

ENSAYOS

Richard Rorty, uno de los más influyentes filósofos actuales, reflexiona sobre el significado que tienen las distintas revoluciones en los países del Este para el pensamiento político y, en especial, para las pretensiones de la izquierda de poseer una interpretación rigurosa de la historia.

ESPERANZA SOCIAL, SIN TEORÍA DE LA HISTORIA

Por Richard Rorty

Creo que el mejor modo de ser más radicalmente materialistas que Marx es despojar el debate político izquierdista del dramatismo hegeliano

AL comienzo de su reciente libro *New Reflections on the Revolution of our Time*, Ernesto Laclau dice: «El ciclo de acontecimientos que se abrió con la Revolución Rusa se ha cerrado definitivamente... como fuerza de irradiación en el imaginario colectivo de la izquierda continental... el cadáver del leninismo, desprovisto de todos los atavíos del poder, revela su realidad patética y deplorable»¹. Estoy de acuerdo con Laclau y espero que los intelectuales aprovechemos la muerte del leninismo como ocasión para librarnos de la idea de que sabemos, o deberíamos saber, algo sobre las fuerzas, profundas e immanentes, que determinan los destinos de las comunidades humanas.

Hemos pretendido saberlo desde que abrimos el negocio. Comenzamos afirmando que la justicia no podría reinar hasta que los reyes se hicieran filósofos o los filósofos reyes; justificamos esto basándonos en un minucioso examen del alma humana. Más recientemente, hemos supuesto que la justicia no reinará hasta que el capitalismo sea derrocado y la cultura reconstruida; basamos este saber en un análisis conceptual de las formas y movimiento de la Historia. Espero que hayamos llegado al momento en que podamos desembarazarnos de una vez por todas de la convicción común a Platón y a Marx, de que deben existir abundantes métodos teóricos para descubrir cómo reparar la injusticia, muy diferentes a las modestas vías de la experiencia.

Entiendo que Laclau y Mouffe, en su controvertido libro *Hegemony and Socialist Strategy*, señalan que la izquierda tendrá que contentarse con lo que Alan Ryan llama «una especie de capitalismo del bienestar con rostro humano, no fácil de distinguir de un socialismo que concede un importante papel al capital privado y a los empresarios individuales»². De modo que cuando Laclau dice en su nuevo libro que ahora hemos aprendido que «no hay razón para suponer que la clase trabajadora tiene un papel privilegiado en la lucha anticapitalista»³, estoy de acuerdo, pero preferiría corregir las palabras «lucha anti-capitalista». No creo que «anti-capitalista» vaya a significar mucho de ahora en adelante. Recomiendo por ello sustituirlo por algo banal y no teórico, algo así como «la lucha contra la miseria humana evitable». En general, espero que podamos trivializar todo el vocabulario del debate político izquierdista. Sugiero que empecemos a hablar de codicia y egoísmo más que de transformación del trabajo, de la magnitud del gasto por alumno en las escuelas y del diferente acceso a la sanidad más que de la división de la sociedad en clases.

Como argumento en pro de tal trivialización, puedo aducir la pretensión de Laclau de que «la transformación del pensamiento —de Nietzsche a Heidegger, del pragmatismo a Wittgenstein— ha minado decisivamente el esencialismo filosófico», y que, por tanto, somos capaces de «reformular la posición materialista de modo mucho más radical

de lo que fue posible para Marx⁴. Creo que el mejor modo de ser más radicalmente materialistas que Marx es despojar el debate político izquierdista del dramatismo hegeliano. Debemos dejar de utilizar «Historia» como el nombre de un objeto alrededor del cual podemos tejer nuestras fantasías de una miseria minimizada.

Fukuyama y el fin de la historia

Hemos de admitir el punto de vista de Fukuyama (en su muy famoso artículo «El fin de la Historia») de que los acontecimientos de 1989 ponen de manifiesto que si alguien espera el advenimiento de la revolución total, lo Radicalmente Otro en una escala mundial, está de mala suerte. Fukuyama sugirió, y tengo que estar de acuerdo, que ante la izquierda no hay otra perspectiva más romántica que el intento de igualar las oportunidades vitales de los ciudadanos en los Estados de bienestar democráticos y burgueses, Estados basados en el crecido beneficio de las economías de mercado, además de intentar Estados de este tipo en los lugares donde ahora no existen.

