablar o interceder por otro(s), cosa que se haya prácticamente en todas las formas de gobierno de la historia.

con algo adicional a las acciones políticas mismas para justificarse. El problema no está en querer realizar el sueño de crear el paraíso en la Tierra, algo que tienen en común todos los proyectos y utopías políticas herederas de la ilustración, sino en estar dispuestos a quemar la Tierra con tal de realizar el paraíso. De la misma manera, el problema no es que el liberalismo de Rorty desee tener la forma de una utopía democrática global, el problema es que Rorty no está dispuesto a renunciar a una imagen liberal de su utopía porque su carácter liberal, al igual que sucede con el cristianismo y el comunismo en tanto movimientos, no depende de X, Y o Z hecho político concreto sino en la formulación abstracta de unos valores y unos principios que, curiosamente, comparte con todos los movimientos que critica. En otras palabras, el problema del movimiento con respecto a la campaña, el que nosotros vemos en la utopía pragmatista y liberal de Rorty en tanto política liberal, y que vemos solucionado en las políticas radicales de los posanarquistas en tanto radicales, es que mientras el movimiento usa la utopía con fines platonistas, la campaña usa la utopía con fines pragmatistas.

Cuando Rorty trata de responder directamente al hecho de que, al igual que con los varios movimientos que critica, en nombre del liberalismo se han cometido y se siguen cometiendo actualmente atrocidades que atentan contra toda idea de utopía democrática. Específicamente en textos como “Back to Class Politics”, “Afterword: Pragmatism, Pluralism and Postmodernism” o “Globalization, the Politics of Identity and Social Hope” (1999a) Rorty defiende dos ideas sobre la sociedad liberal que nos parecen incompatibles:

a. La primera, que las sociedades liberales son liberales porque sus arreglos institucionales actuales apuntan hacia la constitución de sociedades sin clases, a una utopía igualitarista global común a Mill y a Dewey. El liberalismo rortiano es una afirmación de esperanza política donde la utopía democrática se construye necesariamente desde la actual estructura política que nos gobierna, que es supuestamente sensible a la reforma (cf. 259; 271-272, 277)

b. La segunda, que las sociedades liberales están estructuralmente divididas en clases sociales, es decir, en estas sociedades las personas tienen la capacidad de oprimir a otras dependiendo de si pertenecen a una clase social u otra justamente porque dichas clases son creadas y/o apoyadas desde la estructura político-económica de la sociedad liberal. La capacidad de cambio social en la sociedad liberal, su capacidad de autoreforma, se reduce a dos espacios que actualmente están fuertemente atravesados por la injusticia social: el mercado capitalista y el periodo de elecciones (cf. 257-259; 273-274)

Mientras Rorty dice, por un lado, que el liberalismo tiene que ver con una afirmación etnocéntrica de una utopía democrática con aspiraciones globales, por el otro afirma que el liberalismo es, también, el conjunto de arreglos institucionales que actualmente impiden el desarrollo de dicha utopía democrática y global. Nosotros creemos que Rorty tiene la necesidad de unir ambas afirmaciones porque, en últimas, se juega la necesidad de defender un concepto platonista o esencialista de la comunidad liberal. Esto queda más claro cuando se lo compara con el procedimiento posanarquista puesto que éste último no compromete los términos de la utopía con ningún arreglo o estructura política

dada, sino que se reduce a dejar los términos políticos concretos de la utopía siempre abiertos, como diría Foucault, “mediante la elaboración de la pregunta” (1984 385), de modo que sea la circunstancia política misma y no los términos prefijados de un modelo político o un conjunto determinado de arreglos políticos (instituciones o acciones políticas concretas) los que decidan el futuro siempre abierto de la utopía democrática.

Pero para no adelantarnos tanto con el argumento central de nuestro trabajo, baste con decir que en los textos señalados de Rorty se insinúa que el problema de la política radical no está en querer demostrar que la política liberal elabora una promesa ‘eterna’ tan imperfecta como la promesa cristiana o la promesa marxista, sino que actualmente la izquierda radical no tiene promesas eternas, no tiene un movimiento político que busque disputar protagonismo con la promesa o el movimiento liberal como tal (cf. 259; 273). Si esto es así, entonces la situación de Rorty no parece ser la de defender las campañas sobre los movimientos, sino lo contrario, parece que lo suyo es realizar una crítica contra la incapacidad o la negativa de ciertas campañas políticas (a saber, las campañas de la política radical) a integrarse al movimiento político del liberalismo. Y si recordamos que el liberalismo de Rorty se debe concebir más como una promesa eterna que como la descripción concreta de reformas que pueden fracasar podríamos, incluso, afirmar que la política de campaña no admite ninguna forma de representacionalismo político, no solamente la política representativa del movimiento liberal. Su defensa liberal a la política de movimientos se ve, por ejemplo, en su réplica a las políticas de identidad en “Globalization, the Politics of Identity and Social Hope” cuando dice que:

[N]i Foucault, Derrida, Nietzsche ni Lacan pueden dejar obsoleto el escenario utópico de antaño, aquel que se dirige a una sociedad global de libertad e igualdad de oportunidades. Todo lo que pueden hacer es complementarlo. Ellos no pueden revelar las debilidades filosóficas del liberalismo burgués común a Mill y Dewey; ellos sólo pueden revelar sus puntos ciegos, su falta de percepción sobre formas de sufrimiento que debió haber percibido. (1999a 236)

Uno se tiene que preguntar, en primer lugar, por qué Rorty considera que ‘el escenario utópico de antaño, aquel que se dirige a una sociedad global de libertad e igualdad de oportunidades’ es lo mismo que el ‘liberalismo burgués común a Mill y Dewey’. ¿No es ese escenario utópico de antaño el mismo escenario utópico del que partió, en su momento, el movimiento comunista y el movimiento cristiano? ¿En qué sentido las políticas radicales buscan separarse de este escenario utópico cuando define, en su autobiografía “Trotsky and the Wild Orchids”, a “la herencia política y moral de la Ilustración” (1999a 17) como el “común denominador de Mill y Marx, Trotsky y Whitman, William James y Václav Havel” (Ibíd.)? ¿La diferencia entre radicales y reformistas no era, más bien, sobre los medios para lograr dicho escenario utópico y no sobre si se comparte o no el escenario utópico, como hemos dicho en la introducción de este trabajo? Es tramposo asumir que al criticar la actual eficacia política de la institucionalidad liberal se critica, al mismo tiempo, la idea misma de la utopía democrática.

Pero lo crítico de esta manera de inmunizar al liberalismo de cualquier réplica estructural posible (so pena de estar criticando la idea misma de que la democracia como

política antiautoritaria es deseable) es que juega en contra de la idea fundamental de que la utopía liberal es una utopía no teleológica, que no es una utopía esencialista sino abierta al cambio. A pesar de sus claras intenciones de lo contrario, la utopía liberal de Rorty ni siquiera busca darle espacio conceptual a posiciones que, aceptando la necesidad política de buscar una formulación pragmatista de la utopía democrática, no obstante busquen cuestionar la efectividad de las actuales políticas liberales para ese fin. Esta clase de denuncia es justamente la que creemos está en la política radical posanarquista. Por ejemplo, bajo el análisis de los posanarquistas, como veremos a continuación, ni siquiera es claro que autores como Foucault o Nietzsche quieran realmente ‘dejar obsoleta’ la utopía democrática, más bien quieren levantar sospechas sobre ciertas maneras de entender o vivir la utopía democrática, maneras cercanas a la utopía liberal de Rorty.

En este punto, lo único que le permitiría a Rorty seguir afirmando esa coincidencia entre los objetivos de la utopía democrática y las capacidades del marco institucional liberal actual es, como dice él en varios lugares (cf. *Ibíd.* 273; 1991 82) que simplemente no tengamos mejores alternativas o mejores utopías en nuestra imaginación política. De este modo, el liberalismo de Rorty es si acaso un mal necesario. Sin embargo, como dice el posanarquista Lewis Call sobre Rorty:

Hay una cierta arrogancia detrás de la afirmación de que el liberalismo es un cuerpo teórico tan epistemológicamente completo que ninguna nueva teoría nunca será necesaria una vez que el punto de vista liberal ha sido plenamente articulado. Irónicamente (y este es quizás un elemento del "ironismo" liberal de Rorty) tal afirmación es similar en alcance y estructura a las afirmaciones marxistas sobre el "fin de la historia", aunque Rorty presumiblemente no desearía conceder al materialismo dialéctico el mismo tipo de prioridad teleológica que le reserva al liberalismo. La afirmación de Rorty de que nuestra sociedad civil debería estar estrictamente estructurada en torno a ideas políticas que ahora tienen más de un siglo también me parece una posición peligrosamente ahistórica. El privilegio de Rorty hacia el liberalismo decimonónico *excluye y silencia el vasto cuerpo de pensamiento político que, de hecho, se ha desarrollado después (y frecuentemente en contra) de la posición liberal. En parte, por supuesto, la extrema prioridad que Rorty concede al liberalismo impone un silencio inquietante sobre el pensamiento radical.* (2003 62; itálicas nuestras)

La afirmación de Rorty de que no disponemos actualmente de nuevas formas de imaginación política por fuera del paradigma de la institucionalidad liberal capitalista y estatal constituye, en el mejor de los casos, una afirmación desde la simple y llana ignorancia (cf. Nielsen 2001 375). En el peor, constituye un intento (arrogante, por lo demás, tanto como el marxismo cientificista o como el platonismo en general) de convertir al liberalismo en el único movimiento *posible* para cualquier política de emancipación — anulando de entrada, como dice Call, cualquier política radical, anticapitalista, sin mayores razones que señalar el hecho obvio de que no se trata de políticas liberales o pro capitalistas<sup>14</sup>. Como es claro que Rorty no quiere pensar su política dentro de la lógica de

---

<sup>14</sup> Para nosotros Rorty no logra defender suficientemente la necesidad del capitalismo para la formación de la utopía democrática como antiautoritarismo por las razones que hemos expuesto en la introducción y que desarrollaremos más adelante a lo largo de este capítulo y el capítulo tercero: el hecho de que la globalización de los mercados haya sido apenas un proceso natural dentro de la conformación global de la política liberal

los movimientos, a continuación trataremos, junto con los posanarquistas Lewis Call, Saul Newman y Todd May, de llevar por otra dirección las políticas antiautoritaristas implícitas en el pragmatismo de Rorty. Esta otra dirección consiste simplemente en llevar el antirrepresentacionalismo de Rorty hasta el plano político, donde se convierte en política antirrepresentativa, en una política que no se piensa en términos de modelos, estructuras o movimientos. En esa vía, a continuación expondremos las políticas del posanarquismo común a Lewis Call, Saul Newman y Todd May como un antiautoritarismo *radical*, es decir, como uno que une tanto el antirrepresentacionalismo del antiplatonismo como las críticas antirrepresentativas del anarquismo.

### **2.1.2. El posanarquismo como pragmatismo**

Como hemos dicho más arriba, no sólo creemos que Rorty es el que hace política como movimiento, además creemos que las micropolíticas del posanarquismo coinciden precisamente con lo que él describe como política de campañas, y exactamente por las razones que él describe. Rorty dice sobre las campañas que:

«La verdadera tragedia surge cuando la idea de “justicia” parece conducir a la destrucción de los valores supremos». Un aspirante a la santidad política puede evitar este tipo de tragedia purificando su corazón, teniendo una sola obsesión y una sola fantasía. Ese aspirante repetirá una y otra vez: «Que no se haga mi voluntad, sino la del movimiento». Pues bien, parte de lo que ayudó a [Irving] Howe a pasarse de los movimientos a las campañas fue la lección que aprendió de las novelas políticas: *una lección sobre los peligros de esos intentos de autopurificación y autoentrega. Una multiplicidad de campañas tiene la misma ventaja que una pluralidad de dioses o de novelas: cada campaña es finita, pero siempre hay otra a la que alistarse cuando la primera falla o se pone rancia. Constatar la impureza de un movimiento puede destruir a la persona que se ha identificado con ese movimiento, pero la impureza de una campaña se puede aceptar sin dramatismos: es lo esperable de algo finito y mortal.* (1999 102; itálicas nuestras)

Para Rorty las campañas son, por así decirlo, herejes en su propia naturaleza. La habilidad de la campaña de ‘mezclarse’ según la necesidad y el contexto, de entregarse a una multitud de fuerzas locales, siempre contingentes, de ‘contaminarse’ tanto como sea necesario, es lo que constituye la finitud misma de ésta: no es que toda campaña muera siempre en una feliz coincidencia sino que tienen que morir o finalizar en orden de no llegar nunca al estado purificador y petrificador de los movimientos. A diferencia del movimiento que se espera que sea *uno sólo* y en un sólo sentido, campañas hay por doquier, a veces cancelándose o complementándose entre sí, moviéndose de aquí a allá, movilizando fuerzas siempre en un orden político temporal, localizado, antijerárquico y variado. Si comparamos esta descripción con las siguientes descripciones sobre lo que es la política posanarquista, no encontraremos mayores diferencias, si es que las encontramos en absoluto, con la definición rortiana de política de campaña:

a. En *Postmodern Anarchism* Lewis Call dice acerca del marxismo tradicional y otras formas de política radical convencionales que “comprenden el poder como el dominio

---

muestra suficientemente, para nosotros, que la mera sugerencia de tratar de ligar el capitalismo a prácticas democráticas es, como dice el título de nuestro trabajo citando a Cam Cemgil, “confiar la libertad a sus mayores violadores” (2016 419)

exclusivo de los gobernantes o de las clases sociales dominantes; [...] definen la resistencia exitosa como aquellas acciones que logran derrocar a estos gobiernos o clases dominantes.” (2003 75). Dado el interés de Rorty por enfatizar el rol y las capacidades de las instituciones de los actuales gobiernos constitucionales en pro del cambio social, podemos reiterar que el liberalismo rortiano también se adhiere, junto con los marxistas y radicales más tradicionales, a esta forma de comprender la política como el dominio exclusivo de los gobernantes o las clases sociales dominantes. Esto se ejemplifica de mejor manera en escritos como “Back to Class Politics” donde Rorty hace un llamado explícito a reestablecer la presión de los sindicatos como vía para recuperar el poder de la izquierda en los términos de quiénes ocuparán los sitios de los representantes de la nación: si los buenos candidatos, apoyados por dichos sindicatos, o los candidatos de siempre, apoyados por los grandes empresarios y corporaciones (cf. Rorty 1999a 258-259)

Call se refiere a esta forma de ver el poder político y la resistencia para señalar que autores como Foucault mostraron “que este tipo de resistencia está ya condenado al fracaso, porque incluso si “triunfa” simplemente reinscribirá las relaciones de poder previamente existentes. Este, por supuesto, es el trágico destino del comunismo de estilo soviético.” (2003 75). Esto apunta a que la solución del reformismo burgués de sostener el cambio social únicamente desde las potencialidades de la actual institucionalidad política liberal, es tan poco efectiva como lo fue la solución de la Unión Soviética: en ambas se asume que el poder se sostiene en las instituciones políticas visibles, que la democracia o el poder del pueblo reside solamente en el voto hacia ciertos líderes o hacia ciertos sectores con influencia suficiente. Y en vista del fracaso inminente de los enfoques tradicionales de la izquierda, que apuntan a las cabezas visibles del poder político, como los líderes de partidos o los representantes del congreso, Call nos recuerda que Foucault ofrece “en lugar de esta sospechosa comprensión de la resistencia, un nuevo enfoque altamente pluralista, táctico y móvil. Contra la sospechada revolución estalinista de un proletariado masculino blanco universal, Foucault nos ofrece un relato mucho más convincente de la resistencia *como una táctica de microrevueltas.*” (Ibíd. 75-76; itálicas nuestras). Sobre este enfoque de microrevueltas y de tácticas móviles, dice el propio Foucault que:

“Hay una pluralidad de resistencias, que constituyen excepciones, casos especiales: hay resistencias posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales”. Esta *multiplicidad de resistencias se despliega siempre según el contexto y en respuesta a situaciones particulares.* (Call citando a Foucault en 2003 75-76; itálicas nuestras)

Esta forma de concebir la resistencia como una red de tácticas flexibles y sensibles al contexto es prácticamente otra forma de presentar lo que Rorty denomina la política de campaña, y es justamente el punto en común que encontramos a lo largo de la literatura posanarquista. No es que estas políticas dejen de apuntar hacia las cabezas visibles del poder, o hacia las instituciones políticas tradicionales, es que ya no apuntan únicamente hacia esa dirección. Como dice Foucault, se trata de tácticas que muchas veces pueden ser hasta “irreconciliables” (cf. Ibíd.) entre sí. Hipotéticamente al menos, este enfoque tiene

efectos políticos realmente ilimitados, dado que se somete por entero a las circunstancias que el contexto concreto de resistencia política disponga. Esto también quiere decir que, contrario a lo que dice Rorty sobre las políticas radicales, las políticas posanarquistas no implican ningún compromiso con la pureza ideológica, pues no se someten a una serie de reglas, valores o principios inamovibles y enunciados desde el principio (como lo hace, irónicamente, la utopía liberal), sino, como reiteramos, se someten por entero a las limitaciones y potencialidades del contexto concreto donde el enfoque sea requerido o ejecutado.

b. En *Forjar nuestro país* Rorty dice que “[l]a ubicuidad del poder del que habla Foucault recuerda la ubicuidad de Satán, y de ese modo, la ubicuidad del pecado original; la mancha diabólica en todas las almas humanas.” (1999 86). Sin embargo, Saul Newman, en su *The Politics of Postanarchism*, complementando lo dicho por Call, dice que:

[Los posanarquistas] aceptamos la percepción foucaultiana de que el poder es constitutivo (más que simplemente represivo) y que es más penetrante de lo que habíamos imaginado. Argumentar que el poder es coextensivo con las relaciones sociales y que desempeña algún papel en la constitución y definición de las identidades y prácticas sociales, no significa que la política sea imposible o que la dominación sea insuperable, como muchos han alegado. Más bien, significa que la narrativa revolucionaria se hace algo más complicada y problemática, y que el «juego de la libertad», para usar la expresión de Foucault, se juega dentro y contra ciertas restricciones. (2010 141; itálicas nuestras)

En contra de la lectura que Rorty hace de Foucault, los posanarquistas como Newman consideran que el concepto foucaultiano de poder nos permite repensar la naturaleza aparentemente monolítica de la resistencia y el poder político, más que simplemente anular todas las capacidades de la resistencia y el cambio social como tal. De este modo, y volviendo a Call y el enfoque foucaultiano de las microrevueltas, éstas se convierten en tácticas temporales y sensibles al entorno (en políticas de campaña) justamente por el reconocimiento del poder en todas las áreas de la vida social e individual. Es porque “el poder es coextensivo con las relaciones sociales y [...] la constitución y definición de las identidades y prácticas sociales” (cf. *Ibíd.*) que se requiere una reconceptualización de la resistencia que sea tan flexible, práctica y móvil como las redes de poder mismas. Por esto resulta extraño que Rorty parta del concepto de poder foucaultiano para señalarlo como obsesionado con la pureza ideológica, cuando es la política liberal a la que Rorty la que actúa de esa forma, ignorando y desechando de entrada cualquier política radical sólo por no atenerse de entrada a la agenda liberal, la agenda del capitalismo y el Estado. Para los posanarquistas no hay ninguna agenda ideológica que quepa ejecutar *de entrada*: las tácticas de la política posanarquista, por ser auténticas políticas de campaña, no se fijan previamente por medio de agendas políticas sino se fijan *en medio de* situaciones concretas de opresión y resistencia y sólo en relación a dichas situaciones concretas. Por decirlo así, las tácticas posanarquistas varían tanto como la situación lo amerite, no tanto como la ideología política de turno lo permita.

c. Por último, lo anterior es justo el procedimiento que Todd May, en *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, describe cuando señala que:

Si tanto nosotros como nuestras prácticas consistimos en pequeñas líneas u objetos parciales, tal como el método genealógico devela teóricamente, entonces la intervención política debe estar a lo largo de estas líneas y de las intersecciones que éstas forman. Por eso es una micropolítica. Pero como la red de relaciones sociales/políticas en la que se producen las intervenciones micropolíticas no es uniforme —el poder no se ejerce en el mismo grado en todos los puntos y, más aún, no se puede decir que todos los ejercicios del poder sean opresivos— es un error afirmar que todas las intervenciones micropolíticas sean de igual valor. [...] Lo que ofrece el análisis posestructuralista son [...] intervenciones teóricas en nodos e intersecciones de particular importancia. Sin embargo, hay que entender que estas intervenciones teóricas no están destinadas a representar a las víctimas de ciertas prácticas opresivas sobre quienes son en realidad, sino constituyen análisis de su situación, herramientas a utilizar —si es que, de hecho, resultan útiles o incluso deseables— para superar esa opresión. (1994 96)

En esta cita May está aclarando varias malinterpretaciones de la empresa posanarquista. En primer lugar, está aclarando en qué sentido estas políticas no se diluyen a sí mismas entre su propia flexibilidad al enfatizar el carácter situacional e intervencionista de estas políticas. Si la idea de la resistencia micropolítica es intervenir en la misma lógica en la que ahora se identifican las dinámicas del poder político, entonces los criterios que demarcan hasta qué punto una táctica o estrategia es efectiva en una situación de opresión particular se originan en las circunstancias mismas de la situación de opresión y sus dinámicas de poder particulares. Las tácticas o estrategias micropolíticas no pueden ir más allá para evitar crear generalizaciones que deriven en la indignación propia de toda política representativa, “hablar por los demás” (May citando a Deleuze en 1994 97). Dicho de otro modo:

Si la perspectiva genealógica es correcta, ni la genealogía ni ningún análisis micropolítico pueden reclamar para sí una posición privilegiada por encima de la red social. Puede ser, en el mejor de los casos, un análisis más o menos general de nuestra situación y, quizás, además —aunque aquí ya en un tono mucho más modesto y cuidadoso— un conjunto de sugerencias tentativas para su resolución o escape. [...] (Ibíd. 97)

Y en segundo lugar, de aquí May también clarifica, sobre todo, en qué sentido todo esto se puede denominar una política *antirrepresentativa*, en contraste con las políticas tradicionales del liberalismo y del marxismo. En el plano micropolítico no hay representación política porque no se pretende establecer o imponer, por encima de cada caso de opresión particular, qué cursos de acción le favorecerían a toda la comunidad o al conjunto de la comunidad que se ve afectada. Como dice May, ni siquiera el enfoque posanarquista tiene esa potestad: si acaso todo lo que puede hacer es sugerir tentativas de resolución de acuerdo a cada caso.

Y de los tres autores posanarquistas mencionados, May sobresale por tratar de explicar en qué sentido estas ‘nuevas’ políticas radicales, más que ir en total contravía a las políticas rortianas al ser políticas de campaña, antiplatonistas, son en realidad un posible complemento para las políticas antiesencialistas que Rorty propone:

El carácter antirrepresentacional de la micropolítica posestructuralista se produce a lo largo de dos registros, uno epistémico y otro político. El ataque epistémico a la representación [...] [c]onsiste en la negación de que las personas tengan una naturaleza o un conjunto natural de interacciones que su liberación política les permita expresar o cumplir. En este nivel, la

representación no es opresiva; más bien, es falsa o, en el mejor de los casos, inverosímil. Hablar de representar los intereses de los demás como si esos intereses fueran naturales o dados, incluso en el desarrollo de un destino histórico, es simplemente equivocarse sobre cómo son las personas: es cometer el error del humanismo. Sin embargo, como reconocen los posestructuralistas, este error no es políticamente neutral. Vinculado al error epistémico hay una significación política, una cuyas consecuencias se desarrollaron en el transcurso de los últimos dos siglos de historia occidental [:] [...] "En mi opinión," Deleuze dijo una vez a Foucault en una conversación, "usted fue el primero —en sus libros y en la esfera práctica— que nos enseñó algo absolutamente fundamental: la indignidad de hablar por los demás." (Ibíd.)

De modo que las políticas del posanarquismo no son políticas de purificación, como Rorty cree, ni apuntan a una 'revolución total' en el sentido del cristianismo o del comunismo de Mao y Stalin, ni al anhelo de que finalmente nos libremos de las cadenas de la historia y el azar para llegar al armonioso florecimiento humano definitivo. Todo lo contrario, las micropolíticas del posanarquismo, sus 'microrevueltas', sus 'intervenciones locales' constantes pero finitas, buscan desesperadamente la herejía o la blasfemia, la contaminación, la mezcla o la hibridación política.

Con todo, lo más interesante de las políticas posanarquistas no es que son todo lo que Rorty describe como política de campaña en tanto política antiautoritarista (no solamente las 'microrevueltas' son locales y contingentes, sino que, tal como se prevé de una campaña, bien puede pasar que no resulten exitosas para el caso que fueron diseñadas). Lo más interesante del posanarquismo es que revela la fractura central de la lógica política rortiana: el sólo hecho de que dichas políticas posanarquistas, como formas de políticas de campaña à la Rorty, parten de una crítica política a la representación además de la crítica epistemológica que ya realiza Rorty. Las campañas de Rorty, su 'reformismo burgués', como hemos visto, sólo se pueden entender *dentro* de un proyecto político más amplio y abstracto, el movimiento del liberalismo como la estructura política del capitalismo. Su política liberal es de movimiento por lo que, reiteramos, termina cometiendo la indignidad propia de toda política de la representación, la "indignidad de hablar por los demás" (May citando a Deleuze en 1994 97). Toda política de representantes parte de una fractura entre la acción política y los representados. En dicha fractura se presenta la aparente necesidad de una 'representación privilegiada' (retomando los términos de Rorty), una figura de mediación entre la acción política y los agentes involucrados que anula el carácter democrático del proceso político, convirtiéndose en un ejercicio de imposición de una parte sobre la otra y no en un proceso de construcción desde la diferencia.

Ello se refleja en la poca o nula problematización que Rorty le dedica a su idea del consenso-entre-liberales como manera de construir comunidad democrática, de acuerdo con Marianne Janack (1998) y otros tantos autores (especialmente Alcoff [1991 6], Bernstein [1987 541, 547], Nielsen [2001 375-378], Peters [2000 236-239; 2011 147-148]. Topper [1995 963-964] y Voparil [2011 123-125]). Para estos autores el consenso representativo e implícitamente capitalista de Rorty, que se pretende inclusivo y abierto a la diferencia, sólo ocurre dentro del universo del ironista liberal rortiano que ya ha aceptado previamente la institucionalidad capitalista mencionada. El consenso nunca ocurre desde el universo del

otro ya marginado u oprimido por dicho sistema, y con ello la utopía liberal de Rorty termina siendo en la práctica un ejercicio de exclusión y violencia política contra todo aquello que respire resistiendo las posibles injusticias de la institucionalidad liberal, capitalista. Marianne Janack, sin embargo, eleva esta crítica política a un nivel conceptual, argumentando no sólo que una posible aplicación política del concepto de comunidad liberal de Rorty es problemática sino, sobre todo, que el concepto mismo parece asumir exactamente la clase de cosas que busca negar:

Sólo comunidades homogéneas pueden garantizar la clase de consenso, consistencia y coherencia con la que Rorty piensa trabajar. Un verdadero pluralismo no puede tratar las comunidades como si fueran internamente consistentes, y sin embargo distintas entre sí. Por eso, mientras Rorty intenta redescibir nuestras esperanzas liberales, él recrea en el nivel macro la distinción de Descartes de que la mente es completamente transparente a sí misma. Para Rorty, la comunidad como una “mónada” aislable y auto-regulada es la que es transparente y homogénea. (1998 212)

Janack se refiere aquí específicamente al tipo de individuación que asume Rorty cuando piensa su comunidad liberal. Para Rorty es claro que *nosotros* hacemos parte de la comunidad liberal, o que la comunidad liberal es *nuestra comunidad*, pero nunca es claro sobre qué mecanismos específicos hacen que, en cada caso, podamos discernir quienes pertenecen y quienes no pertenecen a *nuestra comunidad*. Más aun, su clasificación asume sin más que todos somos el mismo tipo de liberal, o que pertenecemos a la comunidad liberal más o menos en el mismo sentido. Janack se pregunta qué clase de sociedad es la sociedad de la comunidad liberal rortiana y luego se pregunta si en dicha sociedad cabe decir que hay procesos políticos pluralistas (democráticos). La comunidad liberal de Rorty parece ser una sociedad sin fisuras, una sociedad donde sólo convivimos *nosotros los liberales* y nadie más, es una sociedad donde no se ven fracturas entre *nosotros*. Rorty no busca pensar la sociedad de la utopía liberal como una sociedad fragmentada, con conflictos o disputas internas, como las actuales sociedades liberales en tanto sociedades de clase, sino que busca pensarla en la forma idealizada de una sociedad homogénea, una sociedad que es capaz de reconocer a todos y cada uno de sus miembros por igual, una sociedad como una ‘mónada aislable y autorregulada’, como una sola unidad política, indivisible e independiente. El problema es que si se busca construir un modelo para la política democrática como política antiautoritaria es difícil pensar que el *nosotros los liberales*, con toda esta homogeneización que implica, no señala ningún tipo de imposición.

Y aunque la figura del ironista liberal puede, en principio, señalar en detalle qué clase de compromiso político particular es la que teje la comunidad liberal, en realidad nos sirve para conocer los mecanismos específicos que logran el proceso de homogeneización cultural que describe Janack. La figura del ironista liberal busca exclusivamente convertir al no-liberal en liberal. Para ello no necesita más herramientas de construcción que la solidaridad liberal y su sentido privado de ironía, y para ambas cosas sólo recurre a la imaginación y al potencial creativo e infinito del lenguaje, de los léxicos o las formas de hablar. El ironista liberal se reduce a decirnos que la comunidad liberal es expansionista, esto es, que busca incluir cada vez a más tipos de personas, aunque paradójicamente lo

haga sólo a través de un proceso conversacional con otros que ya son miembros, con otros liberales. Y aquí el criterio de demarcación del ironista liberal se parece mucho al criterio de un habermasiano, en la medida en que ambos están diciendo, en últimas, que un liberal es cualquiera que esté dispuesto a participar en la conversación. Lo que el ironista liberal no nos dice, sin embargo, es que por 'participar en la conversación' debemos entender un acuerdo implícito sobre los arreglos institucionales presentes, que son claramente liberales, esto es, pertenecen un orden político representativo y un orden económico capitalista.

Para Janack, entonces, la homogeneidad radical de la comunidad liberal rortiana difícilmente señala posibilidades para el cambio o la diversidad de opiniones. La autora incluso considera, como nosotros, que esta homogeneidad implícita (que no es más sino otra manera de exponer en qué sentido su concepto de comunidad liberal es un concepto platonista o esencialista de comunidad política) explica la incapacidad de la política rortiana de entender y, más aún, de involucrarse en formas de política radical:

Los conceptos de identidad y moralidad tipo “nosotros-somos-nosotros y ellos-son-ellos” indican que nadie tiene que admitir su error en excluir ciertos otros, que nadie debería analizar las causas de dicha exclusión. En la visión de Rorty, tales exclusiones son simplemente el modo en que las cosas son, y si los miembros del club desean cambiar eso puede que lo hagan, pero tales cambios ocurren sólo a petición de los miembros. Ahora bien, no me parece claro que esta sea la manera en que la inclusión y el cambio social realmente ocurran. Tal vez algunos cambios sociales sí se dan de esta manera, pero ocurren de manera más constante después de que los grupos marginados crean su propio caso o forjan alianzas con otros grupos marginados. A menudo el cambio social sólo ocurre a través de la revolución, que, en la visión de Rorty, no es realmente una opción para *nosotros*. Ciertamente, cuando los grupos marginados sienten que sus voces salen sin ser oídas, la revolución se convierte en una opción viable para ellos, y los intelectuales liberales occidentales no pueden seguir alejándose de ese hecho. (Ibíd. 214; itálicas de la autora)

A pesar de que la utopía liberal rortiana se afirma a sí misma como contingente, localizada y por lo tanto como susceptible al cambio de acuerdo a la circunstancias, en la práctica sólo refuerza la doctrina según la cual “la sociedad liberal contemporánea ya incluye las instituciones necesarias para alcanzar su propia mejora” (Rorty 1991 82), de modo que es prácticamente imposible para Rorty pensar lo político por fuera de dichas instituciones. Esta actitud tan complaciente con las instituciones liberales aplica incluso para los propios miembros de la élite liberal que quieran, no obstante, llevar a cabo cambios institucionales *sustanciales*. No solamente cualquier visión radicalmente *otra* es imposible, incluso la formulación de un liberalismo radical, es decir, que implique una crítica radical a las instituciones vigentes sin sugerir su reemplazo definitivo, como el que creemos está en Dewey, es imposible también (cf. Rorty 1999 93-94; Bernstein 1987 541; Shusterman 1994 391-392)

Es en este punto donde la política representativa de Rorty se transforma en una *macropolítica*, una política autoritarista que sólo se sostiene a partir de definiciones problemáticas de lo que es la comunidad política liberal, definición que se acerca al

esencialismo, a pesar de su confesión de etnocentrismo<sup>15</sup>. De modo que Rorty no se equivoca cuando sitúa su diferencia con los radicales posmodernos en el terreno práctico-político, pero tal vez no sospechaba hasta qué punto eso es así. En este punto de la discusión, los posanarquistas no le reprochan a Rorty la explícita intención democrática de sus políticas, ni el hecho de que las piense para el servicio concreto de necesidades concretas, evitando así la teleología marxista, ni tampoco le reprochan el hecho de que reconozca que los valores de su utopía social antiesencialista parten de una justificación etnocéntrica. Todo lo anterior coincide con las micropolíticas posanarquistas. Lo único que le reprochan es algo así como lo que él mismo le señala a Habermas, un acto de soberbia política: asumir que las actuales instituciones, que son tan autoritarias como el platonismo, son lo mejor que hemos podido inventar hasta el momento. Le reprochan que ni siquiera intente pensar lo político más allá de las cortes capitalistas, como si no pudiera existir nada más allá.

Y en esta crítica está implícita otra, quizá más relevante: no fue que la izquierda cultural mirara para otro lado mientras los oligarcas globales acaparaban todo, como Rorty cree, sino fue la complacencia hacia la estructura que sostiene el sistema de poder actual, o su negativa a cambiarla, la que permitió que todo siguiera su curso normal. Después de todo, ¿cómo puede Rorty insistir en un gobierno representativo global si ya los gobiernos representativos regionales funcionan como caldo de cultivo para la concentración del poder económico global y, por tanto, para el despliegue de las múltiples violencias

---

<sup>15</sup> El etnocentrismo no se sacrifica en la posición posanarquista. Repasando lo dicho en el capítulo 1, la tesis del etnocentrismo en Rorty consiste en el reconocimiento de que no hay posición ideológica alguna que no esté basada ya en presupuestos históricamente localizables, completamente contingentes. Entre otras cosas, implica admitir que nuestros valores democráticos no residen en algún contacto superior con la esencia humana, sino en la herencia política europea dejada por la ilustración. Los posanarquistas son muy claros cuando reconocen que su herencia ilustrada, de todas maneras, no les imposibilita el camino hacia políticas radicales, como Rorty afirma, sino lo contrario, es lo que, entre otras cosas, las posibilita: “Jean-François Lyotard ha argumentado persuasivamente que lo posmoderno debe ser visto como parte de lo moderno. Del mismo modo, el anarquismo posmoderno es, en cierto sentido, la continuación del proyecto [humanista] de Bakunin.” (Call 2003 69), “Al igual que sus antepasados clásicos, el anarquista posmoderno se atreve a soñar con un mundo en el que palabras como "liberación", "justicia" y "libertad" son algo más que significantes vacíos.” (Ibíd. 138), “La crítica posanarquista al fundacionalismo no significa que debemos abandonar la política de la emancipación y los principios de libertad e igualdad que motivan al anarquismo. Más bien lo contrario. Sostengo simplemente que el anarquismo de hoy no necesita estos fundamentos profundos en la naturaleza humana y la iluminación moral y racional para avanzar una política radical y una ética de la igualdad-libertad.” (Newman 2010 6), “No podemos abandonar el legado de la Ilustración *tour court*, porque de hacerlo estaríamos abdicando la responsabilidad de justificar la elección política propia, ya que todo discurso ético está ligado a los valores que la Ilustración nos ha legado. Pero aceptar la Ilustración como un todo, sin cuestionar, es descuidar el carácter rizomático de cualquier género discursivo.” (May 1994 145). En otras palabras, si el etnocentrismo con respecto a nuestros valores europeos e ilustrados es todo lo que soporta al liberalismo rortiano, ese mismo etnocentrismo sirve igualmente para soportar políticas radicales y anarquistas (e incluso políticas marxistas, dado que las tres posiciones heredan los valores democráticos ilustrados europeos a los que Rorty alude). Por supuesto, y a pesar del propio Rorty, su defensa del liberalismo se basa más que nada en una confianza problemática hacia el establecimiento político.

antidemocráticas que él mismo describe en varios textos? Ampliar los poderes de las políticas liberales, representativas y capitalistas, a nivel global no solamente es algo que ya está pasando, es algo que está pasando no en detrimento sino en nombre de la globalización capitalista. Contrario a las esperanzas de Rorty, expandir la influencia de los gobiernos para regular el comercio internacional se traduce en materializar más facilidades legales para garantizar la creación y el sostenimiento de oligopolios internacionales, aumentar la deuda en los países en desarrollo, etc.

Este reproche posanarquista puede darse para malentendidos: rechazar la institucionalidad liberal dada su constitución representativa/autoritarista no quiere decir que siempre se deba trabajar por fuera del sistema o desear una revolución total de todas nuestras prácticas políticas de un plumazo, como Rorty (y el marxismo estalinista) cree. Esto no sólo va en contravía de la idea de que las micropolíticas no son políticas de la pureza, sino además, dado el concepto de poder foucaultiano, es un imposible conceptual. ‘El sistema’ de los posmodernos, al que cree hacer alusión Rorty, no es una entidad separada de los sujetos que se resisten a ella, como el capitalista y el proletariado, ni el poder foucaultiano es necesariamente y en todos los casos un poder omnipotente y opresivo, como sí lo es para los marxistas el poder del capital o en los cristianos la noción del pecado. No es que podamos combatir al ‘sistema’, como si éste fuera un enemigo en todos los casos visible o identificable, sino que el ‘sistema’ denota el conjunto de fuerzas sociales y discursivas que nos forman a nosotros y nuestras prácticas, entre ellas las propias prácticas de opresión y resistencia.

Por eso, el poder foucaultiano también se agencia en las microrevueltas del posanarquismo y también puede servir a propósitos democráticos, antiautoritaristas, aun cuando forme alianzas temporales, por ejemplo, con ciertas instancias autoritaristas (por ejemplo, cuando se trata de reconocer los derechos civiles a los homosexuales o litigar para construir refugios para los desposeídos por medio de las cortes). Esto quiere decir, a pesar de la sospecha ante toda práctica representacionalista/representativa, que las políticas del posanarquismo no pueden negar una *posible* efectividad táctica, así sea breve, de algo como el ‘reformismo burgués’. Instaurar leyes puede ser una táctica antirrepresentativa efectiva sólo para ciertos contextos y sólo para lograr ciertos objetivos concretos, siempre antiautoritaristas, y mientras nunca se deje de notar el carácter inherentemente autoritarista de estas políticas (cf. Newman 2010 163). Mientras no se reconozca la superioridad de una forma de lucha sobre otra, mientras no se le de prioridad a unas formas de lucha que a otras (como lo hace Rorty cuando desprecia toda medida radical), se garantiza la horizontalidad absoluta de las micropolíticas posanarquistas como antiautoritarismo radical.

## **2.2. La utopía democrática del posanarquismo y la utopía de Dewey**

En esta sección buscamos reconstruir brevemente la lectura radicalmente antiautoritarista que acerca a John Dewey con las posiciones políticas tradicionalmente consideradas como anarquistas. Esta lectura es, en casi todos los aspectos, una lectura

similar a la de Rorty, excepto que considera a Dewey como un exponente de una forma de liberalismo socialista *radical* que se opone frontalmente a la actitud reformista y representativa de Rorty y, por tanto, roza sustancialmente con el anarquismo y en general con formas de política que van más allá del Estado capitalista y sus instituciones (cf. Bartenberger 2015 7; cf. Manicas 1982 136-137; cf. Wieck 1978, 235; cf. Price 2014 56; Suissa 2010 100, 144-145)

De tal modo, en los párrafos finales de “Anarchist Justice” David Wieck introduce la ética experimentalista y comunitaria de Dewey como una ética que puede servir a los propósitos de una sociedad anarquista (cf. 1978 234). Al igual que nosotros con Rorty, sin embargo, Wieck cree que el muro que separa el pragmatismo de Dewey de su anarquismo socialista es la miopía sobre la realidad política que Dewey y los liberales en general comparten:

Puede parecer irónico tomar a Dewey, el teórico con consciencia de la democracia [...] *como una especie de profeta de la ética de una sociedad anarquista*. La verdad, creo yo, es que Dewey fue, incluso en los últimos momentos de su vida, *excesivamente idealista y poco realista*, tal como el optimismo evolucionario del siglo diecinueve [...] incluso en su pesimismo posterior él no llegó a tomar la consciencia adecuada sobre las realidades de la opresión económica y racial —esto es, *del carácter fracturado de la sociedad americana*. Como liberal, esperaba la conciliación de los conflictos, *como si pudiera haber un terreno común para la conciliación siempre y cuando las diversas relaciones de casta, clase y poder permanecieran en su lugar*. Los valores que Dewey esperaba que se hicieran realidad en una democracia, *me parece, son realizables sólo en algo que se acerca a la anarquía, y el método que él propuso para tratar con los problemas sociales tendría su contexto apropiado sólo en tal sociedad*. (1978 235; itálicas nuestras)

Nosotros creemos que la posición de Wieck sobre Dewey resume nuestros desacuerdos con el reformismo liberal de Rorty pero por la misma razón no creemos que la crítica sea igualmente aplicable a Dewey. Con Wieck afirmamos que Dewey es un profeta de la ética anarquista y, agregamos, de la ética posanarquista, pero a diferencia de Wieck no creemos que Dewey no haya contemplado con suficiencia los problemas sociales de su país en referencia a problemas sistémicos o estructurales como el racismo o la pobreza. Dicha crítica, como hemos visto en la sección anterior, le cabe mejor a Rorty. Y es que, en directa oposición tanto con la frase citada de Wieck como con la actitud reformista de Rorty, Dewey mismo dijo que:

La noción de que los hombres son igualmente libres de actuar sólo si los mismos arreglos jurídicos se aplican por igual a todos —independientemente de las diferencias en la educación, el mando del capital y el control del entorno social proporcionado por la institución de la propiedad— es un absurdo, como lo han demostrado los hechos. (Manicas citando a Dewey en 1982 141)

De modo que Dewey era un liberal que, a diferencia de Rorty, no confiaba ni en los poderes democráticos de la propiedad ni en los del Estado. Por lo mismo se acerca a una posición *radical* dentro del liberalismo que lo distancia significativamente del liberalismo reformista, estatal y capitalista, de Rorty. Su posición radical es tal, creemos, que lo acerca de hecho a las propias micropolíticas posanarquistas, mostrando hasta qué punto están

conectadas dichas políticas con las propias políticas rortianas en tanto éstas últimas guardan una clara relación con Dewey. Esto es, al menos, lo que pretendemos mostrar en esta sección.

Para ello, primero diremos en qué sentido las políticas de Dewey son distintas de las de Rorty, esto es, en qué sentido debemos entender la radicalidad de la política deweyana. Luego, responderemos la cuestión de cómo dicha política es completamente compatible con las políticas anarquistas posmodernas, especialmente con las políticas del posanarquismo descritas por Saul Newman en *The Politics of Postanarchism* (2003), por Lewis Call en *Postmodern Anarchism* (2003) y por Todd May en “Jacques Rancière and the Ethics of Equality” (2007). Finalmente, trataremos de mostrar cómo dicha compatibilidad termina reforzando la idea central de este trabajo: que, como dice Wieck sobre Dewey, los valores antiautoritaristas que Rorty busca materializar en su liberalismo primer mundista sólo pueden tener su contexto adecuado en una sociedad anarquista como la que Dewey y posanarquistas como Newman, Call y May han bosquejado.

Debemos empezar reconociendo que Dewey nunca se consideró a sí mismo un pensador anarcosocialista sino siempre se consideró un liberal de izquierdas, como Rorty. Esto no impidió, sin embargo, que de la propuesta de Dewey surgiera un replanteamiento radical y constante a las instituciones liberales mediante un concepto de democracia que enfoca el papel de la construcción de sociedades antiautoritarias no desde el formalismo jurídico que es, en todo caso, siempre *exterior* a la comunidad sino desde los procesos *internos* que tejen la red social o la comunidad misma (cf. Dewey 1987/1937 298-299; 1987/1939 225-226). Esto lo diferencia del liberalismo socialista de Rorty que, como vimos en la sección anterior, anula toda política radical, y con ello cualquier forma de transformación social realmente significativa, al tratar de mantener fijas todas las instituciones que configuran la estructura formal del establecimiento (cf. Bernstein 1987 541, 547; Shusterman 1994 391-392; Janack 1998 212, 214; Alcoff 1991 6; Nielsen 2001 375-378; Peters 2000 236-239; 2011 147-148; Topper 1995 963-964; Voparil 2011 123-125)

Por esto, y a pesar de la propia identificación de Dewey con el liberalismo, Peter Manicas, Wayne Price y Martin Bartenberger sostienen que dicha identificación con el liberalismo obedece más a circunstancias políticas de su contexto histórico que a una militancia estándar o común dentro del movimiento y, por tanto, que su manera radical de entender la democracia puede ser leída, en el contexto de hoy, como una concepción anarquista (cf. Manicas 1982 135-136; Price 2014 56-57; Bartenberger 2015 6). Estos tres autores creen que el contexto político de entreguerras en el que se encontraba Dewey lo obligó a rechazar por igual tanto a los liberales capitalistas como a los comunistas revolucionarios de su época, planteándose entonces la formación de un ‘Tercer Partido’ que le hiciera justicia a los reclamos sociales de la izquierda radical —reclamos que, según él, recordaban el verdadero espíritu liberal y democrático que fundó a Estados Unidos— sin llegar a defender la revolución violenta típica del marxismo ortodoxo (cf. Bartenberger 2015 5; Manicas 1982 136; Price 2014 56)

Considerado el contexto, entonces, tanto Manicas, Price como Bartenberger señalan que el pensamiento deweyano guarda un núcleo conceptual anarquista, principalmente en su concepto radical de democracia como forma de vida orientada a la construcción de comunidad, pues ésta sirve de base para criticar la estructura capital-Estado propia de la institucionalidad liberal además de sugerir un camino alternativo a dicha estructura que lo acerca a autores anarcosocialistas (cf. Bartenberger 2015 5-6; Manicas 1982 136-137; Price 2014 56-57, 14). En “Creative Democracy”, por ejemplo, Dewey dice que:

Podemos escapar de este modo de pensar externo sólo cuando comprendemos en pensamiento y en acto que la democracia es un modo *personal* de la vida individual; que ello significa la posesión y el uso continuo de ciertas actitudes, formando el carácter personal y determinando el deseo y el propósito en todas las relaciones de la vida. En vez de pensar en nuestras propias disposiciones y hábitos como acomodados a ciertas instituciones, debemos aprender a pensar en estas últimas como expresiones, proyecciones y extensiones de actitudes personales habitualmente dominantes. (1987/1939 226; itálicas del autor)

Por “este modo de pensar externo” (Ibíd.) Dewey se refiere a la relativa victoria ideológica de la democracia representativa (el presentarse como la democracia misma), que para él es parte de la causa de la crisis política de su época (el ascenso del nazismo a través del voto popular):

Porque la profundidad de la crisis actual se debe en gran parte al hecho de que durante un largo período actuamos como si nuestra democracia fuera algo que se perpetuara automáticamente; como si nuestros antepasados hubieran logrado establecer una máquina que resolviera el problema del movimiento perpetuo en la política. Actuamos como si la democracia fuese algo que ocurre principalmente en Washington y Albany —o en alguna otra capital de estado— bajo el impulso de lo que ocurre cuando hombres y mujeres acuden a las urnas una vez al año o algo así —lo cual es una manera un tanto extrema de decir que *hemos tenido el hábito de pensar en la democracia como una especie de mecanismo político que funcionará mientras los ciudadanos sean razonablemente fieles en el desempeño de sus funciones políticas*. (Dewey 1987/1939 225-226; itálicas nuestras)

No hace falta decir que Rorty se adhiere al concepto ‘externo’ de democracia. Rorty habla de la democracia liberal como si “fuera algo que se perpetuara automáticamente; como si nuestros antepasados hubieran logrado establecer una máquina que resolviera el problema del movimiento perpetuo en la política.” (cf. Ibíd. 225). En contraste, Dewey ve la democracia como un conjunto de hábitos o conductas interpersonales que fomentan la convivencia colectiva antiautoritaria.