Fukuyama, empero, no ve más que aburrimiento ante nosotros, intelectuales, una vez que hemos admitido que el Estado de bienestar burgués y democrático es lo mejor que un intelectual puede imaginar. Él piensa que el fin de la política romántica tendrá el mismo efecto desalentador en nuestro imaginario colectivo que el que habría tenido sobre Platón la admisión de que las instituciones atenienses de su época eran lo mejor que él hubiera podido imaginar. Como seguidor de Strauss y Kojève, Fukuyama lamenta este desaliento. En la tradición intelectual a la que pertenece, la filosofía política es ante todo filosofía. La política utópica, la clase de política cuyo paradigma es la *República* de Platón, es la raíz del pensamiento filosófico. Desde un punto de vista *straussiano*, la esperanza de crear una sociedad cuyo héroe sea Sócrates, más que Aquiles o Temístocles, está tras lo que Heidegger llama «metafísica occidental». Así, ahogar el romanticismo político es empobrecer nuestra vida intelectual, y quizá hacerla imposible. Los *straussianos* están de acuerdo con Heidegger en que el fin de la metafísica significa el comienzo de un desierto nihilista, un erial en el que las libertades y la felicidad burguesas pueden ser universales, pero en el que existirán lectores cercanos a Platón. Tienden a estar de acuerdo con Kojève en que si dejamos de lado «el ideal



Manifestación antisoviética en Lituania

platónico-hegeliano del *hombre sabio*», si «negamos que el valor supremo esté en la auto-consciencia», entonces «anulamos el significado de cualquier clase de discurso humano»⁵.

No estoy en absoluto de acuerdo con Kojève, y por ello sugeriría que la vida intelectual y la política de izquierdas estaría mejor sin el componente Platón-Hegel-Marx-Heidegger, sin el drama de la Historia del mundo, puesto que este drama es una escala que deberíamos abandonar.

Desconfío de la forma en la que Kojève deja que su imaginación esté dominada por el análisis «señor-esclavo» de la Fenomenología de Hegel —y en particular por el pasaje que sugiere que la seriedad moral completa, y quizá la conciencia intelectual total, sólo es posible para los que estén comprometidos en una lucha por la vida y por la muerte—. El uso que hace Kojève de este pasaje aúna la noción hegeliana de la Historia entendida como la historia de una auto-conciencia creciente, con la parte más sedienta de sangre del marxismo, la específicamente leninista. Kojève, Strauss, Adorno, Nietzsche y Heidegger conectan con Lenin y Mao por un vivo deseo de extirpar, aboliendo la burguesía como clase, o, al menos, arrancando de raíz la cultura burguesa, aquella que según Nietzsche y Heidegger convertiría a Europa en un erial. Esta cultura —la cultura de «los últimos hombres» de Nietzsche— es la contrapartida contemporánea de la cultura que llevó a Sócrates a la

Sugeriría que la vida intelectual y la política de izquierdas estaría mejor sin el componente Platón-Hegel-Marx-Heidegger, sin el drama de la Historia del mundo, puesto que este drama es una escala que deberíamos abandonar.

ENSAYOS

Pero ahora que los intelectuales de izquierda ya no podemos ser leninistas, tenemos que enfrentarnos a la pregunta que el leninismo nos ayudó a eludir: ¿estamos más interesados en aliviar la miseria o en crear un mundo apropiado para Sócrates, y por tanto para nosotros mismos?

muerte; para ambas, ni la auto-conciencia es la suprema virtud, ni el ideal platónico-hegeliano del Hombre Sabio es tan importante.

La «cultura burguesa»

Gracias al marxismo, el término «cultura burguesa» se ha convertido en una forma de amalgamar la nada y todo lo que los intelectuales desprecian. Este término suministró una forma de ligar el drama intelectual de la auto-creación con el deseo del trabajador oprimido de expropiar a los expropiadores. Esta clase de enlaces ayuda a los intelectuales a asociarnos con los ideales de democracia y solidaridad humana. Nos permiten tener lo mejor de ambos mundos: ser capaces de combinar el tradicional desdén del sabio (por la mayoría, con la creencia de que la actual mayoría degenerada y burguesa será sustituida por una nueva clase de mayoría —la clase trabajadora emancipada).