La idea de la democracia como estilo de vida es radical porque, como Bartenberger en específico ha identificado (cf. 2015 6), esto implica tres ideas relacionadas con la teoría y praxis anarquista: 1. define a la democracia como un proceso en constante construcción, no como una meta definida bajo ciertos parámetros fijos e inamovibles; 2. posibilita la crítica radical y constante a las instituciones, además de sugerir estrategias alternativas frente al poder institucionalizado; 3. implica una crítica antiautoritaria contra el marxismo soviético, el nazismo y toda otra forma de política totalitaria al hacer énfasis en que el fin de la democracia es interdependiente de sus medios, de modo que si los medios

para lograr la democracia no son en sí mismos democráticos el fin tampoco será democrático (como en el caso de la revolución bolchevique que terminó en el autoritarismo estalinista) (cf. *Ibíd.*)

Para Bartenberger estos tres elementos de la democracia radical de Dewey hacen que ésta coincida específicamente con la definición de democracia del pensador y antropólogo anarquista David Graeber (cf. 2015 4). Dadas las razones para pensar que un anarquista como Graeber defiende el mismo concepto de democracia que Dewey, ello apunta a que la naturaleza ideológica de la posición de Dewey es al menos una radical y libertaria. A continuación explicaremos con más detalle en qué consisten estos tres puntos y cómo se relacionan con el anarquismo.

### ***2.2.1. La democracia radical como un proceso en constante construcción:***

Bartenberger menciona varios aspectos del concepto de democracia de David Graeber que resuenan en el concepto de democracia de Dewey. Estos aspectos tienen que ver con la naturaleza política fluida y vitalista de la democracia. El primero tiene que ver con la definición de democracia, no “como una forma concreta de gobierno que fue inventada en la antigua Grecia” (2015 6) sino como la creencia de que “los seres humanos son fundamentalmente iguales y se les debe permitir manejar sus asuntos colectivos de una manera igualitaria usando cualesquiera medios que les parezcan más propicios” (Bartenberger citando a Graeber en *ibíd.*). El segundo aspecto realza el carácter vivencial o experimental de la democracia: no sólo se trata de contemplar una creencia sobre cómo debemos gestionar la igualdad humana en un contexto de convivencia colectiva, se trata más bien de ejercitar “un espíritu o una sensibilidad tan antigua “como la propia inteligencia humana”” (Bartenberger citando a Graeber en *ibíd.*). Estos dos aspectos tienen “consecuencias sorprendentes” (cf. *Ibíd.*) para Bartenberger en la medida que apuntan a una concepción experimentalista e interpersonal de la democracia que contrasta con la concepción legalista o jurídica típica de los Estados ‘democráticos’. Como es claro que Graeber busca distanciar su concepto de democracia del concepto de los actuales gobiernos que se llaman a sí mismos democráticos, la democracia tiene que ser para él más que un conjunto de protocolos legales que simulan un consenso que en realidad es imposición de mayorías. Para Graeber la democracia tiene que ser el ejercicio mismo, la práctica misma, la experimentación misma del “proceso de deliberación colectiva sobre el principio de participación plena e igualitaria.” (Bartenberger citando a Graeber en *ibíd.*)

Esto coincide perfectamente con la imagen deweyana de la democracia. Ambos, Dewey y Graeber, creen en la democracia no como un conjunto de procedimientos jurídicos o legales sino como un evento que surge en el espíritu o en el carácter individual (cf. Dewey 1987/1939 226). Para ambos, la democracia es una experiencia que debe ser practicada regularmente en la vida diaria y no sólo el día de las votaciones (cf. *Ibíd.*, 225-226). Ello implica necesariamente que la democracia no tiene fecha de vencimiento, es decir, y a diferencia de la revolución marxista o de la salvación cristiana, la democracia no busca un punto límite donde finalmente se realice ella misma en su máxima expresión; ella es, en sí misma, una serie de actividades, de hábitos o de prácticas que deben ejercerse

todos los días en el marco de nuestras relaciones con los demás. Por ello Dewey dice que la democracia no “termina hasta que la experiencia en sí llegue a su fin.” (Dewey 1987/1939 230) y por eso Graeber la define como una ‘sensibilidad’. Mientras exista la necesidad de congregarnos colectivamente en libertad existirá la necesidad de ejercer, experimentar o practicar la democracia.

### **2.2.2. La democracia radical como una crítica radical a las instituciones:**

Dewey dice que “*El fin de la democracia es un fin radical.* [...] Es radical porque requiere grandes cambios en las instituciones sociales, económicas, legales y culturales existentes.” (1987/1937 298-299). Bartenberger cree que Graeber argumenta en la misma línea cuando éste último se pregunta “¿Qué arreglos sociales serían necesarios para que tengamos un sistema genuinamente participativo y democrático que pueda dedicarse a resolver problemas colectivos?” (Bartenberger citando a Graeber en 2015 7). En ambos casos se resaltan dos cosas: primero, y como decíamos más arriba, para Dewey y Graeber las instituciones son “expresiones, proyecciones y extensiones de actitudes personales habitualmente dominantes.” (Dewey 1987/1939 226). Segundo, si la democracia es una actividad constante y no una meta definida, entonces la necesidad de afirmar caminos alternativos a los poderes concentrados en las instituciones serán aquellos que se forjan ya no desde la exterioridad de la institución social, como en Rorty, sino de los procedimientos éticos de cada individuo que condicionan su relación inmediata con los demás. La idea de democracia como actividad o como experiencia personal implica, así, una crítica constante a las instituciones no tanto porque éstas no lleven a cabo las tareas o las promesas de la democracia, sino porque en ellas no se reconoce ya el núcleo del cambio social y político como tal. Dicho núcleo se ha desplazado desde la externalidad de las instituciones sociales hasta las prácticas internas de la comunidad, es decir, las actitudes y prácticas de los miembros de la comunidad como tal. Esto nos lleva directamente al punto 3, el más conectado con la tradición anarquista en tanto implica una crítica directa contra el marxismo ortodoxo y contra toda forma de autoritarismo en general (cf. Bartenberger 2015 8)

### **2.2.3. La democracia radical y el principio de la interdependencia entre los fines y los medios:**

En “Democracy is Radical” Dewey enfatiza la interdependencia entre los fines y los medios democráticos como el principio más fundamental de la democracia radical:

Porque la democracia significa no sólo los fines que ahora incluso las dictaduras afirman como suyos, a saber, seguridad para los individuos y oportunidad para el desarrollo de sus personalidades. Significa también énfasis primario en los medios por los cuales estos fines deben ser cumplidos. Los medios devotos a la democracia son las actividades voluntarias de los individuos en oposición a la coerción; son el asentimiento y el consentimiento en oposición a la violencia; son la fuerza de la organización inteligente frente a la de la organización impuesta desde fuera y por encima. El principio fundamental de la democracia es que los fines de la libertad y la individualidad para todos sólo pueden alcanzarse mediante los medios que concuerden con esos fines. (1987/1937 298)

No sorprende por qué Dewey creía que la interdependencia entre los fines y los medios es el principio fundamental de la democracia, pues sólo dicha interdependencia separa las políticas autoritarias de las políticas antiautoritarias. Si algo tienen en común Stalin y Hitler —podemos imaginar a Dewey diciendo— es que para ambos ‘el fin justifica los medios’, para ellos puede ser hasta necesario traicionar los fines con los medios. Sólo así deja de importar si se requiere matar burgueses en campos de exterminio o mandarlos a campos de trabajo. Solamente al abandonar este principio deja de importar si debemos desterrar y exterminar poblaciones enteras si con eso logramos ‘la democracia’.

Por eso es que este principio resuena dentro de la tradición anarquista, porque las críticas del anarquismo al marxismo tradicional también se fundan en la incapacidad práctica de traicionar los medios por los fines si se busca lograr la utopía democrática. Aquí es importante reconocer al Estado como una entidad necesariamente autoritaria en tanto encarna todos los peligros de las políticas de la representación: sus medios son, parafraseando a Dewey, los de la coerción, la violencia y la organización impuesta desde fuera y por encima (cf. *Ibíd.*). En la misma tónica, el anarquista David Graeber afirma que "Los anarquistas insisten en que no se trata sólo de que el fin no justifica los medios [...] sino de que nunca se van a alcanzar los fines en absoluto a no ser que los medios sean en sí mismos un modelo para el mundo que desean crear." (Bartenberger citando a Graeber en 2015 8). Y de ahí la necesidad tan imperante de insistir en crear la democracia ‘desde abajo’, desde las relaciones interpersonales y, sobre todo, desde el propio carácter como algo que se forja y se perfecciona durante todo el día, todos los días, en la experiencia compartida e individual. Tal como dice Dewey, pensar la democracia de este modo no puede sino ser una respuesta sumamente práctica a una crisis institucional generalizada, una crisis que refleja los límites de las grandes ‘maquinarias’ del poder social (cf. 1987/1937 225)

Price afirma que “la visión de Dewey sobre la democracia era participativa y descentralizada. Abogaba por un federalismo que se arraigara en las comunidades locales con una toma de decisiones directamente democrática” (2014 56) y que “sea lo que Dewey pensara, no hay un gran salto hacia el anarquismo desde un programa de democracia descentralizada y participativa, incluyendo la gestión obrera de la industria socializada. Eso es virtualmente la meta anarquista. *Si todo el mundo está involucrado en el gobierno entonces no hay gobierno.*” (*Ibíd.*; itálicas nuestras). Hemos visto cómo eso se sigue del concepto deweyano de democracia radical. Ahora debemos comparar la política de Dewey con la política de los posanarquistas y situar éstas dos junto con la utopía de Rorty. Para hacer esto nos valdremos de los elementos comunes a la “utopía del aquí y ahora” de Saul Newman en *The Politics of Postanarchism* (cf. 2010 162), las “políticas de la simulación” que Lewis Call halla en la obra de Baudrillard (cf. 2003 105) y “la presuposición de igualdad” que Todd May haya en la obra política de Jacques Rancière (cf. 2007 24-25)

En el párrafo final de la introducción de este capítulo dijimos que señalaríamos las relaciones entre la utopía deweyana, la utopía posanarquista y la utopía rortiana. Si recordamos lo dicho en el primer capítulo, el concepto rortiano de ‘utopía’ no hace

referencia a modelos de sociedad fijos ingenuamente optimistas, sino al impulso constante de imaginar mundos nuevos: “Los utopistas políticos dejan a un lado tanto las cuestiones referentes a la voluntad de Dios como las referentes a la naturaleza del hombre, y sueñan con crear una forma de sociedad hasta entonces desconocida” (Rorty 1991 23). Si abandonar el platonismo y abrazar la invitación de crear nuevas formas de sociedad hasta ahora desconocidas es todo lo que se requiere para ser un pensador utopista à la Rorty, entonces tanto Dewey como los posanarquistas son utopistas rortianos, aunque ninguna de sus utopías sea liberal en el sentido de que no buscan afirmar ninguna alianza permanente entre el Estado y el capital privado.

#### **2.2.4. Saul Newman, la servidumbre voluntaria y la utopía del aquí y ahora:**

Para empezar, no creemos que sea coincidencia que tanto Manicas como Newman identifiquen el anarquismo ‘espiritual’ de autores como Martin Buber y Gustav Landauer en completa sintonía con, respectivamente, las políticas de Dewey y las del posanarquismo (cf. Manicas 1982 145, 150; Newman 2010 162). Newman señala sobre este anarquismo ‘espiritual’ que:

Sugiere que el Estado es algo más que una simple institución que puede ser derrocado en una revolución y luego reemplazado por una sociedad anarquista. Más bien, el Estado debe ser visto como una cierta relación entre las personas: un modo de comportamiento e interacción. Por lo tanto, *sólo puede ser trascendida mediante una cierta transformación espiritual de las relaciones: "la destruimos al contraer otras relaciones, al comportarnos de manera diferente"*. (Newman citando a Buber en 2010 162; itálicas nuestras)

Y, exactamente por la misma línea, Manicas rescata la siguiente cita de Landauer como análoga a las políticas deweyanas:

Uno puede tirar una silla o destruir un cristal, pero los que lo hacen son habladores ociosos e idólatras crédulos de palabras que consideran al Estado como una cosa o como un fetiche que se puede aplastar para ser destruido. El Estado *es* una condición, una cierta relación entre los seres humanos, un modo de comportamiento entre [personas]. (Manicas citando a Landauer en 1982 150; itálicas del autor)

El énfasis que Landauer y Buber realizan en ver el poder del Estado no como algo que se expresa en la exterioridad de las instituciones sino como algo que se expresa *fundamentalmente en nosotros mismos y en la manera en que interactuamos entre nosotros* es el centro tanto de la micropolítica posanarquista como el centro de la radicalidad democrática de Dewey. El hecho de que Newman se reconozca en Landauer y que Manicas reconozca a Dewey en Landauer confirma de buen grado la relación de Dewey con las políticas libertarias y socialistas, más que con las políticas burguesas o liberales. Lo más importante y pertinente de este punto es que, dadas las relaciones que Rorty ha querido establecer con Dewey, esta asociación mutua del posanarquismo y Dewey con ideas como las de Landauer muestra que Rorty sí tiene el potencial de convertirse en un radical de izquierda. Es cuestión de flexibilizar el concepto de ‘comunidad liberal’<sup>16</sup> en la obra de

---

<sup>16</sup> Como se insinúa a lo largo de este segundo capítulo, creemos que hubiera sido más prudente para la política de Rorty restringirse, como lo hacía Dewey, a formular una utopía democrática dispuesta a cambiar radicalmente su estructura institucional mediante prácticas concretas, dirigidas a la creación de comunidades

Rorty para llegar a las conclusiones políticas a las que han llegado ya tanto Dewey como los propios posanarquistas.

Siguiendo con Newman, éste menciona su compatibilidad con Landauer justamente para visualizar la utopía después del ataque al representacionalismo epistemológico y político; para bosquejar los caminos alternativos a la representación en todas sus formas:

El enfoque debe estar, entonces, en crear relaciones alternativas, no-estatales, no-autoritarias, entre las personas. Por ello, aquí encontramos un énfasis en una micropolítica y microética libertaria: junto con pensadores como Étienne de la Boétie, Foucault y Stirner, Landauer nos muestra que el problema de la ‘servidumbre voluntaria’ —el Estado o la dominación política como una forma de pensar o como una forma de relacionarnos con otros— debe superarse en nuestras cabezas y corazones antes de que pueda superarse en tanto institución externa; o más bien, que los dos procesos serían concurrentes. *Esto sugiere un utopismo de lo inmediato, del aquí y ahora —uno que se construye sobre las posibilidades ya existentes de la comunidad, y sin embargo cuya forma de vida presupone lo que no existe o lo que no existe todavía.* (Newman 2010 162-163; itálicas nuestras)

Se debe notar el carácter democrático, antiesencialista y esperanzador del ‘utopismo de lo inmediato, del aquí y ahora’ en tanto propone pensar la acción política por fuera de los límites autoritarios del Estado por medio de acciones concretas, constantes y completamente realizables (‘campañas’ en sentido rortiano): cambiar nuestras relaciones interpersonales, nuestras actitudes diarias con los demás, de manera constante y siempre inspirados por el impulso típico de las políticas anarquistas, a saber, el reclamo por la autonomía como el reclamo por la libertad-igualdad<sup>17</sup> (cf. Newman 2010 167-168). De modo que estas políticas, inspiradas en los posestructuralistas, no abandonan la utopía como el ejercicio de imaginar las condiciones para mejorar el estado actual de cosas mediante la invención de lo que todavía no se ha presentado, es más bien una encarnación más coherente de una utopía democrática post-metafísica. Y es que la autonomía es para Newman el horizonte actual de las políticas radicales, siendo consistente con la política post-representativa si recordamos que éstas intentan dejar de ‘hablar por el otro’ al proponer herramientas para el empoderamiento de modo que el sin-voz pueda llegar a formular sus quejas en sus términos (cf. 2010 144-145). De todo esto, se sigue que:

El punto aquí es que no podemos imaginar la comunidad democrática como un espacio coherente, transparente y enteramente unificado, gobernado por procedimientos, reglas y mecanismos establecidos; tampoco debemos verla como la realización de un ser-en-común esencial. Más bien, debemos verla como una forma de no-espacio de posibilidad [utopía] —una

---

siempre abiertas, en vez de la creación específica de *una identidad nacional liberal* que reproduce el problema del representacionalismo ya no a nivel epistemológico sino político. No obstante, prácticamente la totalidad de la obra filosófica de Rorty se sostiene impecable aún después de este reconocimiento (esto incluye su distinción práctica de lo privado y lo público, el rol de la literatura en el cambio social, su visión de la ciencia y la filosofía como géneros literarios, entre muchos otros temas que no son tocados en este trabajo pero que, sin duda, merecen un análisis más detallado en otro lugar)

<sup>17</sup> La fórmula de ‘igualdad-libertad’ Newman la usa para enfatizar, como Dewey, el carácter interdependiente de estos dos valores, la igualdad y la libertad. Señala la necesidad de no anteponer un valor ante el otro, de reconocer uno no puede existir sin el otro. Pretende encarnar la máxima del pensador anarquista Mijaíl Bakunin según la cual ‘nadie es libre hasta que todos lo seamos’ (cf. 2010 20)

democracia de singularidades abierta a diferentes articulaciones de la igualdad-libertad. Además, la realización de formas de democracia más allá del Estado impone una cierta responsabilidad ética a las personas mismas para resolver, a través de prácticas de negociación constantes, las tensiones que pueden surgir entre mayorías y minorías —una responsabilidad que hasta ahora les ha sido arrebatada de sus manos por el Estado. (Newman 2010 179-180)

Al igual que en Dewey, Newman ve que la democracia no puede ser entendida a la manera de los liberales del establecimiento como Rorty, es decir, como “un espacio coherente, transparente y enteramente unificado, gobernado por procedimientos, reglas y mecanismos establecidos” (Ibíd. 179) pero tampoco puede ser entendida a la manera de los comunistas o los nazis, esto es, “como la realización de un ser-en-común esencial” (Ibíd.). Inadvertidamente Newman señala aquí dos tipos de política representativa: una que asume que la comunidad política, aun cuando pueda ser una entre muchas, es una transparente y homogénea, monolítica (como la de Rorty) y otra que asume que la comunidad política es aquello que obedece a cualesquiera criterios esencialistas de lo humano (como la del marxismo o la del nazismo), en donde sólo cabría *una* forma de comunidad política realmente legítima, aquella que refleje de mejor manera dichos criterios. Al mismo tiempo, Newman señala que la política representativa es alérgica al cambio requerido para hablar realmente de democracia como antiautoritarismo puesto que se sustenta siempre en criterios fijos o inmutables que, a la luz de la crítica al humanismo y la metafísica moderna, son sencillamente insostenibles frente a la contingencia —sea ésta la definición monolítica de *las* comunidades, en plural, o la definición esencialista de *la* comunidad humana, en singular, que a la larga son prácticamente la misma forma de política.

#### **2.2.5. Lewis Call y las políticas de la simulación de Baudrillard:**

En la misma vía, Lewis Call entiende las políticas de la simulación de Baudrillard como, primero, el reconocimiento de que el poder se da a nivel simbólico y, por tanto, se extiende cualitativa y cuantitativamente a todos los ámbitos de nuestras vidas, que “el pensamiento de Baudrillard ataca lo que él llama el código, la red generalizada de dominación y control que se inscribe en cada parte de nuestras vidas” (2003 113). Segundo, y justo por lo anterior, que para Baudrillard “la revolución será simbólica o no será en absoluto” (Call citando a Baudrillard en 2003 105). Una revolución simbólica à la Baudrillard consiste en reconocer el carácter efímero pero omnipresente del simulacro, esto es, la copia de la copia (el reflejo de aquello que no tiene original): “Somos simuladores, somos simulacros (no en el sentido clásico de ‘apariencia’), somos espejos cóncavos irradiados por lo social, una radiación sin una fuente de luz, un poder sin origen, sin distancia, y es en este universo táctico del simulacro en el que tenemos que luchar.” (Call citando a Baudrillard en 2003 105)

Para traducirlo a términos más concretos, la política de la simulación activa la resistencia en el reconocimiento como tal de que las órdenes del capital, la ley y del Estado son, a su vez, simulacros: no tienen contacto con lo real, no esperan reflejar lo real, sino instauran un orden simbólico en su lugar, un mundo alternativo a lo real que no es en sí mismo una representación, adecuada o no, de lo real, no es una mala copia de lo real sino

algo más, completamente por fuera de él. El poder del signo atraviesa el orden político y social, de modo que podemos hablar ahora de una ‘semiocracia’ que opera por fuera de lo real; lo hiperreal o la simulación como tal (cf. 103-105): “Es a través del lenguaje de los signos que el poder se manifiesta en la sociedad. Ciertamente estamos gobernados por el Estado y por el capital, pero estas instituciones nos gobiernan a través del intercambio semiótico. Por lo tanto, tales instituciones deben ser cuestionadas al nivel del intercambio simbólico.” (Call 2003 103-104). A su vez, el intercambio simbólico no es más que un “conjuro [sorcery] de relaciones sociales” (Ibíd. 106), “una ficción tejida a partir de múltiples complicidades.” (Ibíd. 110)

En este punto las políticas de la simulación solamente están señalando el ‘problema de la servidumbre voluntaria’ de Landauer, Dewey y Newman, sólo que lo hacen al nivel de la circulación de signos, es decir, al nivel más profundo del lenguaje como práctica social que teje *sobre* lo real. Para Call, Baudrillard ha develado con el concepto de simulación el secreto mejor guardado del poder estatal, del poder de la ley, del poder de la representación, del poder de la ‘semiocracia’ moderna: que este poder sólo se sostiene mientras nosotros sigamos insistiendo en que tiene poder o que es un poder, lo cual quiere decir que éste desaparece instantáneamente una vez nos damos cuenta de que, cual simulación, no atiende a lo real:

“La simulación es infinitamente más peligrosa porque siempre deja abierta la suposición de que, por encima y más allá de su objeto, *la ley y el orden podrían ser en sí mismos nada más que simulación*”. La simulación ataca la ley donde ésta es más vulnerable: en el mismo nivel de su existencia. La simulación dice de la ley lo que nunca se debe decir si la ley debe seguir funcionando: que es irreal; que opera sólo porque todavía no hemos reconocido o admitido su irrealidad. (Call citando a Baudrillard en 2003 110; itálicas del autor)

Mostrar que el poder del Estado, cual simulación, reina bajo el poder del signo (sin referente), que la omnipotencia del signo nos atraviesa en todas las áreas de la vida y que, por lo tanto, la resistencia debe operar al nivel del signo en tanto reconocimiento de su propia irrealidad como condición de funcionamiento, es simplemente tomar las complicidades que tejen la red de la ficción simbólica y pedirles que dejen de tejer o, mejor, es pedirles tejer otras relaciones. Todo esto es simplemente una manera más sofisticada de enunciar que el poder del Estado está, primariamente, en nuestras cabezas y corazones, y que por lo tanto éste permanecerá allí hasta que algo no cambie *en nosotros mismos*, esto es, en la manera en que nosotros nos desenvolvemos en ciertos órdenes simbólicos (ciertos ‘vocabularios’ diría Rorty [cf. 1991 91] o ciertos ‘géneros discursivos’ diría Lyotard [cf. May 1994 109]). Así lo resume Call:

El anarquismo posmoderno de Baudrillard deriva del reconocimiento de la omnipresencia de este código semiótico en el Estado, en la sociedad de consumo, en la burocracia comunista, etc. [...] Si el sistema es omnipresente, la resistencia también debe serlo. [...] Baudrillard quiere que desafíemos la realidad de un sistema que guarda su condición de efímera como su secreto más profundo. *El sistema nos gobierna porque creemos que puede, y creemos que puede porque creemos que es real* [que no es una simulación]. *La teoría de la simulación señala que con la eliminación de una sola suposición, el mundo entero puede ser transformado en un instante.*

Los televisores podrán estar apagados o rotos y los discos duros destruidos, pero incluso los signos deberán arder. (2003 113; *itálicas nuestras*)

En efecto, la política de la simulación puede resumirse como el descubrimiento de que el Estado somos nosotros, que el Estado es lo que es por nosotros y que, por lo tanto, hemos sido nosotros los que siempre hemos tenido a la mano el botón de apagado; que sólo es cuestión de darnos cuenta de que el poder que tanto buscamos combatir siempre ha residido en nosotros mismos para salir de él. Las políticas de la simulación de Baudrillard son una descripción mucho más detallada de hasta qué punto nuestra servidumbre es voluntaria a la vez que señala el efecto devastador de una resistencia que busca dismantelar tal servidumbre voluntaria al nivel del régimen simbólico. De este modo, el acto de resistencia simbólica que se supone en el reconocimiento de la simulación supone una “violencia simbólica más poderosa que cualquier violencia política” (Call citando a Baudrillard 2003 108). Al operar al nivel práctico de la circulación del signo en el tejido social, la violencia simbólica de la política de la simulación es compatible con la utopía libertaria del aquí y ahora, una utopía de la que participan ahora no sólo Landauer, Dewey y Newman sino Call y Baudrillard.

#### **2.2.6. Todd May y la presuposición de igualdad de Rancière:**

El carácter explícitamente ético y democrático de estas políticas de lo inmediato puede esclarecerse todavía más con la intervención de Todd May al analizar la ‘presuposición de igualdad’ en la obra de Jacques Rancière. Si bien en *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* May deja varias pistas que apuntan a una articulación ética detrás de las políticas anarquistas de Foucault, Deleuze y Lyotard (cf. 1994 129, 155), es en textos como “Jacques Rancière and the Ethics of Equality” que May logra dar con una clara formulación *positiva* del anarquismo que sea al mismo tiempo compatible con los logros teóricos de los autores ya mencionados (cf. 2007 22). El problema de May en “Jacques Rancière and the Ethics of Equality” es la de dar con una definición de anarquismo que le haga justicia al antirrepresentacionalismo epistemológico y la política antirrepresentativa típica del posanarquismo pero, sobre todo, que logre ir más allá de una mera caracterización negativa, es decir, que logre concretar el sentido positivo de su carácter *anti*-autoritario, *anti*-dominación, *anti*-Estado. (cf. 2007 22)

Un primer rasgo interesante que May encuentra en Rancière es el modo en que éste concibe la política tradicional como ‘policía’:

"La política se considera generalmente como el conjunto de procedimientos por medio de los cuales se logra la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y los roles y los sistemas para legitimar esta distribución. Propongo llamar a esto ‘la policía’" [...] ¿Qué hay de malo con la política dominante? [...] Rancière se centra en un error particular: la desigualdad que presupone. La política dominante actúa como si ciertas personas conocieran tanto el bien público como el bien de los demás, mientras que los demás son incapaces de lograr este bien sin la intervención de los que están adecuadamente situados para dirigir los asuntos de la sociedad. La política dominante, lo que Rancière llama la policía, se basa en la negativa a reconocer que la gente puede dirigir sus propios asuntos, y que por lo tanto otros deben dirigirlos por ellos. (May citando a Rancière en 2007 23)

Rancière define la política tradicional como policía para señalar que el problema del representación política es tan viejo como la política misma, y que su problema reside justamente en que divide el mundo social en una jerarquía dual (muy a la manera del platonismo): la minoría rica contra la mayoría pobre, los representantes contra los representados, los que tienen voz contra los que no la tienen. En un sólo movimiento, Rancière resume lo dicho en la primera sección de este trabajo: que la política representativa implícita en las políticas tradicionales es antidemocrática en la medida en que presupone un estado de desigualdad injustificada entre los gobernantes y los gobernados. En estos términos, para Rorty la utopía liberal consiste no en soñar mundos nuevos cada vez más democráticos y plurales (a pesar suyo), sino consiste en la pregunta de cómo aumentar la eficacia del orden policial —en su caso, de cómo aumentar la eficacia administrativa del aparato legal en las sociedades liberales del primer mundo. Por eso cae en el problema de la política representativa, de hablar por el que no tiene voz, el problema de la presuposición de la desigualdad, cuando ajusta la imaginación política a las capacidades burocráticas del actual sistema estatal y capitalista.

En este orden, la presuposición de igualdad de Rancière entra a invertir la ecuación de la política como policía. Concretamente, Rancière busca definir lo político de otra manera que no implique la desigualdad, y para ello recurre a la idea de que “La política es, en definitiva, la destrucción del orden policial a través de la presuposición de la igualdad en todos los seres parlantes.” (May 2007 24). La interrupción del orden policial, es decir, la política desde la presunción de igualdad, es eso que sucede cuando los que no tienen parte deciden actuar o intervenir en la lógica que no los deja tomar parte, afirmando su estatus de iguales no tanto ante quienes los han dominado (aunque también) sino sobre todo ante sí mismos. Y al igual que la política de la desigualdad ocupa el nombre propio de ‘policía’, para Rancière la política como igualdad tiene su nombre propio también: es la democracia.

En cuanto a quién pertenece esta presuposición, es la presuposición de los que actúan. Es la presuposición de la parte que no tiene parte, cuando esta parte decide afirmarse en el ámbito público en nombre de su propia igualdad. [...] La política crea un sujeto político —crea un pueblo— a través de las acciones por las cuales se convierte en un pueblo que se ve y se impone a sí mismo como igual. [...] Esta anulación de la naturalidad de los órdenes policiales, esta acción concertada a partir de la presuposición de la igualdad, es, a juicio de Rancière, el único significado real que puede atribuirse al término democracia. *"Toda política es democrática en este preciso sentido: no en el sentido de un conjunto de instituciones, sino en el sentido de formas de expresión que confrontan la lógica de la igualdad con la lógica del orden policial"* [...] *La democracia es la práctica de la política; es la expresión de la lógica de la igualdad a través de su afirmación por parte de aquellos a los que se les ha dicho, por una razón u otra, que no tienen parte en la determinación de su vida colectiva.* (May citando a Rancière en 2007 24, 25; itálicas nuestras)

La reflexión de Rancière sobre la presuposición de igualdad, primero, es otra versión de la idea rortiana según la cual la democracia no se justifica mediante criterios esencialistas sino mediante criterios abiertamente etnocéntricos (cf. May 2007 22) y, segundo, entiende la política democrática en términos directamente anclados al anarquismo o la política antirrepresentativa como tal (cf. Ibíd. 25). Cuando Rancière señala a la

igualdad entre todos los seres inteligentes como un valor que puede presuponerse en orden de activar un concepto de política como democracia, él no está afirmando que la naturaleza humana esté ligada necesariamente a la igualdad o a la democracia sino está sugiriendo un experimento político: presupongamos la igualdad entre todos los seres inteligentes y observemos los resultados (cf. Ibíd. 27). La presuposición de igualdad solamente asume una creencia presente en cualquier política progresiva o anti-establecimiento: que la gente tiene la capacidad de agenciarse políticamente (cf. Ibíd.). Esta presuposición de igualdad, además, complementa su carácter etnocéntrico y experimental (como la utopía rortiana), esto es, su carácter antirrepresentacional, con una afirmación política radical y explícitamente antirrepresentativa (May la llama una política ‘anarquista’) (cf. Ibíd. 25). La política antirrepresentativa de la presuposición de igualdad se encuentra en la definición de política como democracia, esto es, como una política que se define en oposición a un concepto de política como policía: la política del establecimiento, la que se establece mediante procedimientos que, distinguiendo formal y materialmente al cuerpo social entre ‘governados’ y ‘governantes’, presupone y ejerce una política de la desigualdad (cf. Ibíd.). Esto, en otras palabras, es sugerir que la democracia como antiautoritarismo, la política de la igualdad, no consiste en un mero rechazo abstracto a las jerarquías conceptuales del esencialismo sino implica también un rechazo que se extiende a todas las jerarquías sociales de la política como policía, incluida la jerarquía implícita en la división fundamental de toda política representativa, la división entre representantes y representados (cf. Ibíd. 24)

Para concluir podemos decir que, al definir la democracia como el ejercicio de la política de la igualdad, es decir, como el ejercicio según el cual aquellos considerados desiguales por el orden establecido adquieren por sus propios medios su estatus de iguales, Rancière ha descrito y asociado el rasgo positivo del anarquismo con la democracia. Esto, en términos rortianos, significa que la democracia como antiautoritarismo no solamente es antirrepresentacional sino antirrepresentativa. Si el anarquismo es anti-Estado, anti-autoritarismo y, en últimas, anti-dominación, es porque parte del supuesto democrático de la igualdad. Nadie puede pasar por encima de otro ni proclamar para sí más poder o autoridad que los demás en tanto *todos los seres parlantes*, es decir, todos los seres que comparten lenguaje, *nos presumimos entre nosotros como iguales*. De este modo, la presuposición de igualdad implícita en toda política democrática es necesariamente antirrepresentativa por su demanda de completa horizontalidad social y política, además de ser, por lo mismo, anti-Estado y anti-capital. Debe notarse también que en dicho presupuesto están ligados ambos conceptos, el de la libertad y la igualdad, como conceptos completamente codependientes: nadie puede *dominar* a otro en tanto éste otro es su *igual*. Esta relación libertad-igualdad en Rancière ejemplifica en términos más sencillos el modo en que el posanarquismo ata en el mismo nudo los hilos de la teoría y práctica anarquista tradicional de la Europa de la Ilustración (de corte socialista), las políticas del posestructuralismo, y la utopía emancipatoria explícitamente democrática del pragmatismo que se concibe a sí misma como antiautoritarista (tanto en Dewey como en Rorty)

### 2.3. El problema de la servidumbre voluntaria como límite democrático de toda política representativa

Si tuviéramos que reunir los elementos comunes en las tres propuestas anteriores, tenemos que las tres identifican el problema en los términos de la servidumbre voluntaria, esto es, la idea de que el poder opresivo existe como una red en constante construcción hecha de las prácticas cotidianas que sostienen la totalidad de la comunidad entre sí, en contravía con la idea de que ello se da por la voluntad de agentes particulares con relativa autonomía frente a los procesos sociales de opresión en sí. Pero no sólo tienen en común el señalamiento de la servidumbre voluntaria sino también comparten la solución ante este problema: en vez de utilizar medios representativos para imponer metas demasiado abstractas e irrealizables en la práctica, como sucedió con la Unión Soviética y la ‘toma del poder del Estado y las fuerzas productivas’ por parte de los trabajadores, se requiere reemplazar la idea de la toma del poder por la de la abolición del poder<sup>18</sup> (cf. Holloway 2005, 20), que en términos posestructuralistas significa alterar las relaciones de poder actuales de modo que se puedan formar sujetos políticos emancipatorios desde dentro de las propias comunidades políticas en vez de desde la imposición política externa supuesta en cualquier forma de política representativa. Ahora bien, el asunto de la servidumbre voluntaria y su solución —que no es sino otra manera de concebir la micropolítica de gran parte del posestructuralismo— puede que sea el único rasgo realmente diferenciador entre las propuestas de Rorty, por un lado, y las de Dewey y los posanarquistas, por el otro; fuera del asunto de la servidumbre voluntaria y sus consecuencias políticas y teóricas, la idea de concebir la lucha política como una serie de campañas concretas que se articulan en un horizonte utópico de colores democráticos en vez de pensarla como la realización teleológica de alguna supuesta propiedad intrínseca de la condición humana resuena tanto en Rorty como en los posanarquistas y, por supuesto, en el propio Dewey.

Para los posanarquistas, entonces, el error antidemocrático de Rorty no está en su antirrepresentacionalismo posmoderno, sino en guardar sus esperanzas políticas posmodernas, su sentido antirrepresentacionista de la utopía democrática, en una forma de política en sí misma representativa, autoritaria y antidemocrática (en un régimen policial determinado, diría Rancière, más que en una ‘política’ democrática). Esto quiere decir que mientras Rorty da buenas razones para pensar, con Landauer, Buber, Dewey, Call,

---

<sup>18</sup> John Holloway, en su *Change the World Without Taking Power* dice que: “El problema del concepto tradicional de revolución quizás no es que apunta demasiado alto, sino que apunta demasiado bajo. La noción de captar posiciones de poder, ya sea el poder gubernamental o las posiciones de poder más dispersas en la sociedad, pierde de vista que el objetivo de la revolución es disolver las relaciones de poder, crear una sociedad basada en el reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas. Lo que ha fallado es la noción de que la revolución significa capturar el poder para abolir el poder. Lo que ahora está en la agenda es la noción mucho más exigente de una superación directa de las relaciones de poder. La única manera de concebir la revolución no es la conquista del poder sino la disolución del poder. La caída de la Unión Soviética no sólo significó desilusión para millones; también trajo la liberación del pensamiento revolucionario, la liberación de la identificación de la revolución con la conquista del poder.” (2005, 20)

Baudrillard, May, Rancière, Newman, Foucault, Deleuze, Lyotard, entre muchos otros, que las fuerzas del cambio social son fluidas, descentralizadas, contingentes y sensibles al contexto o a las prácticas y fuerzas concretas que las constituyen, al mismo tiempo afirma, contrario a estos autores, que todo lo que se requiere para llevar a cabo el cambio social hacia la democracia es mantener fijas una serie de prácticas opresivas y excluyentes, cristalizadas en las actuales instituciones liberales, capitalistas. En términos más sencillos, el problema de Rorty es que nos pide que pensemos lo político en los términos externalistas de las capacidades del Estado liberal y sus instituciones al mismo tiempo que nos da buenas razones para evitar pensar lo político justamente dentro de esos límites liberales, de política representativa.

### **3. La política antiesencialista entre el liberalismo y el posanarquismo: hacia una utopía radicalmente democrática**

#### **Introducción**

A lo largo del trabajo hemos tratado de mostrar cómo la obra de Rorty, el defensor posmoderno del status quo liberal, puede transformar su política liberal en una política radical y posanarquista. Observamos que hay una inconsistencia entre, por un lado, la formulación antiplatonista y panrelacionista del pragmatismo implícita en el concepto de la democracia como antiautoritarismo, y por el otro, la concepción y defensa del liberalismo contemporáneo como vía para garantizar la democracia como antiautoritarismo. Esta inconsistencia hace parte fundamental de la política liberal rortiana pero sólo se hace notar cuando Rorty la observa en el contexto concreto de la globalización: para el autor la transformación del capital en esa unidad “maravillosamente líquida y móvil” (Rorty 1999a 234) de la globalización implica una antidemocrática superación de las capacidades políticas de los actuales Estados liberales. Las consecuencias de la globalización del mercado se manifiestan como una confesión de la fractura estructural en el edificio liberal que Rorty quiere sostener. La fractura revela los límites de la propuesta liberal: cuando Rorty habla de lo que podríamos hacer para revertir el descontrol global del mercado, cuando habla de globalizar y potencializar la influencia de los Estados liberales para controlar el mercado igualmente global y potenciado, lo hace como si fuera una opción de emergencia no probada (cf. 1999a 234). Sin embargo, en el segundo capítulo de nuestro trabajo tratamos de establecer, en sus propios términos, que ampliar y potenciar las actuales instituciones políticas capitalistas resulta contradictorio con los objetivos políticos de la democracia como antiautoritarismo.

Sin embargo, no hay necesidad de ceñirse al análisis rortiano para señalar *la contradicción liberal esencial* entre democracia y capitalismo, basta con ceñirse a ciertos acontecimientos político-económicos del último siglo. La sugerencia rortiana de regular el comercio internacional mediante organizaciones como las Naciones Unidas (cf. *Ibíd.*) ha estado en efecto prácticamente desde que existe el comercio capitalista global. Para el caso específico del régimen capitalista que opera actualmente, dicha sugerencia ha estado en especial efecto desde los acuerdos de Bretton Woods en 1944 que fundaron el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, y de manera aún más potente y violenta, desde la formación de la Organización Mundial del Comercio en 1995 (cf. Pook 2011 2-3; cf. Burbach 2001 4-6; cf. Hardt & Negri 2000 5, 264-266; cf. Zinn 2006 5). Todas estas organizaciones de post-guerra se crearon aparentemente con los mismos fines que Rorty previó, es decir, con los fines de regular el comercio internacional para evitar cometer atrocidades antidemocráticas a escala global. Específicamente se crearon para garantizar la no repetición de tragedias económicas como la que alimentó el ascenso del nazismo (cf. Pook 2011 3). Sin embargo, parafraseando a Robert Pook, el objetivo de estas

organizaciones cambiaría rápidamente para convertirse, más bien, en unas de las principales armas político-económicas con las que el régimen liberal, capitalista, se impondría por todo el globo en las décadas siguientes a la Segunda Guerra Mundial (cf. Pook 2011 2-3; cf. Burbach 2001 4-6; cf. Hardt & Negri 2000 266; cf. Zinn 2006 5)

Lo anterior nos hace decir que la sugerencia rortiana, antes que ser la salida de emergencia de la democracia, constituye, como lo dice el título de nuestro trabajo “confiar la libertad a sus mayores violadores” (cf. Cemgil 2016 420). El apoyo ciego que Rorty le da al liberalismo, entendido como el conjunto actual de nuestras instituciones políticas, le impide ver, como dice David Wieck, que dicha estructura política es la que ha contribuido al “carácter fracturado de la sociedad americana” (1978 235) (y, nosotros agregamos, al carácter fracturado de la comunidad global). El paso de economías liberales concentradas en los Estados a economías liberales concentradas en las dinámicas del mercado internacional es apenas un paso lógico en la evolución del capitalismo, paso que atenta directamente contra la democracia como antiautoritarismo. Este es nuestro punto de partida para sugerir la necesidad de otro enfoque político que, no obstante, conserve las ventajas teóricas del pragmatismo como antiautoritarismo. Dado nuestros problemas con la configuración política liberal actual es necesario hallar alguna manera alternativa de articular impulsos anti-estatales y anti-capitalistas, impulsos que consideramos democráticos en tanto antiautoritaristas, pero desde la fluidez teórico-práctica del pragmatismo rortiano. Esto es lo que encontramos en el posanarquismo.

El posanarquismo no es un movimiento (en sentido rortiano), ni un partido, ni una serie de prácticas políticas determinadas, ni un colectivo concreto con miembros acreditados, etc., es más bien un término paraguas que invoca todos los intentos de relacionar la teoría posestructuralista-pragmatista-panrelacionista-antiplatonista-antirrepresentacionista con la práctica anarquista o la política antirrepresentativa en general. Si hay algún rasgo fundamental del posanarquismo es su renuncia a definir su compromiso democrático radical según un conjunto determinado y fijo de estrategias o tácticas políticas. Por supuesto, esto no le impide al posanarquismo reconocerse en cierta etapa histórica y en ciertas condiciones políticas, siendo tan etnocéntrico como el liberalismo rortiano: se reconoce como heredero crítico de los valores emancipatorios de la Ilustración, derivando de su política, cuando menos, un horizonte utópico igualitarista. De manera que el posanarquismo no implica una política de la desesperanza, no rechaza el pensamiento utópico, no renuncia al sueño de la democracia ni tampoco asume la definición tradicional o esencialista de todos estos términos. Por eso, contrario a lo que piensa Rorty sobre la ‘izquierda foucaultiana’, las políticas del posanarquismo como una instancia de dicha izquierda demuestra que tiene incluso mayor potencial emancipatorio o democrático que las políticas del ‘reformismo burgués’ de Rorty. A continuación explicaremos con más detalle estas diferencias y similitudes entre la posición de Rorty y sus críticos. Luego, hablaremos sobre la necesidad de hablar sobre anarquismo en las discusiones políticas contemporáneas y mencionaremos algunos casos concretos de posanarquismo en acción.

### 3.1. Foucault, Dewey y Rorty: entre el posanarquismo y el liberalismo

La situación política contemporánea se lee en varios lugares como una situación de crisis (cf. Burbach 2001 2-3; cf. Cemgil & Hoffman 2016 53; cf. Cox, Levine & Newman 2009 ix-x; cf. Curtis 2015 2; cf. Hardt & Negri 2000 4; cf. Holloway 2005 xviii, 1-2; cf. Laclau & Mouffe 2001 1-2; cf. Newman 2010 3; cf. Pook 2011 1-7; cf. Zinn 2006 1-6). Las dos guerras mundiales, la caída de la Unión Soviética, el terrorismo, la cada vez más alta desigualdad global, el cambio climático, entre otros asuntos, se leen como síntomas de una época convulsionada, de una época que ya no soporta su constitución presente (Ibíd.). A pesar de la diferencia cronológica, que en todo caso no es mucha, tanto Dewey, Rorty y Foucault pertenecen a esa clase de pensadores que han leído el curso del siglo XX como un siglo de grandes transformaciones globales, lo que es apenas obvio. Lo interesante de ello es la manera particular en la que estos tres autores leen dicho estado de crisis: los tres notan que el paradigma político tradicional está agotando sus capacidades.

Las democracias constitucionales, el capitalismo ‘regulado’ de las economías nórdicas, la idea tradicional del liberalismo como la estructura política que, desde el Estado, garantiza que cada miembro de la sociedad pueda ejercer libremente su derecho a la propiedad, están en el centro de los problemas mencionados arriba (el terrorismo, el cambio climático, la desigualdad global, los conflictos bélicos internacionales, etc.), por lo que también es obvio que se sienta desagrado general en torno a lo que podríamos llamar ‘el status quo político-económico’, el paradigma liberal en general (cf. Curtis 2015 2, nota al pie n°4). De aquí se sigue simultáneamente tanto la defensa de Rorty y otros (Curtis, Habermas, Rawls) hacia dicho paradigma como el impulso de Foucault, Dewey y muchos otros (prácticamente toda la izquierda radical, desde marxistas ortodoxos hasta los ya citados posanarquistas) de criticar y hasta promover su disolución definitiva. Más que defender el sistema existente frente a las críticas tradicionales, estamos presenciando con Rorty el intento de adaptar el sistema a los nuevos retos y, por tanto, a las nuevas críticas que llegan. Del otro lado vemos igualmente la necesidad de cambiar las tácticas usuales en vista del fracaso del modelo soviético y la victoria global y destructiva del liberalismo.

Aun así, a lo largo de este trabajo hemos visto más puntos en común que puntos en contra de uno y otro lado de la discusión. Puede parecer paradójico, pero aun cuando el liberalismo y las posiciones radicales de la izquierda se sitúan en polos opuestos del espectro político, en los términos más concretos de qué metas se buscan alcanzar y bajo qué medios, en realidad ambas posiciones se parecen más de lo que cada una admitiría. Por ejemplo, aun cuando Rorty insista en que la política solamente se da sobre las instituciones burguesas, y aun cuando Foucault o Deleuze insistan en realizar política solamente en los términos anti-institucionales de la micropolítica, ambos lados están de acuerdo, cada uno a su modo, tanto en que se debe intentar el constante ejercicio de la democracia como en que para lograrlo hay que renunciar de facto al discurso teleológico de las soluciones últimas o definitivas. Creemos, sobre todo, que Dewey es el puente perdido entre las posiciones radicales y las posiciones reformistas dentro de la izquierda. Dewey, más que cualquiera de

los autores mencionados en este trabajo, realizó la tarea de dibujar las líneas que unen a la tradición política liberal con la tradición política radical, de tintes libertarios y socialistas. Autores como Dewey, más que como Rorty<sup>19</sup>, nos muestran hasta qué punto el liberalismo tiene potencial revolucionario. Por supuesto, no sólo Dewey se encomendó a realizar dicha tarea. En *Anarchism and Education*, por ejemplo, la autora Judith Suissa concluye:

Creo que de mi análisis se desprende claramente que los valores y las aspiraciones que sustentan el pensamiento social-anarquista son, quizá sorprendentemente, bastante próximos a los que informan a la tradición liberal. La afinidad del anarquismo con el liberalismo, así como con ciertas ramas del socialismo, sugiere que tal vez deberíamos extender nuestra comprensión del liberalismo más allá de las limitaciones del Estado liberal. No hay que rechazar los valores liberales para desafiar aspectos dominantes del marco político que con tanta frecuencia tomamos por sentado. La pregunta de qué queda del liberalismo si se elimina al Estado de la ecuación es filosóficamente desconcertante, pero sugiero que el reto de tratar de responderla puede ser un ejercicio valioso para reexaminar, re-articular nuestros valores (liberales) y a pensar las implicaciones políticas y el alcance de estos valores. (2010 147-148)

Suissa observa lo mismo que hemos observado en la segunda parte del segundo capítulo del presente trabajo cuando comparamos el concepto de democracia y de utopía en Dewey, Rorty y en los autores posanarquistas: las tres posiciones parten del imaginario emancipatorio de la Ilustración de manera abiertamente etnocéntrica y las tres posiciones lo hacen mientras rechazan los correlatos metafísicos adjuntos al movimiento ilustrado. Sólo se diferencian en los detalles logísticos sobre cómo llevar a cabo la construcción de una utopía democrática antiesencialista. Traemos a colación el caso de Suissa, entonces, porque su análisis agrega una pregunta que hasta el momento nos hemos reservado: ¿qué dice esta relación entre políticas liberales y anarquistas sobre las posibilidades radicales del liberalismo? La autora se pregunta específicamente por la posibilidad de un liberalismo sin Estado. Curiosamente esa respuesta ya se halla, así sea parcialmente, en la obra de Dewey, quién justamente trató de pensar al liberalismo más allá de los arreglos institucionales de su presente. Lo interesante de este ejercicio es que ambos caminos, el de Dewey y el de Suissa, conducen hacia el anarquismo (hacia el cuestionamiento de la política representativa como tal). Uno de nuestros héroes posanarquistas, Saul Newman, también ha señalado esta misma línea de argumentación cuando reconoce que:

Y sin embargo, hay una dimensión anarquista dentro del liberalismo: en el momento de la rebelión en la filosofía política de Locke, por ejemplo, o en el libertarismo radical encontrado en el pensamiento de J. S. Mill. El anarquismo puede ser visto como el envés salvaje del liberalismo, tratando de extender el ámbito de la libertad individual, al tiempo que demuestra que esto sólo puede realizarse en ausencia del Estado y en medio de la igualdad social y económica. (2010 2-3)

El objetivo principal de nuestro trabajo consiste en mostrar cómo y hasta qué punto se puede radicalizar el proyecto político de Richard Rorty, un filósofo pragmatista y liberal. Partimos de su propia idea del pragmatismo como antiplatonismo y terminamos en

---

<sup>19</sup> Lo creemos así porque en últimas los elementos potencialmente revolucionarios en la obra de Rorty son justamente los mismos elementos que él toma de Dewey: su idea de pensar el pragmatismo al servicio de la democracia, y entender ésta como una forma de vida *radicalmente* antiautoritarista. Si Rorty puede ser un posanarquista es gracias a los elementos que toma de Dewey.

la formulación posanarquista de utopías democráticas, y lo que se requirió para pasar de un lado al otro fue seguir la idea deweyana de la democracia como antiautoritarismo hasta sus últimas consecuencias. Con esto podemos decir que nuestro trabajo es uno de los tantos intentos por mostrar que una postura liberal completamente coherente y sintonizada con los valores que dice defender no puede sino terminar admitiendo que ni el capitalismo ni el Estado funcionan para su propósito. Si uno lleva las presuposiciones políticas del liberalismo hasta sus últimas consecuencias, lo que uno obtiene no son las políticas tradicionalmente consideradas como liberales, sino se obtiene una visión del mundo y una política radicalmente libertaria y socialista, más cercana a la tradición anarquista.

Por otro lado, en *Forjar nuestro país* (1999) Rorty dice:

Algún día, quizá, resulta que las progresivas reformas parciales acaban produciendo un cambio revolucionario. Algún día, esas reformas podrían producir una economía, hoy en día inimaginable, que no fuera de mercado, y unos poderes de toma de decisión distribuidos mucho más ampliamente. [...] Pero mientras tanto, no deberíamos dejar que lo óptimo –tan abstractamente descrito– sea enemigo de lo bueno. No deberíamos dejar que las especulaciones sobre un sistema completamente transformado y una forma totalmente diferente de concebir la vida y las preocupaciones humanas, reemplacen a las reformas, hechas pasito a pasito, del sistema que actualmente tenemos. (94)

Pero, como hemos visto con la propuesta de la política posanarquista, es un falso dilema suponer, por un lado, que toda política radical supone siempre transformaciones tan amplias y abstractas hasta el punto de ser siempre reducida a programas políticos irrealizables en la práctica, y por el otro, que toda política reformista deba encausarse siempre en las actuales instituciones burguesas<sup>20</sup>; la reforma puede no ser ‘burguesa’ sino radical y el radicalismo también puede ser realizado ‘pasito a pasito’, como dice Rorty (cf. 1999 94). Aquí Rorty confunde la idea de la utopía democrática, que es y debe ser siempre el lugar más radical de la imaginación política en orden de ser realmente una utopía política

---

<sup>20</sup> ¿Qué significa que una política sea radical? En principio, y como dice Rorty, que esté dirigida a cambiar el sistema presente (cf. 1999 13-14). ¿Esto significa que toda acción radical se traduce en una violenta insurrección general? No necesariamente. La intención de cambiar el sistema obedece al hecho de que la política radical, como su nombre lo indica, trata de ir ‘a la raíz’ del problema (‘radical’ proviene del latín *radix*, que significa literalmente ‘raíz’). Si la voluntad social no se expresa a la manera de una sociedad en consenso sino como una sociedad fracturada, la ‘raíz’ del problema debe estar en la estructura misma que constituye dicha sociedad fracturada. El problema con Rorty y, en general, con los liberales y pensadores reformistas es que no están hablando desde el punto de vista del sujeto que, siendo supuestamente parte del ‘consenso abierto y constante’ de la comunidad, en la vida práctica y cotidiana nunca participa del consenso público. Para estos autores no hay nada sistemático en la manera en que el ‘sistema’ excluye a ciertos otros, y por lo mismo, jamás sugieren soluciones que vayan a la ‘raíz’ del problema; para la teoría liberal excluir del consenso es un error contingente del sistema, no una parte fundamental. El caso de Rorty es particular porque él reconoce no sólo las atrocidades cometidas por el sistema sino describe también el modo sistemático en que suceden (cf. 1999a 257-258), al mismo tiempo que no propone nada nuevo o remotamente arriesgado para solucionar el problema (cf. 1999 13-14). Rorty incluso reconoce que el riesgo político de la insurrección o la desobediencia a la ley es la que usualmente ha logrado las pocas victorias sociales de su país, y que el voto, al contrario, es la que ha servido para legitimar el abuso más que para detenerlo (cf. 1999a 258). Y aun así, ante la globalización y el constante desgaste de los parlamentos, él prefiere el voto burgués a la insurrección (cf. 1999 13-14). ¿Qué resulta más práctico en una situación crítica de injusticia generalizada: seguir realizando lo que de un modo u otro nos ha llevado hasta esta situación o arriesgarnos de una vez a cambiar la forma de vida que hasta ahora hemos llevado?

(un no-lugar que nos sirva de guía), con las acciones concretas que constituyen la utopía democrática. Contrario a la cita de Rorty, nosotros no creemos que lo más práctico sea subsumir la revolución en la reforma sino al revés: que las pequeñas acciones locales, “las reformas hechas pasito a pasito” (Ibíd.) estén subsumidas bajo una utopía radicalmente democrática. Invocar al posanarquismo es justamente nuestro intento por subsumir las prácticas cotidianas de emancipación (que pueden funcionar dentro o fuera de las instituciones burguesas) en una utopía social más amplia, más flexible y sobre todo radicalmente comprometida con la democracia como antiautoritarismo.

Por eso para nosotros Rorty resulta siendo menos pragmata que las izquierdas radicales. No sólo Foucault y Dewey comparten una actitud que los distancia a ambos de Rorty, sino que la ausencia de ese mismo rasgo radical constituye el gran defecto de la propuesta rortiana. Tanto Dewey como Foucault son radicales experimentalistas. Para ellos los términos de la utopía democrática *jamás podrán ser absolutamente definidos* en términos de ciertos arreglos institucionales, ni siquiera en los términos institucionales del liberalismo. Rorty, contrario a sus propias intenciones, sí fija los términos de la utopía cuando confía en las supuestas capacidades del capitalismo regulado, para él es como si el capitalismo no estuviera siempre acompañado de un Estado que protege la propiedad privada por encima de las vidas humanas; mientras nieguen posibilidad de cambio social a las políticas radicales, las políticas burguesas de Rorty son más cercanas a la política de la pureza propia de los movimientos que las políticas radicales del eje Foucault-Dewey. En el fondo, la única diferencia práctica entre la izquierda radical de Foucault-Dewey y la izquierda reformista y liberal de Rorty es que la primera izquierda tiene la ventaja *de afirmar soluciones radicales en tiempos de crisis* mientras que la segunda ni siquiera se plantea la posibilidad.

### **3.2. El posanarquismo dentro de la teoría política contemporánea y algunos casos concretos**

#### ***3.2.1. Rorty y el anarquismo***

William Curtis resume de esta manera el ataque de Rorty a los radicales:

Su pragmática defensa del liberalismo traslada la carga de la prueba a los críticos del liberalismo, preguntando: ¿tienes una mejor alternativa práctica? Rorty tiene poca paciencia para los teóricos, como Ronald Beiner, que afirman que su "trabajo" es sólo para criticar el liberalismo, no para ofrecer alternativas, como si la crítica misma no implicara alternativas implícitas. (2015 4)

Rorty habla de la situación política contemporánea como si sólo hubieran dos ideologías o ‘movimientos’ (en términos rortianos) políticos en conflicto: el de Marx y el de Mill (cf. 1999a 230-231). Cuando se refiere a ‘la nueva izquierda’, la izquierda universitaria inspirada en autores como Foucault, Rorty no cree con ello estar anunciando una nueva forma de hacer o pensar la política, sino cree anunciar una manera de alejarse del activismo político mientras se habla o se ‘teoriza’ constantemente sobre eso: la izquierda

académica y cultural (cf. 1999 85). Si la vieja izquierda tiene claro que el enemigo es el capitalismo y que la forma de combatirlo es en las urnas, la nueva izquierda ni tiene claro quiénes son sus enemigos ni cómo combatirlos (cf. *Ibíd.* 92-93). A la nueva izquierda ni le interesa combatir, en realidad, solamente le interesa señalar culpables, cada vez de manera más ambigua y abstracta (cf. *Ibíd.* 85). En este contexto Rorty cree que el liberalismo es lo mejor que tenemos no porque sobresalga sobre un conjunto variado de alternativas en ejecución, sino porque es prácticamente la única alternativa en ejecución que tenemos en el momento. La caída de la Unión Soviética es un fenómeno que Rorty lee en paralelo a la caída del comunismo a manos del liberalismo, como la confirmación de que Mill le ganó a Marx, indefinidamente (cf. 1999a 235-236)

Lo anterior lo vimos con cierto detalle en el primer y segundo capítulo del presente texto. En esta narrativa rortiana sobre el desarrollo de la izquierda, sin embargo, se omiten intencionalmente todas las intervenciones políticas del anarquismo. Rorty menciona la palabra ‘anarquismo’ contadas veces a lo largo de toda su obra, y de las menciones que podemos recordar ahora ninguna es realmente positiva (cf. 1993 269; 1999 63, 70, 93-94)<sup>21</sup>. Por supuesto, debemos recordar que el liberalismo de Rorty es simultáneamente cosmopolita y nacionalista: requiere un sentido de patriotismo, de compromiso e identificación con una nación, y desde allí, busca forjar identidad política, incluso, con una ‘federación global’ (cf. Rorty 1999 19). La insistencia de Rorty en tener un sentido de identificación nacional va ligada incluso con la mera posibilidad de efectuar cualquier cambio social:

El orgullo nacional es para los países lo que la autoestima para los individuos: una condición necesaria para la autorrealización. Un exceso de orgullo nacional puede generar belicosidad e imperialismo, igual que demasiada autoestima puede producir arrogancia. Pero, igual que una autoestima demasiado baja le hace difícil a una persona demostrar su coraje moral, un insuficiente orgullo nacional no favorece un debate contundente y real sobre política nacional. Para que ese debate sea imaginativo y productivo, se necesita una implicación emocional con tu propio país, sentimientos de una gran vergüenza o de orgullo encendido que sean evocados por

---

<sup>21</sup> La primera referencia es del artículo “Identidad moral y autonomía privada: el caso de Foucault”. El texto abre con la distinción de Vincent Descombes entre un ‘Foucault americano’ y un ‘Foucault francés’. Sobre esta distinción, Rorty dice en el segundo párrafo que: “El Foucault francés es el *realmente* [itálicas del autor] nietzscheano. *Para este Foucault*, afirma Descombes, *el proyecto de autonomía nos exige albergar «pensamientos inhumanos», «despreocuparse de compartir creencias con nuestros conciudadanos». En la medida en que el Foucault francés tenga alguna política, se trata de una política más anarquista que liberal.*” (1993 269; itálicas nuestras) Aquí Rorty asocia el anarquismo con una posible política de ‘autonomía’ que ‘exige albergar pensamientos inhumanos’. Las demás referencias son de *Forjar nuestro país* y se refieren, respectivamente: 1. una mención anecdótica sobre el líder anarquista Carlo Tresca, en una fiesta de Halloween con John Dewey (cf. 1999 63); 2. una réplica hacia el pensador anarquista de la Nueva Izquierda, Paul Goodman, donde le reclama a éste que su pesimismo se debió a su incapacidad de apreciar la reforma burguesa (cf. *Ibíd.* 70); y 3. la más curiosa mención porque representa una de las pocas críticas que Rorty le reserva a su mentor, Dewey: “Incluso alguien como yo mismo, cuya admiración por John Dewey casi no tiene límite, no puede tomarse seriamente su defensa de la *democracia participativa* en contra [de] Walter Lippman, cuando éste insistió en la necesidad de que existan expertos.” (*Ibíd.* 93-94). Como vimos en la segunda parte del segundo capítulo del presente trabajo, la defensa deweyana de la democracia directa es uno de los puntos que lo acercan al anarquismo, mientras que la insistencia de Rorty de requerir ‘tecnócratas’ es justamente uno de los puntos nucleares de las políticas representativas y autoritarias del liberalismo.

las distintas etapas de su historia y por las distintas políticas nacionales hoy día. Seguramente ese debate no se producirá a menos que el orgullo se sobreponga a la vergüenza. (Ibíd.)

Las políticas de la esperanza deben ser para Rorty políticas necesariamente ligadas con un proyecto nacional o, al menos, con un sentimiento patriótico. Si no estamos soñando con mejorar *nuestro país*, se pregunta Rorty, ¿cómo iniciamos la reforma social como tal? Por ello es completamente esperable que Rorty intencionalmente busque eliminar de su narrativa nacional moralmente progresiva todos los capítulos anarquistas, puesto que estos capítulos promocionan sentimientos anti-nacionales y anti-patrióticos. Obviamente, que podamos entender las razones por las que Rorty no se considera anarquista no quiere decir que estemos de acuerdo con su rechazo frontal y su intencional omisión hacia estas políticas. Para empezar, el argumento de que necesitamos un sentido de identificación nacional para mejorar nuestras comunidades asume sin más que ‘la Nación’ *representa* la comunidad política. Negar este supuesto es uno de los puntos de arranque de las posiciones anarquistas:

*“La historia es la memoria de los estados”,* escribió Henry Kissinger en su primer libro, *A World Restored*, en el que se dedicó a contar la historia de la Europa del siglo diecinueve desde el punto de vista de los líderes de Austria e Inglaterra, ignorando a los millones que sufrieron las políticas de sus estadistas. Desde su punto de vista, la “paz” que tenía Europa antes de la Revolución Francesa quedó “restaurada” por la diplomacia de unos pocos líderes nacionales. Pero para los obreros industriales de Inglaterra, para los campesinos de Francia, para la gente de color en Asia y África, para las mujeres y los niños de todo el mundo —salvo los de clase acomodada— era un mundo de conquistas, violencia, hambre, explotación —un mundo no restaurado, sino desintegrado. [...] [N]o debemos aceptar la memoria de los [E]stados como cosa propia. Las naciones no son comunidades y nunca lo fueron. La historia de cualquier país, si se presenta como si fuera la de una familia, disimula terribles conflictos de intereses (algo explosivo, casi siempre reprimido) entre conquistadores y conquistados, amos y esclavos, capitalistas y trabajadores, dominadores y dominados por razones de raza y sexo. Y en un mundo de conflictos, en un mundo de víctimas y verdugos, la tarea de la gente pensante debe ser —como sugirió Albert Camus— no situarse en el bando de los verdugos. (Zinn 1997 21-22; *itálicas del autor*)

La discusión sobre qué tan democrático es apelar a un discurso político nacional en comparación con otras formas de discurso político o la discusión sobre la necesidad y validez de seguir pensando la política dentro del paradigma representativo son discusiones que nunca aparecen en la totalidad de la obra de Rorty. Y no aparecen porque no hay, en ningún lado, una discusión seria y honesta con posturas que no buscan materializarse como ‘movimientos’ en sentido rortiano, como las posturas libertarias y socialistas de ciertos sectores radicales. Rorty trata de describir a la Nueva Izquierda como una izquierda sin política real, pero tal vez lo ve así precisamente porque sus lentes políticos representativos no le dejan ver que siempre ha existido una vena libertaria-socialista, profundamente antirrepresentacionista y antirrepresentativa, que ha criticado con él los abusos del marxismo en los regímenes comunistas pero, en contra de él, también los abusos del liberalismo con los Estados cómplices del capitalismo. Y si bien esta ausencia de debate con posiciones radicales diferentes al marxismo es particular en Rorty, en realidad esta actitud se puede generalizar, con ciertas salvedades, en la academia.

### 3.2.2. *El anarquismo en la academia*

Hay varias razones para ello. El primer capítulo de *Fragmentos de antropología anarquista*, de David Graeber, se titula precisamente “¿Por qué hay tan pocos anarquistas en la academia?”. En dicho capítulo, Graeber abre resumiendo el progresivo avance del anarquismo en el imaginario político contemporáneo:

Los movimientos anarquistas o inspirados en el anarquismo crecen por todas partes; los principios anarquistas tradicionales —autonomía, asociación voluntaria, autoorganización, ayuda mutua, democracia directa— se pueden encontrar tanto en las bases organizativas del movimiento de la globalización como en una gran variedad de movimientos radicales en cualquier parte del mundo. Los revolucionarios de México, Argentina, India y otros lugares han ido abandonando cada vez más los discursos que abogaban por la toma del poder y han empezado a formular ideas diferentes acerca de qué podría significar una revolución. Es cierto que la mayoría utiliza todavía con timidez la palabra «anarquista», pero como ha señalado recientemente Barbara Epstein, el anarquismo ya ha ocupado sobradamente el lugar que el marxismo tenía en los movimientos sociales de los años sesenta. Incluso aquellos que no se consideran a sí mismos anarquistas se ven abocados a definirse en relación a éste e inspirarse en sus ideas. (2011 9)

E inmediatamente después de este panorama positivo, Graeber agrega que “esto apenas se refleja en las universidades.” (Ibíd. 10) Para Graeber es probable que el anarquismo no sea tan seductor para la academia por varias razones: porque el anarquismo no tiene una tradición teórica tan fuerte y estable como la del marxismo y, segundo, porque más que discutir problemas teóricos, a los anarquistas siempre les ha interesado más proponer tácticas y estrategias para solucionar problemas prácticos o concretos. Aquí Graeber agrega que esta señalando simples tendencias, no está señalando fuertes muros divisorios entre marxistas y anarquistas. Graeber señala que la tendencia del marxismo a la academia y la del anarquismo a la calle se refleja más que nada en cómo operan las divisiones ideológicas en cada una:

Si además se comparan las escuelas históricas del marxismo y el anarquismo, se observa que se trata de proyectos fundamentalmente diferentes. Así como el marxismo surgió de la mente de Marx, del mismo modo tenemos leninistas, maoístas, trotskistas, gramscianos, althusserianos... (Nótese que la lista está encabezada por jefes de Estado y desciende gradualmente hasta llegar a los profesores franceses) [...] Consideremos ahora las diferentes escuelas del anarquismo. Hay anarcosindicalistas, anarcocomunistas, insurreccionalistas, cooperativistas, individualistas, plataformistas... Ninguna le debe su nombre a un Gran Pensador; por el contrario, todas reciben su nombre de algún tipo de práctica o, más a menudo, de un principio organizacional. (Significativamente, las corrientes marxistas que no reciben su nombre de pensadores, como la autonomista o el comunismo consejista, son las más próximas al anarquismo). (Ibíd. 11-12)

Si bien el marxismo hace un gran énfasis en que la teoría debe estar al servicio de la práctica revolucionaria, en realidad éste se ha desarrollado bajo el umbral académico del profesor universitario; la fijación por nombrar a un movimiento marxista con el nombre de un intelectual lo refleja más que otra cosa. En contraste, los diversos tipos de anarquismo reflejan diferencias tácticas, estratégicas y organizacionales, más que diferencias teóricas. Como dice Graeber, esto se debe a que el anarquismo es “menos un cuerpo teórico que una actitud o incluso podríamos decir una fe” (Ibíd. 11). Finalmente, hay una tercera razón que

explica la falta de atención hacia el anarquismo por parte de la academia y tiene que ver con la propia ética antiautoritarista del anarquismo en relación con las políticas autoritarias de la universidad y, más generalmente, de la academia:

No se trata simplemente de que el anarquismo no emplee una teoría elevada, sino que sus preocupaciones se circunscriben sobre todo a las formas de práctica; insiste, antes que nada, en que los medios deben ser acordes con los fines; no se puede generar libertad a través de medios autoritarios. De hecho, y en la medida de lo posible, uno debe anticipar la sociedad que desea crear en sus relaciones con sus amigos y compañeros. Esto no encaja demasiado bien con trabajar en la universidad, quizá la única institución occidental, además de la Iglesia Católica y de la monarquía británica, que ha permanecido inalterable desde la Edad Media, promoviendo debates intelectuales en hoteles de lujo y pretendiendo incluso que todo ello fomenta la revolución. Al menos, cabe esperar que un profesor abiertamente anarquista cuestione cómo funcionan las universidades —no me refiero aquí a solicitar un departamento de estudios anarquistas— y eso, por supuesto, le va a traer muchas más complicaciones que cualquier cosa que jamás pudiera escribir. (Ibíd. 13-14)

Si el anarquismo se presenta a sí mismo como una forma anti-institucional de hacer política, es claro entonces por qué no está diseñada para ser promovida por las universidades, como sí sucede con el marxismo y el liberalismo. Pareciera entonces que el apoyo universitario o académico dependiera en parte de qué tanta autoridad institucional estamos dispuestos a asumir o recibir. Pero más allá de si es posible o no ver las universidades como centros de movilización anarquista, es claro que el énfasis hacia la práctica más que hacia la teoría es un factor que incide en el corazón de la ética anarquista (y, curiosamente, del pragmatismo también). Justamente por esto creemos que la mejor manera de cerrar este capítulo es mostrando algunos casos concretos de movilización anarquista, tratando de señalar allí algunas características propias de las tácticas posanarquistas. Con estos ejemplos queremos desmentir la idea de que el anarquismo es más que nada una bella pero irrealizable utopía, e insistir en que, al contrario, las apuestas políticas anarquistas y/o antirrepresentativas son supremamente prácticas y relevantes para la discusión política actual. Para ello hablaremos de tres casos ya paradigmáticos: La Comuna de París de 1871, el EZLN en México y la ‘revolución kurda’ en el norte de Siria.

### ***3.2.3. Una primera revolución: La Comuna de París***

La Comuna de París es el nombre que se le da a la corta revolución parisina desde el 18 de marzo de 1871 hasta el 28 de mayo del mismo año (cf. Abidor 2010 3; cf. Gluckstein 2006 7; cf. Jellinek 1937 13, 109; cf. Merriman 2014 1, 2). Fue considerada en su momento, por autores de izquierda de Marx a Kropotkin, como la primera revolución socialista auténtica de la historia moderna, como la primera materialización histórica del poder político a manos del pueblo (cf. Abidor 2010 1; cf. Gluckstein 2006 7; cf. Marx 1871/2001 III; cf. Merriman 2014 1-2; cf. Kropotkin 1880/2013 3-5, 8). Sin embargo, la naturaleza ideológica exacta de la Comuna no fue realmente uniforme u homogénea (cf. Abidor 2010 1; cf. Gluckstein 2006 181; cf. Jellinek 1937 387-389; cf. Marx 1871/2001 III; cf. Merriman 2014 75-79; cf. Kropotkin 1880/2013 8). Si bien es claro que fue una revolución de tintes populares y socialistas, la diversidad ideológica y práctica de la Comuna se ha prestado para interpretarla tanto como el primer intento concreto de

‘dictadura del proletariado’ como el primer esbozo real de una verdadera ‘organización social anarquista’ (cf. Abidor 2010 1; cf. Gluckstein 2006 181; cf. Jellinek 1937 387-389; cf. Marx 1871/2001 III; cf. Kropotkin 1880/2013 4, 8)

Esta diversidad ideológica supuso en la Comuna una serie de políticas ‘híbridas’, lo que resuena en la idea de la micropolítica posanarquista como una política blasfema y, por lo mismo, en el concepto de ‘campana’ política de Rorty. La constitución política híbrida de la Comuna manifiesta, en otras palabras, su carácter político antirrepresentativo (cf. Abidor 2010 19-20, 25-27, 35-36; cf. Gluckstein 2006 181; cf. Jellinek 1937 389-391, 411; cf. Marx 1871/2001 III; cf. Kropotkin 1880/2013 3-5, 8; Merriman 2014 45), contradiciendo directamente a Rorty cuando éste dice que es imposible practicar política radical y demostrando hasta qué punto la utopía de la democracia radical es, cuando menos, históricamente realizable. El desarrollo político antirrepresentativo de la Comuna obviamente no fue perfecto, como es esperable de cualquier experimento, pero su nacimiento esporádico, fruto de la necesidad de la organización popular, no fue un evento sangriento (cf. Marx 1871/2001 II), no se dio a través de las balas o por causa de conspiraciones violentas como, nuevamente, autores como Rorty pensarían: “Este derribo del poder central se hizo incluso sin la puesta en escena ordinaria de una revolución: ese día no hubo disparos de fusil, ni charcos de sangre vertida tras las barricadas.” (Kropotkin 1880/2013 3)<sup>22</sup>. Además, se gestó sin el auxilio de grandes maquinarias políticas previas, no requirió de líderes carismáticos, partidos o ‘movimientos’ en sentido rortiano (cf. Gluckstein 2006 11, 14-18; cf. Jellinek 1937 115-116; cf. Merriman 2014 45, 67, 75-76). Ni siquiera las grandes fuerzas progresistas y revolucionarias de la época sabían o imaginaban que algo como la Comuna iba a suceder (cf. Gluckstein 2006 11; cf. Jellinek 1937 115-116; cf. Merriman 2014 45), por lo que se puede decir que fue una auténtica revolución anónima y popular (cf. Gluckstein 2006 14), antirrepresentativa.

Por supuesto, el carácter antirrepresentativo de la Comuna no se detiene en la insurrección del dieciocho de marzo. La idea de que la Comuna buscaba, para bien o para mal, una forma de política liderada por el pueblo mismo, una forma de organización social ‘sin salvadores’, era una idea común en publicaciones y declaraciones del momento, de

---

<sup>22</sup> El día del dieciocho de marzo hubo en París, que se sepa, sólo dos asesinatos (cf. Gluckstein 2006 240-241, 243; cf. Jellinek 1937 120-121; cf. Marx 1871/2001 II; cf. Merriman 2014 44). Por trágicas que hayan sido, dos asesinatos en toda la ciudad no es suficiente para considerar a la Comuna una insurrección sangrienta. Dos muertos en un día es poco, incluso, para los estándares normales de una ciudad, ya no digamos la París sublevada y asediada de 1871. El primer muerto de la Comuna fue un general del ejército de Versalles, Claude Lacomte. Lacomte estaba a cargo de una de las brigadas que debían decomisar los cañones de la Guardia Nacional en Montmartre, una de las zonas más radicalizadas de París y el lugar con la mayor cantidad de cañones por confiscar (ciento setenta y un cañones, para ser exactos) (cf. Jellinek 1937 109; cf. Merriman 2014 40). Lacomte murió a manos de la muchedumbre poco después de haber ordenado a su tropa que abriera fuego contra la población civil, más que nada mujeres y niños, cuando ésta trataba de impedir la confiscación de los cañones (cf. Gluckstein 2006 240-241; cf. Jellinek 1937 113-114; cf. Marx 1871/2001 II; cf. Merriman 2014 44). El segundo muerto de la Comuna fue el general retirado y ex cabeza de la Guardia, Clément Thomas, uno de los responsables de la violenta represión hacia la insurrección obrera de junio de 1848 (cf. Gluckstein 2006 243; cf. Jellinek 1937 120-121; cf. Marx 1871/2001 II; cf. Merriman 2014 44). Capturado y ejecutado por la muchedumbre junto con el general Lacomte (cf. *Ibíd.*)

izquierda y derecha, dentro y fuera, a favor o en contra de la Comuna (cf. Gluckstein 2006 14-18; cf. Jellinek 1937 388-389; cf. Merriman 2014 75-78). La Comuna es un clásico ejemplo de política alternativa justamente por este énfasis explícito contra el orden político representativo, porque se gestó como un proyecto de política democrática que alimentó, a cada paso, la intervención directa de la comunidad misma en sus disputas políticas, esto es, sin los supuestos expertos de la vida pública:

Nos alientan a pensar la política en términos de cuerpos jerárquicos comandando sobre nosotros. Sin embargo, el poder puede tomar otras formas. No necesita estar por encima o separado de la población, residiendo solamente en alguna gran cámara o habitación administrativa. La Comuna de París fue un clásico ejemplo de política alternativa. Su mero nombre escapó a estas estructuras. (Gluckstein 2006 17)

**3.2.3.1. Ascenso y caída de la Comuna:** Para entender la naturaleza y el origen concreto del gobierno de la Comuna, debemos retroceder hasta el veintiocho de enero de 1871 cuando el gobierno de facto de Francia, el Gobierno de Defensa Nacional, se ve obligado a firmar un armisticio con Prusia (cf. Jellinek 1937 84; cf. Marx 1871/2001 I; cf. Merriman 2014 32). Justo después del armisticio el Gobierno de Defensa Nacional anuncia elecciones para conformar una nueva Asamblea Nacional de la manera más rápida posible, a principios de febrero (cf. Jellinek 1937 85; cf. Marx 1871/2001 I; cf. Merriman 2014 32). Dichas elecciones apresuradas buscaban la victoria inminente de los monarquistas (lo que eventualmente sucedió con la victoria de Adolphe Thiers) y, en general, de los sectores más enriquecidos y conservadores del país, por lo que dichas elecciones no hicieron más sino acelerar las ya crecientes tensiones en París entre, por un lado, el gobierno oficial y sus fuerzas de seguridad, y por el otro, la ya radicalizada Guardia Nacional (cf. Jellinek 1937 85-87; cf. Marx 1871/2001 I; cf. Merriman 2014 32-33). Para marzo quince, sólo tres días antes de la insurrección, la Guardia Nacional ya había decidido, a través de elecciones internas, anular la autoridad del gobierno oficial en París (incluyendo el armisticio), separándose del ejército y de la Asamblea Nacional en general, escogiendo su propio líder honorífico y desconociendo la autoridad del líder de la Guardia escogido en Versalles (cf. Jellinek 1937 102-103). La Guardia Nacional también decidió cambiar su estructura interna, apostándole a una descentralización de su propia jerarquía militar mediante un sistema electoral flexible y democrático (cf. *Ibíd.* 92). Para ello fundaron el Comité Central, compuesto por delegados de cada compañía y comandantes de batallón, elegidos por votación, sin discriminación de rango o estatus y con posibilidad constante de revocatoria por parte de los electores (cf. *Ibíd.* 91). Frank Jellinek describe con particular precisión (y extensión) la manera en que se reorganizó la Guardia luego de la conformación del Comité:

El Comité Central estaba compuesto por un delegado de cada compañía, sin distinción de rango, y de comandantes de batallón elegidos. Debían ser siempre revocables por sus electores. Cada compañía debía reunirse una vez cada quince días en Círculos de Compañía [Company-Circles] para discutir inquietudes inmediatas y también propuestas generales que tal vez desearan plantear ante el Círculo de Batallón [Battalion-Circle] o el Comité Central. Estos Círculos de Batallón estaban compuestos por cinco delegados de la unidad de Círculo de Compañía, uno de los cuales se iba a sentar en el Comité Central, y debían debatir sobre las preocupaciones inmediatas más amplias de todo el batallón. El Gran Consejo del Comité se

componía de tres miembros de cada distrito elegidos por el Comité Central. Un tercio del consejo debía renovarse cada tres meses. Compartían oficina [Bureau] con el Comité Central: un presidente, un vicepresidente, cuatro asesores, dos secretarios y un tesorero, elegidos por una Asamblea General cada seis meses. Las funciones del consejo eran agilizar asuntos de actualidad y convocar reuniones del Comité Central para ver la ejecución de las decisiones del Comité Central. Una Comisión de Supervisión, de cinco miembros del Gran Consejo, se encargaría de que las decisiones del Comité Central se llevaran a cabo y se examinaran las cuentas. Durante el tiempo de elecciones, el Comité Central debía sentarse continuamente hasta elaborar una lista para ser propuesta *en nombre del Comité Central de los Delegados de la Guardia Nacional* [itálicas del autor]. Una suscripción mensual de al menos cinco francos por compañía debía pagar los gastos de la Federación. (1937 91-92)

El día después de la insurrección del dieciocho de marzo es este renovado y descentralizado Comité Central de la Guardia Nacional el que llama a elecciones generales en el Hôtel de Ville para conformar el Concejo Comunal de País como el gobierno de la Comuna (cf. Abidor 2010 18; cf. Jellinek 1937 129-130; cf. Merriman 2014 48-49). Las elecciones toman lugar el veintiséis de marzo, se leen públicamente los resultados el veintiocho, en el Hôtel de Ville, y finalmente el veintinueve se publican los resultados por toda la ciudad, oficializando la Comuna como una comunidad política autónoma, separada de la ‘soberanía’ del gobierno francés (cf. Abidor 2010 19-20; cf. Gluckstein 2006 17, 53; cf. Jellinek 1937 170; cf. Merriman 2014 48, 54, 55). La estructura de la Comuna fue, como es de esperar, similar a la estructura descentralizada del Comité Central. Al igual que el Comité de la Guardia, intentaron simular inconscientemente una democracia participativa à la Dewey, estimulando instituciones de participación de abajo para arriba: se creó la Comisión Ejecutiva como el máximo cuerpo de autoridad del Concejo Comunal, y éste se dividió en nueve comisiones de trabajo, cada una asignada a una serie de tareas y necesidades urgentes (desde restablecer los servicios públicos y redistribuir los salarios hasta la promoción del arte, la prensa y decisiones militares) con independencia mutua y conexión directa con cada distrito administrativo (los veinte *arrondissement* de París) (cf. Gluckstein 2006 21-23; cf. Jellinek 178-182; cf. Merriman 2014 56-57)

Todos los miembros del Concejo, desde los miembros de los subcomités que trabajaban directamente con cada *arrondissement* de la ciudad, hasta los miembros del Comité Central y la Comisión Ejecutiva que tomaban las decisiones más generales y sensibles, se debían someter a la figura de los comités electorales permanentes, comités en los que se podía renovar o fortalecer cada decisión del Concejo, incluidos los nombramientos a cargos públicos, por medio de elección directa (cf. Gluckstein 2006 21-23). La ‘cadena de mando político’ conectaba directamente al pueblo parisino, organizado en cada uno de los veinte *arrondissement* de la ciudad, con los delegados de cada comisión local que debía discutir con la población del distrito asignado las decisiones tomadas y discutidas previamente por el Concejo (cf. *Ibíd.*). Adicionalmente, los salarios de todos los miembros del Concejo debían ser equivalentes a los salarios de los trabajadores comunes, por lo que ser funcionario público en la Comuna no era un lujo, económico o político, diferenciando políticamente al representante del representado, sino casi que una vergonzosa

carga de largas responsabilidades y arduo trabajo logístico (cf. Gluckstein 2006 21; cf. Merriman 2014 48, 57)

Sobre este último punto Gluckstein cita un artículo de un periódico del onceavo *arrondissement* de la Comuna, *Le Proletaire*, donde se recordaba a los recientemente elegidos funcionarios de la Comuna que:

Depende sólo de la gente juzgar a los hombres y sus actos. La misión de quienes mandamos es limitada... No llegues a juicio ni tomes decisiones en nombre de las personas o en su lugar. Permanece en el papel de mensajero simple, contento de proporcionarle a la gente la información que te han encargado comunicar.

Servidor del pueblo, no asumas los falsos aires de las soberanías. Eso no es más apropiado para ti que para los ilotas que has reemplazado... Tu persona tiene poco peso en la balanza de la Comuna. La gente está cansada de ‘salvadores’. (Gluckstein 2006 18)

Este impulso de expulsar a los ‘salvadores’ del proyecto de la Comuna también manifiesta tendencias antirrepresentacionales que le hubieran interesado a Rorty. Nos referimos concretamente a que la negativa general de Comuna por la figura de la autoridad externa, o que el concepto de la Comuna de la autoridad como algo que sólo podía emanar de la voluntad colectiva, implicó también un rechazo a la Academia de ese entonces: “No más Academia o Instituto; los grandes profesores, doctores y cirujanos han abandonado... París; la inmensa París ha sido abandonada a las ‘orgías de la multitud vil’” (Gluckstein citando a un parisino de la Comuna en 2006 14). Por supuesto, la coexistencia de intelectuales, trabajadores y militares en todas las instancias gubernamentales de la Comuna (cf. Jellinek 1937 179-181) apunta no a una exclusión general por la investigación académica sino a un replanteamiento más horizontal del lugar del académico y de la investigación en la vida pública paralelo a la transformación del cuerpo militar llevado a cabo por la Guardia a través del Comité Central. Este replanteamiento nos recuerda a las propias advertencias pragmatistas o antirrepresentacionales de Rorty acerca del rol antidemocrático o autoritario del intelectual en el esquema platonista en tanto se autonombra juez o regulador de la cultura (cf. Rorty 1995 13; 1996 79)

Considerando lo anterior, ¿por qué la Comuna duró tan sólo setenta y dos días? La Comuna se instauró al final de un conflicto bélico entre Francia y el entonces imperio Prusiano (cf. Abidor 2010 8, 13-14; cf. Gluckstein 2006 87-89; cf. Jellinek 1937 84; cf. Kropotkin 1880/2013 5; cf. Marx 1871/2001 I; cf. Merriman 2014 32). El gobierno francés quería rendirse ante Prusia pero París considero la rendición como una profunda humillación (cf. Abidor 2010 16-17; cf. Gluckstein 2006 116-117; cf. Jellinek 1937 88; cf. Marx 1871/2001 I; cf. Merriman 2014 32). Esto ocasionó una progresiva radicalización en la población parisina (cf. Abidor 2010 16-17; cf. Gluckstein 2006 11-12; cf. Jellinek 1937 85-87; cf. Merriman 2014 32-33) que explotó cuando el prácticamente rendido gobierno de Versalles trató de desarmar los cañones de la milicia civil, obrera y radicalizada de París, la Guardia Nacional, posterior a la firma de un armisticio con Prusia: ello, como ya hemos dicho, ocasionó la revolución del 18 de marzo en el que la Guardia Nacional obligó al ejército oficial francés a retirarse en Versalles, dejando a París sin gobierno oficial y a merced de la voluntad política de la multitud (cf. Gluckstein 2006 11-14; cf. Jellinek 1937;

cf. Marx 1871/2001 II-III; cf. Merriman 2014 35-38, 40-45). El gobierno francés, obligado a operar ahora en Versalles, dedicó sus esfuerzos a planear la toma de París desde allí (cf. Gluckstein 2006 171; cf. Jellinek 1937 183-184; cf. Marx 1871/2001 IV; cf. Merriman 2014 85-86). El 21 de mayo de 1871 las tropas de Versalles finalmente logran entrar a París, iniciando lo que se conocería como “La semana sangrienta”, una semana de fusilamientos y ejecuciones que finalmente terminó con el sueño de la Comuna y con aproximadamente más de diez mil parisinos, sin contar con las ejecuciones que siguieron en los meses siguientes (cf. Gluckstein 2006 173; cf. Jellinek 1937 309-311, 370-371; cf. Marx 1871/2001 IV; cf. Merriman 2014 133-136, 250-251)

Tan revolucionaria y esperanzadora fue la sublevación de París como salvaje fue su destrucción por parte del gobierno francés. El triste y sangriento final de la Comuna, sin embargo, nos muestra la verdadera cara de la política representativa como política de clases. Ante la sublevación de la capital entera el Estado francés actuó como actuaría cualquier otro Estado en su situación: asedió y masacró más de la mitad de la población parisina, incluso con complicidad del hasta entonces su enemigo más próximo, los propio gobierno prusiano (cf. Gluckstein 2006 172, 174, 178). Donny Gluckstein señala que incluso algunos historiadores conservadores y de derecha de la época, como Maxime Du Camp, así como la prensa del establecimiento que siempre estuvo en contra de la Comuna, denunciaron los múltiples abusos de la “Semana Sangrienta” con los que se ‘ajustició’ a París luego de la Comuna (cf. *Ibíd.* 174, 176-177). Esto es apenas un ejemplo entre muchos para mostrar por qué la solución liberal de Rorty es políticamente estéril, al menos en lo que concierne a lograr la democracia como antiautoritarismo: los enemigos de la Comuna son los aliados de Rorty.

#### ***3.2.4. Una revolución intergaláctica: El Ejército Zapatista de Liberación Nacional***

La historia es ahora bien conocida: en la madrugada del 1 de enero de 1994, día de implementación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) entre Canadá, Estados Unidos y México, un grupo de unos 3.000 guerrilleros indígenas Tzotzil, Tzeltal, Tojolabal, Zoque, Chol y Ma'am, ligeramente armados y enmascarados con pasamontañas y bufandas rojas, atacaron y ocuparon varios municipios y poblados del estado de Chiapas en el sureste mexicano. Los rebeldes se denominaron "Ejército Zapatista de Liberación Nacional" (en adelante: EZLN y/o Zapatistas) y hablaron de los cientos de años de opresión y explotación de las poblaciones indígenas, del crimen de la realidad neoliberal global y de su lucha por territorio, justicia, libertad y democracia para todos. La noticia no pudo haber sido más devastadora para el presidente mexicano, Carlos Salinas, quien, rodeado de sus funcionarios, celebraba tanto la víspera de Año Nuevo como la entrada de México al "primer mundo", así como fue devastadora para los lobbies económicos mexicanos e internacionales: "los zapatistas le han declarado la guerra al gobierno mexicano." (Mentinis 2006 xi)

Así abre Mihalis Mentinis su libro *Zapatistas. The Chiapas Revolt and what it means for Radical Politics* (2006). No se puede hablar de revoluciones en el mundo político contemporáneo sin tocar el caso de los zapatistas: han capturado el imaginario revolucionario internacional prácticamente desde su sorpresiva aparición mediática esa madrugada del primero de enero de 1994 (cf. Burbach 2001 116; cf. Mentinis 2006 xi-xii,

31; cf. Holloway & Peláez 1998 1; cf. Day 2011 103; cf. Newman 2010 174). De los tres ejemplos analizados aquí, incluso, el caso de los zapatistas es probablemente el más complejo, famoso y misterioso, al mismo tiempo que es el más directamente asociado con el posanarquismo y/o con la Nueva Izquierda (cf. Burbach 2001 116; cf. Adams 2011 120-121; cf. Call 2003 21; cf. Day 2011 103, 106, 113; cf. Newman 2010 17, 174; Jun 2011 247). En lo que sigue hablaremos de sus orígenes y de algunas de sus características más peculiares.

Los orígenes del EZLN tienen que ver, nuevamente, con el rostro del orden político liberal: se remontan, al menos, hasta la masacre de Tlatelolco del 2 de octubre de 1968 (cf. Mentinis 2006 2). La masacre de Tlatelolco fue perpetrada por fuerzas del gobierno mexicano contra la población civil, la mayoría estudiantes y miembros del sector educativo, en Tlatelolco, Ciudad de México (cf. *Ibíd.*). Si bien el número oficial de muertos es veintisiete, los números no oficiales rondan los trescientos muertos (cf. *Ibíd.*). Este acto de represión terminó por radicalizar a los que en el futuro serían los fundadores del EZLN, en ese entonces apenas estudiantes de universidad (cf. *Ibíd.*). Así, un año después de la masacre se funda el FLN (Fuerzas de Liberación Nacional), un grupo subversivo maoísta-leninista que buscaba la creación de una república popular y socialista (cf. Mentinis 2006 2; cf. Lorenzano 1998 127; cf. Holloway 1998 160-161). El FLN decide luego, en 1972, crear sus primeros focos de guerrilla en la Selva de Lacandona, Chiapas, tanto por las condiciones revolucionarias que se estaban dando allí (fuerte represión estatal, condiciones desfavorables para la población campesina e indígena de la zona y emergentes focos de resistencia esperando organización) como por la geografía selvática que cuadra perfectamente con tácticas guerrilleras (cf. Mentinis 2006 2-3)

Los años que siguieron a la formación del FLN en la Selva de Lacandona fueron conocidas tanto por la brutal represión por parte de las fuerzas gubernamentales (ejecuciones extrajudiciales, asesinatos a líderes indígenas y campesinos, apoyo gubernamental a grupos paramilitares de la zona, etc.) como por un crecimiento constante de movimientos indigenistas y campesinos cada vez más radicales y organizados (cf. *Ibíd.* 3-4). El 17 de noviembre de 1983, el FLN, tras varios cambios internos y tras varias alianzas con grupos emergentes de la zona, cambia su nombre a EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), siendo Fernando Yáñez, hermano de César Germán Yáñez (líder del FLN) uno de sus cofundadores (cf. Mentinis 2006 2, 4; cf. Holloway 1998 160). Finalmente, en 1992 el EZLN autoriza al Subcomandante Marcos, líder y portavoz de los zapatistas, por medio de voto popular, dar inicio a la planeación de la guerra contra el gobierno mexicano que iniciaría la madrugada del año nuevo de 1994 en San Cristóbal, Chiapas (cf. Mentinis 2006 6)

La revolución zapatista no está exenta de críticas, ni siquiera dentro de la izquierda radical (cf. Mentinis 2006 xii-xiii, 31, 49-54, 116-150; Holloway & Peláez 1998 16-17), pero indudablemente representa uno de los proyectos revolucionarios más sólidos o estables de la actualidad, se ha sostenido desde 1983 hasta el día de hoy (cf. Mentinis 2006 58). Hay muchos aspectos de los zapatistas que merecen atención desde el punto de vista

del posanarquismo (o lo que es lo mismo, desde el punto de vista de la política radicalmente antiautoritarista, es decir, antirrepresentacional y antirrepresentativa), pero hay poco espacio para darles a todos esos aspectos la mención que merecen. Nos fijaremos entonces en la estructura indefinible y aparentemente paradójica del movimiento zapatista (cf. Burbach 2001 115; cf. Mentinis xii; 31; cf. Holloway & Peláez 4, 16-17; cf. Lorenzano 1998 141). Dicha estructura pone en ‘tensión’ el mundo indígena local y el mundo (post)moderno global; propone una revolución que está simultáneamente por dentro y por fuera del sistema (cf. Ibíd.)

**3.2.4.1. El zapatismo indígena y el zapatismo intergaláctico: entre la identidad y la solidaridad:** La revolución zapatista es, ante todo, una mezcla de símbolos aparentemente inconexos (cf. Mentinis 2006 137). Su nombre hace alusión a Emiliano Zapata, el héroe *nacionalista* de la Revolución mexicana. Al mismo tiempo, se reconoce como una guerrilla de mayoría *indígena*, con base en territorio maya (la Selva Lacandona) y con objetivos de autodefensa indígena. Pero también es una armada campesina y proletaria, siendo el Subcomandante Marcos, un *mestizo* de ciudad, uno de los líderes y la cara pública del movimiento (cf. Mentinis 2006 6). La imagen se vuelve cada vez más confusa. Finalmente, es un movimiento con aspiraciones de cambio global, de solidaridad y emancipación ‘intergaláctica’, solidarizándose con los esfuerzos anti-capitalistas y anti-globalización regados por el globo (cf. Burbach 2001 138-141; cf. Mentinis 2006 50; cf. Holloway & Peláez 1998 12). No obstante, como dice Holloway & Peláez:

Su ‘¡aquí estamos!’ no es la defensiva, romántica ‘¡aquí estamos!’ de una identidad amenazada. No están diciendo: "Somos tzeltales y queremos defender nuestras gloriosas tradiciones", sino más bien: "Queremos un mundo en el que haya muchos mundos, un mundo en el que nuestro mundo y los mundos de otros puedan encajar: un mundo en el que somos escuchados, pero como una de muchas voces". Su ‘¡aquí estamos!’ afirma simultáneamente la *identidad y la trasciende* [...]. Su proyecto se resume en el título del Encuentro Intercontinental que los zapatistas organizaron en su territorio en julio de 1996: "Para la Humanidad contra el Neoliberalismo". Dicho mundo, dicen, sólo puede construirse sobre la base de la libertad, la justicia, la democracia. *Esta es la lucha, no de un pasado que hay que defender, sino de un mundo que hay que construir.* (1998 4; itálicas nuestras)

Las tensiones zapatistas entre su nacionalismo, su indigenismo, su movilización obrera y campesina, y su utopía democrática global sólo caben dentro de una concepción del mundo antiplatonista, experimentalista, *pragmatista* o antiesencialista (cf. Burbach 2001 132; cf. Mentinis 2006 34-35). A los zapatistas no les interesa recobrar verdades ancestrales ni fórmulas absolutas. Sí les interesa *crear una narrativa* de esperanza política, de solidaridad y de encuentro en el sufrimiento que logre tejer comunidad por medio de los afectos y las experiencias en vez de principios inamovibles; más o menos lo que hace el ironista liberal de Rorty, con la diferencia de que es ahora un ironista anticapitalista. Por eso no debería sorprendernos que el carácter experimentalista de los zapatistas vaya en conjunción con sus políticas antirrepresentacionales/antirrepresentativas. Por mucho que el Subcomandante Marcos parezca un líder de la misma forma que un político tradicional es un líder, en realidad la situación es más compleja e interesante:

[E]l plan zapatista hoy sigue siendo el mismo de siempre: cambiar el mundo para hacerlo mejor, más justo, más libre, más democrático, es decir, más humano. [...] No lo propusimos. Lo único que nos propusimos hacer era cambiar el mundo; todo lo demás ha sido improvisación. Nuestra concepción cuadrada del mundo y de la revolución quedó terriblemente afectada en el enfrentamiento con las realidades indígenas de Chiapas. De esos golpes surgió algo nuevo (que no significa necesariamente "bueno"), lo que hoy se conoce como "neo-zapatismo". (Lorenzano citando al Subcomandante Marcos en 1998 126)

Aún cuando los orígenes del EZLN se remontan a la ideología maoísta-leninista del FLN, la experiencia de estos guerrilleros de ciudad en su contacto progresivo con las comunidades indígenas de la Selva Lacandona cambió para siempre el modo en que pensarían la revolución. Esto muestra hasta qué punto el EZLN es un experimento vivo de democracia radical: reconociendo las falencias de la lucha socialista tradicional, rechazando el paradigma leninista de revolución, los zapatistas de Chiapas se han reinventado en el transcurso de todos estos años y, en ello, han reinventado el concepto mismo de revolución como tal (cf. Holloway & Peláez 1998 15-17). Sin abandonar la autodefensa armada, el discurso revolucionario del EZLN tiene la intención de agrupar a todo el planeta. A diferencia del marxismo ortodoxo que veía con malos ojos los movimientos campesinos e indígenas, el EZLN no sólo parte de estos sectores como base (cf. Call 2003 21), sino que apunta a una revolución donde, parafraseando a los zapatistas, puedan encajar muchos mundos donde el nuestro sea sólo uno entre varios (cf. Burbach 2001 130; cf. Holloway & Peláez 1998 4). De manera que el nacionalismo zapatista no se puede leer con los lentes representativos usuales, como si estuvieran apelando al abstracto burgués de la 'Nación' en el mismo sentido que, por ejemplo, el gobierno mexicano (o Rorty) sino, como dice Mihalis Mentinis, los zapatistas "logran dar los primeros pasos hacia un nuevo internacionalismo" (2006 136), donde:

El discurso político de los zapatistas consiste en una serie de elementos heterogéneos, que van desde premisas liberales a ideales anarquistas, o mejor, es una especie de síntesis de discursos que tradicionalmente han sido considerados incompatibles, infranqueables y opuestos. Esta amplitud y falta de definición del discurso zapatista, que de ninguna manera está exenta de problemas y contradicciones internas, tiene la capacidad de alcanzar un amplio espectro de la llamada izquierda (y más allá) y así convertirse en —arriesgamos esta palabra— un "puente" entre varios grupos políticos. En este proceso, por supuesto, un factor de tremenda importancia ha sido que los zapatistas han creado una alternativa en las montañas y la selva de Chiapas; *una alternativa que, al poner énfasis en la toma de decisiones colectiva, la autonomía y el intento de desarrollo en términos anti-jerárquicos y anti-liderazgo, sin tener en cuenta si esto siempre es exitoso, ha conseguido no sólo atraer a quienes ven con desconfianza los elementos liberales del discurso zapatista sino, lo que es más importante, poner en marcha de nuevo el pensamiento utópico y reactivar la esperanza de que un mundo mejor es posible.* (Ibíd. 137-138; itálicas nuestras)

No podemos sino preguntarnos qué pensaría Rorty del pasaje que acabamos de citar. El discurso zapatista, al igual que la política de campaña rortiana, se posiciona entre la extrema localidad de la práctica y la extrema globalidad de la utopía. A su vez, lo hace arrojándose por entero a las políticas profanas, impuras: en nombre de la autonomía y la democracia, los zapatistas reúnen elementos comunistas, anarquistas, liberales y hasta

elementos nacionalistas, indigenistas e internacionalistas. Ellos simplemente toman lo que funciona; no les preocupa en lo más mínimo que sus políticas no sean ‘puras’ y, antes bien, los zapatistas se sienten orgullosos de su constitución completamente híbrida: “Bienvenidos a la indefinición” es lo que proclama el Subcomandante Marcos, portavoz y líder de los zapatistas (Mentinis citando al Subcomandante Marcos en 2006 116). Por eso debemos tomarnos en serio las palabras del Subcomandante cuando dice que ‘todo lo demás ha sido improvisación’.

La indefinición que termina por definir al movimiento zapatista es la clave para entender su particularidad en el contexto de las luchas contemporáneas contra el capital. La mejor estrategia que han encontrado los zapatistas para luchar contra el neoliberalismo global y contra todas las formas de opresión en general, al mismo tiempo que se reafirman desde subjetividades al margen del ciudadano neoliberal promedio, ha sido amplificar y diversificar su lucha hasta el punto de la indefinición política misma. Probablemente dicha resistencia a la definición ideológica es la causante de que los zapatistas sean considerados como un ‘nuevo paradigma’ de movilización revolucionaria y, con ello, que sean considerados como ejemplos a seguir por la literatura posanarquista (cf. Burbach 2001 116; cf. Adams 2011 120-121; cf. Call 2003 21; cf. Day 2011 103, 106, 113; cf. Newman 2010 17, 174; Jun 2011 247). Lo que sí es seguro es que la mera existencia de la revolución zapatista es prueba suficiente del error central de las políticas rortianas, a saber, pretender que no hay nada más en la imaginación política contemporánea que una utopía liberal, capitalista. El EZLN le ha presentado al mundo una imaginación política muy distinta al orden liberal establecido: antiesencialista, de objetivos globales, y lo que es más interesante, radicalmente democrática y anti-capitalista (valga la redundancia)

### **3.2.5. EL PKK y la revolución de Rojava**

El caso de la revolución de Rojava es el más reciente de los casos citados. Dado que Rojava hace parte de la actual guerra civil siria, es probable que para el momento en que hayamos terminado de escribir este texto la situación geopolítica en Rojava haya cambiado. Considerando estos problemas, trataremos de dar una descripción breve de cómo llegó a constituirse la revolución kurda en Rojava dentro del contexto de la guerra civil siria y luego nos detendremos en la ideología política del PKK (Partiya Karkerên Kurdistanê, ‘Partido de los trabajadores del Kurdistán’ en kurdo [cf. Cemgil 2016 424]) y en las prácticas revolucionarias en Rojava inspiradas por la ideología del partido. Dicha ideología, inspirada por las lecturas que el líder del PKK, Abdullah Öcalan, hizo de Murray Bookchin (un pensador ‘eco-anarquista’ estadounidense) durante su encierro en Turquía (cf. In der Maur & Staal 2015 19; cf. Cemgil 2016 424; cf. Cemgil & Hoffman 2016 54-55; Stanchev 2016 78), es mejor conocida por el nombre de “Confederalismo Democrático” (Öcalan 2011/2015 99), donde el mismo Öcalan dice que este tipo de “administración puede llamarse una administración política no estatal o una democracia sin Estado.” (Ibíd.)

Hablar de los orígenes de la revolución kurda en Rojava es hablar del PKK y de la ‘Primavera Árabe’ en Siria (cf. In der Maur & Staal 2015 17, 19). El Partido de los trabajadores del Kurdistán nace en Turquía en 1978 como un partido de orientación

marxista-leninista (cf. *Ibíd.* 17; cf. Cemgil 2016 424; cf. Cemgil & Hoffman 2016 55; cf. Stanchev 2016 77-78). El objetivo del partido originalmente consistía en reclamar para el pueblo kurdo un Estado-nación independiente y socialista (cf. *Ibíd.*). El partido se funda en la mitad de un panorama político sumamente represivo en el que el gobierno turco no sólo hacía uso de la fuerza bruta, como se entiende tradicionalmente, sino además puso en ejecución una serie de leyes que criminalizaba la cultura kurda como tal y, en la práctica, convertía al pueblo kurdo en ciudadanos de segunda categoría; en la vida práctica, el pueblo kurdo en Turquía carecía de derechos políticos (cf. In der Maur & Staal 2015 17; cf. Dirik 2015 34). Por ello el PKK se pensó desde el inicio como un frente de resistencia para el pueblo kurdo en Turquía, lo que se tradujo rápidamente en una lucha armada contra el gobierno turco (cf. Stanchev 2016 78). Durante los años noventa se dieron los combates más sanguinarios entre Turquía y el PKK (cf. *Ibíd.*; cf. In der Maur & Staal 2015 18). A medida que pasaba la década se alejaba cada vez más el sueño de establecer una nación socialista para los kurdos, dada la intensa respuesta militar de Turquía (cf. Stanchev 2016 78; cf. In der Maur & Staal 2015 18-19)

Finalmente, en 1999, el gobierno turco captura al líder y fundador del PKK, Abdullah Öcalan (cf. *Ibíd.*). Su captura representó la crisis más fuerte del PKK desde su fundación, pero curiosamente también representó el inicio para una nueva era ideológica, una era de cambios drásticos dentro del partido (cf. *Ibíd.*). Estos cambios fueron provocados más que nada, como ya hemos dicho, por las lecturas que, en la cárcel, Öcalan hizo de la obra del eco-anarquista Murray Bookchin (cf. In der Maur & Staal 2015 19; cf. Cemgil 2016 424; cf. Cemgil & Hoffman 2016 55; Stanchev 2016 78-79). El PKK ya no tenía intenciones de aspirar a un Estado-nación independiente y, más aún, empezó a ver la propia figura del Estado-nación como una figura que atenta contra la libertad y la autonomía kurda (cf. *Ibíd.*). Con dichos cambios, y ad portas del nuevo milenio, el partido pasó de tener una orientación marxista ortodoxa a tener una orientación libertaria heterodoxa, con tintes feministas, ecológicos pero todavía radicalmente anticapitalistas (cf. *Ibíd.*)

Luego llegó la ‘Primavera Árabe’ a Siria, y con ella, una guerra civil que permanece hasta la actualidad (cf. In der Maur & Staal 2015 19-20; cf. Cemgil 2016 423, 425; cf. Cemgil & Hoffman 2016 55, 58). La población kurda del norte de Siria aprovechó la desestabilidad geopolítica de la zona para poner en práctica las nuevas orientaciones ideológicas del PKK, el ‘Confederalismo Democrático’ (cf. *Ibíd.*). Y ya desde el 2005 los esfuerzos kurdos en el norte de Siria, si bien están influidos por la nueva ideología del PKK, se reorganizaron bajo el nombre de KCK (Koma Civakên Kurdistan, ‘Confederación de los pueblos del Kurdistán’ en kurdo) (cf. Akkaya & Jongerden 2015 175). El KCK es el que actualmente articula todos los movimientos de liberación kurda, incluyendo el propio PKK, así como otros partidos kurdos (PYD, HDP), las unidades de protección popular (YPG) y las unidades femeninas de protección (YPJ), entre otros (cf. Stanchev 2016 79). Más que simbolizar una autoridad por encima de todas las organizaciones de liberación

kurda, el KCK actúa más como ‘agente logístico’ entre las diversas organizaciones de liberación kurda (cf. Akkaya & Jongerden 2015 175)

También es importante mencionar que todas estas reestructuraciones internas por parte del pueblo kurdo obedecen a la propia auto-organización kurda en el contexto de la guerra civil siria; no obedece, digamos, a las directrices de Öcalam o de cualquier líder kurdo distinguible (cf. In der Maur & Staal 2015 19-20). El papel de Öcalam en la revolución de Rojava ha sido, irónicamente, puramente ideológica (hasta la fecha de hoy sigue siendo prisionero del gobierno turco). Para concluir esta parte, es importante tomar en cuenta que en la actual guerra civil siria los kurdos se han enfrentado a prácticamente todos los demás bandos del conflicto: al Estado Islámico, al gobierno de Turquía, a las fuerzas del gobierno Sirio y hasta las fuerzas de la oposición siria (cf. Graeber 2014; cf. Dirik 2015 45). Sin embargo, a pesar del duro contexto de guerra al que está sometido el pueblo kurdo, éste reboza de esperanza y de proyectos políticos radicalmente democráticos (cf. *Ibíd.*)

**3.2.5.1. Confederalismo democrático y posanarquismo:** Como ya hemos dicho, la nueva doctrina adoptada por el PKK, la doctrina que inspiró la revolución de Rojava, está directamente inspirada por la lectura que Abdullah Öcalam, líder del PKK, hace del autor eco-anarquista Murray Bookchin, durante su encierro en Turquía (cf. In der Maur & Staal 2015 19; cf. Cemgil 2016 424; cf. Cemgil & Hoffman 2016 54-55; Stanchev 2016 78). Esta doctrina defiende, en palabras de Öcalam, que:

En contraste con una concepción centralista y burocrática de la administración y el ejercicio del poder, el confederalismo plantea un tipo de auto-administración política donde todos los grupos de la sociedad y todas las identidades culturales pueden expresarse en reuniones locales, convenciones generales y consejos. [...] La política se convierte en una parte de la vida cotidiana. Sin política la crisis del Estado no puede ser resuelta, ya que la crisis está alimentada por la falta de representación de la sociedad política. [...] [L]o que necesitamos es la voluntad de expresar las necesidades sociales fortaleciendo la autonomía de los actores sociales estructuralmente y creando las condiciones para la organización de la sociedad en su conjunto. La creación de esto a nivel operacional, donde todo tipo de grupos sociales y políticos, comunidades religiosas o tendencias intelectuales pueden expresarse directamente en todos los procesos locales de toma de decisiones, también puede llamarse democracia participativa. Cuanto más fuerte es la participación, más poderosa es esta clase de democracia. Si bien el Estado nacional se opone a la democracia, e incluso la niega, el confederalismo democrático constituye un proceso democrático continuo. (2011/2015 102-103)

En este punto la idea del ‘confederalismo democrático’ se parece mucho a la manera en que Dewey pensaba la democracia radical. En ambas instancias, la democracia se piensa ‘de abajo para arriba’, iniciando al nivel de las reuniones locales y asambleas municipales hasta llegar al nivel más concreto de las instituciones sociales. Recordemos las palabras de Dewey sobre las instituciones: “En vez de pensar en nuestras propias disposiciones y hábitos como acomodados a ciertas instituciones, debemos aprender a pensar en estas últimas como expresiones, proyecciones y extensiones de actitudes personales habitualmente dominantes.” (1987/1939 226). Al igual que Dewey, Öcalam está pensando en mecanismos concretos que logren materializar la democracia participativa como modelo eficiente para la construcción de comunidades políticas. Para ello Öcalam

recurre a la misma idea deweyana de pensar la democracia como un proceso que se da al interior del tejido social, como un proceso cotidiano, constante y que reúne necesariamente a toda la sociedad en su conjunto (y no sólo a los candidatos y a los votantes el día de elecciones). Tanto en Dewey como en Öcalan es fundamental dejar de pensar la democracia como una serie de formalismos jurídicos que sólo se manifiestan para ciertos sectores de la sociedad. Justamente por el problema de la (falta) de representación política es que tanto Dewey como Öcalan predicán una democracia que “se basa en la participación popular. Su proceso de toma de decisiones recae en las comunidades.” (Öcalan 2011/2015 107). Y sin embargo, la apuesta de Öcalan, a diferencia de la apuesta de Dewey, no sólo permite la integración de la política local con problemas políticos globales sino que ello hace parte esencial del confederalismo democrático:

Ya he abordado el punto de que el nivel local es el nivel en el que se toman las decisiones. Sin embargo, el pensamiento que conduce a estas decisiones debe estar en línea con los problemas globales. [...] [T]enemos que plantear una plataforma de sociedades civiles nacionales en términos de una asamblea confederada para oponerse a las Naciones Unidas como una asociación de Estados-nación bajo el liderazgo de las superpotencias. De esta manera, podremos tomar mejores decisiones con vistas a la paz, la ecología, la justicia y la productividad en el mundo. (Ibíd. 103, 105)

También es importante notar la flexibilidad con la que el confederalismo democrático se relaciona con los Estados-nación. Tal como dijimos en el segundo capítulo respecto a las políticas impuras del posanarquismo, Öcalan cree que si bien la figura del Estado-nación es una figura opresiva y anti-democrática, no obstante también reconoce la posible efectividad política de una ‘coexistencia pacífica’ con los Estados-nación bajo ciertas circunstancias:

El confederalismo democrático puede ser descrito como una especie de auto-administración en contraste con la administración por parte del Estado-nación. Sin embargo, bajo ciertas circunstancias, la coexistencia pacífica es posible mientras el Estado-nación no interfiera con los asuntos centrales de auto-administración. Todas esas intervenciones exigirían la autodefensa de la sociedad civil. (Ibíd. 105-106)

De modo que, al igual que con el EZLN, en el fondo la política del confederalismo democrático es una política pragmática, es decir, es flexible e hipersensible al contexto (cf. Ibíd. 99). Al mismo tiempo que Öcalan piensa en la estructura social de una sociedad democrática, deja los términos de dicha estructura lo suficientemente abiertos como para que la sociedad democrática tenga ella misma toda la autoridad de dirigir sus propios asuntos como mejor le convenga. Es decir, más que proponer un programa político para el establecimiento de una nueva forma de gobierno, Öcalan está pensando en las condiciones para establecer relaciones democráticas en cualquier forma de asociación política. De modo que la confederación democrática de Rojava no tiene por qué parecerse, ni en contenido ni en forma, a otras posibles formas de confederación. Una comunidad se organiza como confederación democrática en el momento en que los procesos de deliberación política sean directos, locales e involucren a toda la comunidad. Esto obedece a un impulso político antirrepresentativo porque lo que está en juego es la autonomía de cada comunidad democrática. En orden de evitar cualquier relación de jerarquía entre las posibles

comunidades democráticas, el confederalismo democrático se limita a señalar algunos procesos concretos por los cuales las comunidades pueden llegar a recuperar el control de sus propios asuntos. En otras palabras, en ningún sentido el confederalismo democrático plantea lo que Öcalan llama ‘la lucha hegemónica’:

En el confederalismo democrático no hay lugar para ningún tipo de lucha hegemónica. [...] Las civilizaciones democráticas rechazan las potencias e ideologías hegemónicas. Cualquier forma de expresión que trascienda los límites de la auto-administración democrática llevaría la auto-administración y la libertad de expresión al absurdo. El manejo colectivo de los asuntos de la sociedad requiere comprensión, respeto de opiniones disidentes y formas democráticas de tomar decisiones. Esto contrasta con la comprensión del liderazgo en la modernidad capitalista donde las decisiones arbitrarias burocráticas de carácter nacional-estatal son diametralmente opuestas al liderazgo democrático-confederado en línea con los fundamentos éticos. En el confederalismo democrático, las instituciones de liderazgo no necesitan legitimación ideológica. Por lo tanto, no necesitan luchar por la hegemonía. (Ibíd. 105)

En otras palabras, el confederalismo democrático, al igual que los comuneros de París y los zapatistas de Chiapas, no les interesa en lo más mínimo tomarse el poder político sino, al contrario, tienen un interés casi obsesivo por dismantelar las estructuras tradicionales del poder político como tal. Esto es apenas obvio para cualquier política anarquista. La política radical y antirrepresentativa se caracteriza justamente, como hemos dicho a lo largo del segundo capítulo, por su negativa a entender la política como un asunto de ‘tomarse’ el poder. A diferencia de la estrategia marxista de tomarse el Estado para luego dismantelarlo, los anarquistas siempre han insistido en que dicha estrategia es similar a apagar el fuego con licor. En el momento en que se toma el *poder* del Estado se convierte en el enemigo: el poder del Estado como tal. Contrario a dicha estrategia, las apuestas antirrepresentativas, como su nombre lo indica, apuestan por dismantelar la estructura que divide la sociedad en representantes y representados, lo que significa en la práctica inventarse nuevas relaciones sociales, nuevas maneras de interactuar con los demás que no requieran la presencia de intermediarios ni, con ello, la posibilidad de la corrupción por el poder como capacidad de imposición.

### **3.2.6. Comentarios sobre los tres casos posanarquistas**

Los tres casos mencionados tienen al menos dos cosas en común. La primera es que el origen y desarrollo político y democrático de estos casos depende mucho más de lo que Rorty llama ‘campañas’ políticas, acciones colectivas concretas en situaciones políticas específicas, que de una gran narrativa emancipatoria que le diera a dichas campañas la solidez ideológica de lo que Rorty llama un ‘movimiento’ político. En segundo lugar, los tres casos de campañas se sitúan en el horizonte utópico y antiesencialista de la democracia radical, esto es, un horizonte donde la práctica democrática no se entiende desde los términos prefijados o esencialistas de una cultura política concreta, pasada y/o presente, sino se entiende en la dimensión abierta de un futuro indefinido siempre por construir, en el sentido de un reclamo constante o una demanda permanente por la voz propia de parte de los que no tienen o nunca han tenido una voz propia.

Más concretamente, creemos que son casos de política posanarquista fundamentalmente porque sus políticas carecen de centros o nodos ideológicos, líderes o representantes, partidos o vanguardias, en fin, porque se originaron y desarrollaron desde la actividad espontánea, experimental e improvisada de multitudes que no decidieron esperar a que las líneas tradicionales de la política les dieran, algún día, una voz y voluntad propias. En los términos de la presunción de igualdad de Rànciere, la Comuna de París, la revolución zapatista y la revolución kurda son ejemplos de política democrática posanarquista en la medida que son ejemplos de cómo comunidades sin voz, multitudes excluidas del sistema político que decía incluirlos cuando no aceptaba explícitamente la necesidad de su opresión, lograron crearse un caso propio, una voz y voluntad propias para sí mismos desde la contingencia de sus propias circunstancias y no mediante la ayuda externa o trascendente de las grandes narraciones políticas y sus esbirros representacionales y representativos.

En este punto, señalar los errores de esta serie de campañas como un error general del posanarquismo presume que el posanarquismo busca algún lineamiento ideológico particular en dichas experiencias más allá de la mera afirmación de la utopía democrática como una ética interpersonal, como una forma de vida hacia la igualdad, como una serie de ejercicios cotidianos conmigo mismo y con los demás que fomente los valores de la libertad y la igualdad. Presumir eso es olvidar el compromiso posanarquista con la micropolítica, con la política que escapa a los grandes relatos representativos de la política tradicional (el Estado, la Nación, etc.), es olvidar que el posanarquismo, como forma de pensar una política democrática antiesencialista, ni siquiera apunte a pensar la utopía democrática, el sueño de la sociedad sin clases, como el destino final e inevitable de la humanidad sino como una herramienta de acción colectiva que demanda constante revisión y actualización.

Es interesante ver cómo los tres ejemplos de arriba logran realizar cosas que la política rortiana apenas ve como problemas por resolver: la Comuna de París, el EZLN y la revolución de Rojava articulan en una sola lucha las iniciativas en contra del sadismo (políticas culturales) y en contra del egoísmo (políticas económicas), tomando prestadas las expresiones de Rorty (cf. 1999 72). Concretamente, vale la pena notar las prácticas socialistas y feministas de la Comuna junto con su intención de re-imaginar una política democrática para la humanidad, no sólo para París (cf. Abidor 2010 27, 31; cf. Gluckstein 2006 181-191; cf. Jellinek 1937 418-419; cf. Merriman 2014 76-81); la integración del EZLN de asuntos indígenas, campesinos, feministas y ecologistas con un llamado internacional a formar una comunidad democrática global anticapitalista (cf. Burbach 2001 129, 131-141; cf. Mentinis 2006 41, 42, 50; cf. Holloway 1998 182; cf. Holloway & Peláez 1998 10-12; cf. Lorenzano 1998 152); el modo en que Rojava está articulando las ideas igualmente feministas, ecologistas, anticapitalistas y cosmopolitas del confederalismo democrático a su propia realidad, una llena de variedad política, étnica y religiosa en medio de un conflicto armado de un poco menos de una década (cf. In der Maur & Staal 2015 17,19-24; cf. Dirik 2015 29-31, 37-54)

Rorty dice que “es como si la izquierda de Estados Unidos no pudiera desarrollar más de una iniciativa al mismo tiempo, como si para prestar atención a la economía, tuviera que ignorar los estigmas, o viceversa.” (cf. 1999 77). Tal vez lo que subyace a ese problema de articulación es, nuevamente, la política representativa del liberalismo, pues vemos que ni los parisinos de la Comuna, ni los zapatistas ni el pueblo kurdo tienen ese problema. Al fin y al cabo, el hecho de que movimientos revolucionarios como el EZLN o como Rojava apelen a una política de identidad al mismo tiempo que articulan dichas políticas en utopías democráticas más amplias, tan amplias como la humanidad misma, muestra que la distinción rortiana entre ‘política cultural’ y ‘política real’ (cf. Ibíd. 27-28, 46) no es una distinción basada en experiencias políticas emancipatorias o (radicalmente) democráticas concretas.

También es interesante notar cómo una de las críticas más sonadas de Rorty hacia la Nueva Izquierda termina por ser el resultado de ignorar proyectos políticos radicales, de ni siquiera considerarlas en un análisis sobre la potencia de la imaginación política. Estamos hablando de la supuesta necesidad de los ‘tecnócratas’, del político experto, en la organización de las complejas sociedades industriales (cf. Ibíd. 92-94). La política posanarquista no se compromete con ninguna forma de organización social de manera previa, simplemente usa lo que funciona. El problema de Rorty está en su suposición de que para ser comunidades realmente políticas debemos seguirnos organizando en las líneas geopolíticas de la *nación* o del *país liberal* (en los términos macropolíticos del establecimiento representativo). Tal como lo muestra la teoría posanarquista (micropolítica), y aun más, tal como lo muestra la praxis revolucionaria citada aquí, el representante político no puede ser el epicentro de la política porque éste representa la muerte de la política como tal; la verdadera política no se da desde los que gobiernan hacia los gobernados, la verdadera política sucede cuando los sujetos políticos mismos tienen la capacidad de cambiar las condiciones de la comunidad en la que viven. La clave para evitar la trampa del tecnócrata está, entonces, en organizarse no mediante grandes instituciones políticas, ‘de arriba para abajo’ (del Estado, el parlamento, las cortes constitucionales, etc. hasta la sociedad civil) sino a la manera, por ejemplo, de la confederación democrática kurda, ‘de abajo hacia arriba’: desde las asambleas comunales hasta las instituciones sociales ordinarias (la familia, la escuela, la policía<sup>23</sup>, el hospital, etc.). De modo que si quieres participar en la asamblea comunal, tus ‘credenciales políticas’ no se pueden reducir a un determinado capital profesional sino sólo a la disposición de ser un miembro activo de la comunidad, es decir, un miembro que desea afectar y dejarse afectar directamente por las acciones colectivas de la comunidad.

---

<sup>23</sup> Sobre el funcionamiento de la policía (institución claramente autoritaria) en Rojava, en un viaje de diez días que realizó David Graeber al cantón de Cizîre (cf. Graeber 2015 197), éste manifestó: “Uno de los primeros lugares que visitamos fue una academia de policía (Asayiş). Todo el mundo tenía que tomar cursos de resolución de conflictos no violentos y teoría feminista antes de que se les permitiera tocar un arma. Los codirectores nos explicaron que su objetivo final era dar a todos en el país seis semanas de entrenamiento policial para que, en última instancia, *podieran eliminar a la policía como tal.*” (Ibíd. 201; itálicas nuestras). Para nosotros esto es un excelente ejemplo de praxis posanarquista.

¿Qué clase de organización política es más democrática, la de la Comuna de París o la del gobierno francés que la masacró; la de los zapatistas en la Selva Lacandona o la del gobierno mexicano que, hasta la fecha, sigue encubriendo los sucesos de la masacre estudiantil de Tlatelolco (cf. Mentinis 2006 2); la del pueblo kurdo en Rojava o la del gobierno de Turquía, quien ha colaborado varias veces con el Dáesh y Jabhat al-Nusra para eliminar, juntos, la resistencia kurda (cf. Graeber 2015 204; cf. Dirik 2015 45, 46, 53)? Los tres casos brevemente analizados nos muestran que mientras Rorty sea condescendiente con el Estado y con el capitalismo, su utopía liberal será aliada de los opresores y enemiga de los oprimidos.

## 4. Conclusiones

A lo largo del trabajo hemos tratado de introducir una re-interpretación política radicalista y anarquista del pragmatismo tal y como Richard Rorty, un filósofo liberal y reformista, lo concibe. Para ello, en el primer capítulo, tratamos de resumir la posición filosófica y política de Rorty como una filosofía antiplatonista/antirrepresentacionista de corte político liberal (entendida como la filosofía política expresada en los gobiernos constitucionales y capitalistas del primer mundo), y tratamos de anclar esa posición con las críticas políticas que Rorty le reserva a lo que él considera son las izquierdas radicales actuales (la llamada Nueva Izquierda), a saber, que no son izquierdas realmente involucradas con el activismo político sino meramente con un ‘activismo’ académico sin mayores efectos prácticos positivos. La discusión entre Rorty y los radicales de izquierda la giramos entorno a la globalización, entendida como un problema que el propio Rorty describe como un aspecto sumamente peligroso, pero en últimas corregible, del liberalismo como paradigma que reconcilia al capitalismo con la democracia, además de ser un problema parcialmente causado por la irresponsabilidad política de las nuevas izquierdas. También hicimos un énfasis, a lo largo de todo el capítulo, en cómo la posición de Rorty se considera a sí misma heredera de la posición de John Dewey, un filósofo liberal considerado uno de los padres del pragmatismo norteamericano y, para el caso de Rorty, uno de los grandes defensores de la democracia como forma de vida antiautoritarista.

En el segundo capítulo introducimos lo que consideramos es la adecuada combinación entre pragmatismo, entendida ahora como antirrepresentacionismo, y el anarquismo en tanto paradigma político antirrepresentativo: lo que autores como Lewis Call, Saul Newman y Todd May llaman ‘anarquismo posmoderno’ o ‘posanarquismo’. En esta introducción, a su vez, respondemos a las críticas de Rorty con respecto a la esterilidad política de las izquierdas radicales y su supuesta respectiva complicidad con el problema político-social que supone la globalización del mercado. En esta introducción y réplica afirmamos varias cosas: primero, y dado que la parte ‘posmoderna’ de esta posición coincide con la crítica antirrepresentacionista que caracteriza al pragmatismo de Rorty, su parte anarquista nos muestra la posibilidad de afirmar dicho antirrepresentacionismo a nivel político (donde se convierte en una posición también antirrepresentativa), es decir, de ligar el antiesencialismo, común al pragmatismo y al posestructuralismo, con la negación anarquista de que la representación política sea un acto democrático. En segundo lugar, que dicha afirmación política antirrepresentacional y antirrepresentativa no sólo hace uso de la utopía como herramienta política democrática en el mismo sentido que Rorty desea, esto es, como una guía de acción política democrática ni teleológica ni esencialista, sino que esa misma afirmación democrática, utópica, antirrepresentacional y antirrepresentativa del posanarquismo encarna de manera más coherente la idea de Dewey de la democracia como forma de vida antiautoritarista en comparación con la posición liberal/representativa de Rorty. Por último, de las relaciones entre Dewey y los posanarquistas concluimos que el

problema político común a ambas posturas es simultáneamente el lugar donde proceden las sugerencias antirrepresentativas de ambas posturas radicales y el punto de diferencia más notable que ellos, los radicales, tienen contra Rorty, en tanto este último ni siquiera plantea el problema en dichos términos: lo que hemos llamado en este trabajo ‘el problema de la servidumbre voluntaria’.

Finalmente, en el tercer capítulo nos concentramos en tres asuntos. Primero, tratamos de rastrear las nuevas relaciones entre Rorty, Dewey y las políticas posanarquistas como una forma alternativa de pensar la izquierda radical, luego de los ejercicios comparativos del segundo capítulo. Luego tratamos de asociar la poca mención de políticas anarquistas tanto en la obra de Rorty como en la academia en general con la necesidad de introducir estas políticas en la teoría política contemporánea, sobre todo a la luz de las posibilidades políticas mostradas por el posanarquismo. Por último, hablamos brevemente de lo que consideramos son tres casos concretos de políticas posanarquistas. Estos tres casos no sólo prueban, cada uno por sí mismo, la plausibilidad y necesidad de pensar las políticas pragmatistas por fuera de los enfoques tradicionales (liberales o marxistas), sino demuestran la amplitud, la diversidad y el potencial revolucionario de dichas políticas, dado que estos ejemplos atraviesan distintas localizaciones espacio-temporales y, con ello, distintos contextos políticos: la Comuna de París de 1871, la ya conocida como revolución zapatista del ‘91 del EZLN en el sur de México y la actual revolución kurda de Rojava en el norte de Siria. Sobre las nuevas relaciones entre los autores protagonistas de nuestro trabajo, concluimos que las diferencias prácticas entre las posiciones reformistas y radicales son mucho más tenues y complicadas de lo que el propio Rorty describe.

De acá se derivan varias cosas. Una es que la propia distinción rortiana entre reforma-como-política-burguesa y revolución-como-política-radical es problemática dada la apertura de estrategias que nos abre el posanarquismo (pueden haber, cuando menos, reformas revolucionarias: estrategias locales y concretas que apunten a la sustitución de las instituciones presentes por mecanismos de participación política sin distinciones representativas). Otra es que a pesar de las críticas a los valores y creencias de la Ilustración, las políticas tanto de los liberales como de los marxistas y anarquistas citados aquí comparten la idea de usar la utopía democrática como una guía de acción política para ejecutar constantemente el sueño de la sociedad sin clases. Adicionalmente, nos sorprendió saber que al final del día no es Rorty sino Dewey el gran protagonista de nuestro trabajo, dado que él, más que cualquiera de los autores analizados aquí, se esfuerza por encaminar al liberalismo norteamericano hacia las políticas radicales que nosotros identificamos en los posanarquistas. Finalmente, concluimos en qué medida las políticas de Rorty son menos efectivas que la de los radicales como Dewey, Newman, Call o May: al menos los radicales mencionados son capaces de formular estrategias políticas prácticas en tiempos de crisis institucional, contrario a la política rortiana que depende por entero de la buena salud de las estructuras tradicionales del poder político liberal.

Sobre el procedimiento anterior nos han quedado varias preguntas y posibles nuevas rutas de trabajo, pero primero nos gustaría delimitar más detalladamente el presente

trabajo. En primer lugar, somos conscientes de nuestro reducido número de usos para términos tan esenciales en nuestro trabajo como ‘liberalismo’, ‘democracia’, ‘antiautoritarismo’ o ‘capitalismo’. A lo largo de nuestro trabajo hemos intentado restringirnos a los usos que Rorty le da a estos términos y algunos términos correlativos a éstos (‘antirrepresentacionalismo’, ‘antiplatonismo’, ‘pragmatismo’, ‘antiesencialismo’, ‘etnocentrismo’, etc.). Sobre los usos prestados de estos términos también debe notarse que, aunque nuestros usos de estos términos se limitan a los usos que de ellos hace Rorty, ninguno de ellos es realmente un término rortiano. La gran mayoría de estos términos son heredados directamente de la terminología deweyana, por ejemplo, cuando no son reapropiaciones provenientes de la tradición filosófica contemporánea (la mal llamada filosofía ‘analítica y continental’ [cf. Rorty 2000 139]) en general. Esta observación no busca restarle credibilidad a Rorty sino lo contrario: para nosotros es sumamente significativo la manera tan clara con la que Rorty sintetiza diferentes facetas del pensamiento contemporáneo a la orden del sueño deweyano de construir la sociedad democrática, entendida, como dirían los zapatistas, como la construcción de “un mundo en el que haya muchos mundos, un mundo en el que nuestro mundo y los mundos de otros puedan encajar: un mundo en el que somos escuchados, pero como una de muchas voces” (cf. Holloway & Peláez 1998 4)

Por otro lado, si bien este trabajo pretende ser un comentario crítico al liberalismo rortiano, no pretendemos aquí criticar todas las posibles formas o interpretaciones del liberalismo, ni tampoco queremos decir que nuestro trabajo apunta a la salida definitiva de la presente crisis que representa la existencia del capitalismo globalizado. Lo que intentamos realizar con este trabajo es invitar, de manera más bien tentativa, a pensar no tanto formas *novedosas* de hacer política, sino simplemente a pensar maneras alternativas de hacer política. Creemos que Rorty estaba en lo correcto cuando sugirió defender la democracia ante el autoritarismo metafísico del platonismo, pero no creemos que lo estaba al decir que defender el liberalismo, entendido como la actual estructura político-económica que sostiene, entre otras cosas, al mercado globalizado, sea “la única oportunidad para tener algo como una sociedad global justa” (Rorty 1999a 234). Por esto, además de la invitación a pensar maneras alternativas, también buscamos defender y señalar alternativas que se están desarrollando actualmente, alternativas tanto al actual paradigma político como a los fallidos paradigmas del pasado que, de todas formas, siguen teniendo vigencia ideológica hasta el día de hoy, como el marxismo-leninismo-maoísmo: la alternativa del posanarquismo es simplemente la que consideramos más coherente con todas estas consideraciones.

Una de las razones de mayor importancia para delimitar nuestro trabajo reside, por supuesto, en que con ello es más claro qué cosas quedan por trabajar, qué preguntas y posibles líneas de investigación quedan abiertas con lo expuesto aquí. En este orden, creemos necesario, sobre todo, explorar las posibles relaciones del liberalismo y el anarquismo más allá de la obra de Rorty. Por ejemplo, queda pendiente atender directamente el caso del liberalismo de Dewey y su relación con las políticas radicales.

También falta explorar las posibilidades de la política radical pragmatista bosquejada aquí en otros escenarios más allá de la comparación que se ha realizado entre el posanarquismo, el marxismo estalinista y el liberalismo rortiano (una comparación sujeta, en gran medida, a las especificaciones conceptuales de Rorty). Queremos seguir este trabajo observando el comportamiento del pragmatismo anarquista o radical en contextos políticos ‘tradicionales’, como la discusión más detallada con Habermas y Rawls, así como la discusión pendiente con autores como Michael Walzer, Alisdair McIntyre, Avishai Margalit, entre otros autores que han alimentado la teoría liberal contemporánea (digamos, mucho más allá de Rorty), así como en otros contextos no tan tradicionales, como el escenario de la teoría poscolonial, el de las políticas queer o del activismo ambientalista e insurreccionalista, entre otros escenarios diversos y emergentes. Para finalizar, reiteramos la invitación a pensar formas alternativas de pensar y ejercer la política a la luz de los nuevos retos de nuestro siglo. Si bien aquí hemos tratado de dibujar mapas alrededor de un anarquismo antiesencialista, estas mismas líneas abren un campo virtualmente infinito de posibilidades políticas que merecerán cada vez más espacios de discusión o análisis en el ambiente de la teoría política contemporánea.

## Referencias

- Abidor, M. (Ed.). (2010). *Communards. The story of the Paris Commune of 1871, as told by those who fought for it*. Ohio: Marxist Internet Archive Press.
- Adams, J. (2011). The Constellation of Opposition. En D. Rousselle & S. Evren (Ed.), *Post-Anarchism: A reader*. Londres: Pluto Press, 117–138.
- Akkaya, A. H & Jongerden, J. (2015). Reassembling the Political: The PKK and the Project of Radical Democracy. *New World Academy Reader #5: Stateless Democracy*, (5), 159–191.
- Alcoff, L. (1991). The Problem of Speaking for Others. *Cultural Critique*, 20(5), 5–32. doi:10.2307/1354221
- Antilff, A. (2011). Anarchy, Power and Poststructuralism. En D. Rousselle & S. Evren (Ed.), *Post-Anarchism: A reader*. Londres: Pluto Press, 160–167.
- Bartenberger, M. (2015). John Dewey and David Graeber: Elements of Radical Democracy in Pragmatist and Anarchist Thinking. *Politix*, 37, 4–9. doi:10.2139/ssrn.2408571
- Bernstein, R. J. (1987). One step forward, two steps back: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy. *Political Theory*, 15(4), 538–563.
- Burbach, R. (2001). *Globalization and Postmodern Politics. From Zapatistas to High-Tech Robber Barons*. Londres: Pluto Press.
- Call, L. (2002). *Postmodern Anarchism*. Oxford: Lexington Books.
- Cemgil, C. (2016). The republican ideal of freedom as non-domination and the Rojava experiment: ‘States as they are’ or a new socio-political imagination? *Philosophy and Social Criticism*, 42(4-5), 419–428.
- Cemgil, C & Hoffmann, C. (2016). The ‘Rojava Revolution’ in Syrian Kurdistan: A Model of Development for the Middle East?. *Institute Development Studies Bulletin: ‘Ruptures and Ripple Effects in the Middle East and Beyond’*, 47(3), 53–76.
- Cox, D., Levine, M. & Newman, S. (2009). *Politics Most Unusual. Violence, Sovereignty and Democracy in the ‘War on Terror’*. Nueva York: Palgrave McMillan.
- Critchley, S., Derrida, J., Laclau, E., Rorty, R. (1996). *Deconstruction and Pragmatism* (C. Mouffe, ed.). Londres: Routledge.
- Curtis, W. (2015). *Defending Rorty. Pragmatism and Liberal Virtue*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Davidson, D. (1973/1999). De la idea misma de un esquema conceptual. En C. Isabel (Ed.) y O. Hansberg & H. Islas (Trad.). *Argumentos trascendentales*. México, D.F.: Universidad Autónoma de México, 63–83.

- Day, R. J. F. (2011). Hegemony, Affinity and the Newest Social Movements: At the End of the 00s. En D. Rousselle & S. Evren (Ed.), *Post-Anarchism: A reader*. Londres: Pluto Press, 95–116.
- Dewey, J. (1987/1937). Democracy is Radical. *John Dewey. The Later Works, 1925-1953. Vol II: 1935-1937* (J. A. Boydston, ed.). Illinois: Southern Illinois University Press, 296–299.
- Dewey, J. (1987/1939). Creative Democracy —The Task Before Us. *John Dewey. The Later Works, 1925-1953. Vol 14: 1939-1941* (J. A. Boydston, ed.). Illinois: Southern Illinois University Press, 224–230.
- Dirik, D. (2015). Living Without Approval. Interview by Jonas Staal. *New World Academy Reader #5: Stateless Democracy*, (5), 27-54.
- Franks, B. (2011). Post-anarchism: A Partial Account. En D. Rousselle & S. Evren (Ed.), *Post-Anarchism: A reader*. Londres: Pluto Press, 168–180.
- Gander, E. (1999). *The Last Conceptual Revolution*. Albany: State University of New York Press.
- Goldman, E. (1911). Anarchism: what it really stands for. *Anarchism and other essays*. Nueva York–Londres: Mother Earth Publishing Association, 53–73.
- Gluckstein, D. (2006). *The Paris Commune. A Revolution in Democracy*. Londres: Bookmarks Publications Ltda.
- Graeber, D. (2011). ¿Por qué hay tan pocos anarquistas en la academia? *Fragmentos de antropología anarquista* (A. Sewell, trad.). Barcelona: Virus Editorial, 7-18.
- Graeber, D. (2014, 8 de octubre). Why is the world ignoring the revolutionary Kurds in Syria?. *The Guardian*. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/08/why-world-ignoring-revolutionary-kurds-syria-isis>
- Graeber, D. (2015). No. This is a Genuine Revolution. Interview by Pınar Ögünç. *New World Academy Reader #5: Stateless Democracy*, (5), 195-208.
- Hardt, M & Negri, A. (2000). *Empire*. Londres: Harvard University Press.
- Holloway, J. (1998). Dignity's Revolt. En Holloway, J. & Peláez, E. (Ed.), *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. Londres: Pluto Press, 159-198.
- Holloway, J. (2005). *Change the World Without Taking Power*. Londres: Pluto Press.
- Holloway, J. & Peláez, E. (1998). Introduction: Reinventing Revolution. En Holloway, J. & Peláez, E. (Ed.), *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. Londres: Pluto Press, 1-18.
- In der Maur, R. & Staal, J. (2015). Introduction. *New World Academy Reader #5: Stateless Democracy*, (5), 15-25.
- Janack, M. (1998). Rorty on Ethnocentrism and Exclusion. *The Journal Of Speculative Philosophy*, 12(3), 204–216.
- Jun, N. (2011). Reconsidering Post-Structuralism and Anarchism. En D. Rousselle & S. Evren (Ed.), *Post-Anarchism: A reader*. Londres: Pluto Press, 231–249.

- Jellinek, F. (1937). *The Paris Commune of 1871*. Londres: Victor Gollancz Ltd.
- Kropotkin, P. (1880/2013) *La Comuna de París*. Recuperado de: <http://es.theanarchistlibrary.org/library/piotr-kropotkin-la-comuna-de-paris.pdf>
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (2nd ed.). Londres: Verso.
- Lorenzano, L. (1998). Zapatismo: Recomposition of Labour, Radical Democracy and Revolutionary Project. En Holloway, J. & Peláez, E. (Ed.), *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. Londres: Pluto Press, 126-158.
- Malachowski, A. (2002). *Richard Rorty*. Chesham: Acumen.
- Manicas, P. (1982). John Dewey: Anarchism and the Political State. *Transactions Of The Charles S. Pierce Society*, 18(2), 133–159.
- Marx, K. (1871/2001). Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores. En *La Guerra Civil en Francia*. Sevilla: Marxist Internet Archive. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gcfran/guer.htm>
- May, T. (1994). *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- May, T. (2007). Jacques Rancière and the Ethics of Equality. *SubStance*, 36(2), 20–36.
- May, T. (2011). Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?. En D. Rousselle & S. Evren (Ed.), *Post-Anarchism: A reader*. Londres: Pluto Press, 41–45.
- May, T., Noys, B. & Newman, S. (2008). Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière. *Anarchist Studies*, 16(2), 173–185.
- Mentinis, M. (2006). *Zapatistas. The Chiapas Revolt and what it means for Radical Politics*. Londres: Pluto Press.
- Merriman, J. (2014). *Massacre. The life and death of the Paris Commune of 1871*. New Haven–Londres: Yale University Press.
- McClellan, D. (2014). *Richard Rorty, Liberalism and Cosmopolitanism*. Londres: Pickering & Chatto.
- Newman, S. (2001) *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Oxford: Lexington Books.
- Newman, S. (2010) *The Politics of Postanarchism*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Nielsen, K. (2001). Socialist and egalitarian justice. *Windsor Yearbook of Access to Justice*, (19), 36–390.
- Peters, M. (2000). Achieving America: Postmodernism and Rorty's Critique of the Cultural Left. *Review Of Education, Pedagogy, And Cultural Studies*, 22(3), 223–241. doi:10.1080/1071441000220304
- Peters, M. (2011). White Philosophy in/of America. *Pragmatism Today*, 2(1), 144–154.

- Pook, R. (2011). Why Rawlsian Liberalism has Failed and How Proudhonian Anarchism is the Solution (tesis de maestría). University of Toledo, OH, E.E.U.U. Recuperado de: <http://utdr.utoledo.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1700&context=theses-dissertations>
- Price, W. (2014). Anarchism and the Philosophy of Pragmatism. *The Utopian Magazine. A Journal of Anarchism & Libertarian Socialism*, 13, 51–68.
- Öcalan, A. (2011/2015). Democratic Confederalism (excerpts). *New World Academy Reader #5: Stateless Democracy*, (5), 97–107.
- Rancière, J. (1991). *On the Shores of Politics*. Londres: Verso.
- Rawls, J. (2006). *Liberalismo político* (S. R. Madero Báez, trad.). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: political not metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14 (3), 223–251.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad* (A. E. Sinnot, trad.). Barcelona: Ediciones Paidós.
- Rorty, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* (J. V. Rubio, trad.). Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (J. F. Zulaica, trad.). Madrid: Cátedra.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo* (J. M. E. Cloquell, trad.). Madrid: Editorial Técnos.
- Rorty, R. (1996a). *Objetividad, relativismo y verdad* (J. V. Rubio, trad.). Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1999). *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX* (R. J. Del Castillo, trad.). Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1999a). *Philosophy and Social Hope*. Nueva York: Penguin Books.
- Rorty, R. (2000). *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (J. V. Gifra, trad.). Barcelona: Ariel.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shusterman, R. (1994). Pragmatism and Liberalism between Dewey and Rorty. *Political Theory*, 22(3), 391–413.
- Stanchev, P. (2016). The Kurds, Bookchin, and the Need to Reinvent Revolution. *New Politics*, 14(4), 77–82.
- Suissa, J. (2010). *Anarchism and Education: A Philosophical Perspective*. Oakland: PM Press.
- Topper, K. (1995). Rorty and the Politics of Redescription. *The American Political Science Review*, 89 (4), 954–965.
- Voparil, C. (2011). Rortyan Cultural Politics and the Problem of Speaking for Others. *Contemporary Pragmatism*, 8(1), 115–131. doi:10.1163/18758185-90000186

- Wieck, D. (1978). Anarchist Justice. *Anarchism: Nomos XIX*, 215–236.
- Zinn, H. (1997). *La otra historia de los Estados Unidos (de 1942 hasta hoy)* (3ra ed.). Hondarribia: Argitaletxea HIRU, S.L.
- Zinn, H. (2006). Can the system be fixed?. *Original Zinn*. HaperCollins ebooks.