Pero ahora que los intelectuales de izquierda ya no podemos ser leninistas, tenemos que enfrentarnos a la pregunta que el leninismo nos ayudó a eludir: ¿estamos más interesados en aliviar la miseria o en crear un mundo apropiado para Sócrates,

y por tanto para nosotros mismos? ¿Qué hay detrás del sentido de desolación creado por la constatación de que los Estados de bienestar, burgueses y democráticos, son lo mejor que podemos esperar? ¿Nos entristecemos ante el pensamiento de que los pobres nunca dejarán de estar por debajo de los ricos, que no se alcanzará nunca la solidaridad de una comunidad cooperativa? O, por el contrario, ¿nos entristecemos ante la idea de que nosotros, las personas que valoramos la auto-conciencia, podemos ser irrelevantes para el destino de la humanidad? ¿Que Platón, Marx y nosotros mismos podemos ser simplemente excéntricos parásitos, que vivimos del valor excedente de una sociedad a la que no contribuimos con nada en particular? ¿Nuestro anhelo de un drama a escala histórico-mundial ha sido provocado por nuestra preocupación por el sufrimiento humano, o al contrario?

Hasta ahora he estado sugiriendo que lo que preocupa a Fukuyama, como a Nietzsche y a Heidegger antes que a él, no es el fin de la historia, sino el fin de la filosofía, y por ello de su visión dramática de la Historia.

Lo que le preocupa es nuestra capacidad cada vez menor de usar la Historia como un objeto alrededor del cual los intelectuales podemos envolver nuestras fantasías. De hecho, esta capacidad se ha visto disminuida. Citando de nuevo a Laclau, «si se entiende el fin de la Historia» como el fin de un objeto que puede ser agotado intelectualmente abarcando todo lo real en su espacialidad diacrónica, *estamos* claramente con el fin de la «historia»⁶. Pero si *esto* es lo que queremos decir, entonces sería mejor decir que lo que ha terminado es nuestra convicción de que existe algún objeto —el alma humana, la Providencia, el proceso evolutivo, la Historia o el Lenguaje, por ejemplo— cuya captación conceptual aumenta nuestras posibilidades de hacer lo correcto. El intento de Laclau de ser más radicalmente materialista que Marx le lleva a decir que la pérdida de esta convicción nos deja «al comienzo de la historia, en el punto en que la historicidad finalmente alcanza un reconocimiento completo»⁷. Estoy de acuerdo, y creo que reconocer completamente la historicidad significaría ceñirse a modestas vías empíricas de aliviar la miseria y la injusticia. Significaría tener siempre muy presente la distinción entre la política izquierdista real —esto es, las iniciativas para reducir la pobreza humana— y una política sin vacilaciones, pero simplemente teórica. Significaría, por último, contentarse con ser concretos y banales al hablar de la política real, sin que nos importe



Manifestación contra Gorbachov en Moscú

ser abstractos, hiperbólicos, transgresivos y alegres guasones cuando, para descansar, hablamos culturalmente de política.

Existen muchas fantasías que pueden ser válidas por sí mismas, sin que hayan de estar asentadas en una justificación conceptual. Se trata de fantasías sencillas, cotidianas, compartidas por los cultos y los ignorantes, por nosotros, intelectuales de clase media de las universidades americanas y europeas y por los que viven en chabolas a las afueras de Lima.

Fantasías concretas e interpretaciones de la historia

Son fantasías concretas sobre un futuro en el que todo el mundo pueda conseguir un trabajo que le produzca alguna satisfacción, que esté decentemente pagado y en el que se encuentre a salvo de la violencia y la humillación. Desde Platón, los intelectuales hemos completado estas fantasías modestas, locales y banales con otras más amplias, confusas y sofisticadas. De Platón a Hegel éstas eran fantasías que unían las modestas fantasías concretas con una historia sobre la relación de los seres humanos con algo ahistórico —algo como Dios, la Naturaleza Humana o la Naturaleza Científicamente Cognoscible de la Realidad. Después de Hegel, y específicamente tras Lenin, pasamos a una historia sobre la relación de los seres humanos con la Historia. La misma Historia, materializada en algo con forma y movimiento, se convirtió en el lugar de un poder intemporal.

Pero cuando tratamos de explicar por qué las fantasías modestas no se han hecho realidad, todavía pretendemos que su realización depende del logro de una relación más íntima con algo que es más poderoso y más amplio que nosotros mismos. Decimos, por ejemplo, que nuestros esfuerzos han fracasado hasta ahora porque todavía no ha llegado el «momento histórico apropiado».

Nuestra creencia en tales explicaciones ha permitido creer a los intelectuales que podemos ser útiles a los no-intelectuales, diciéndoles cómo pueden conseguir lo que quieren y cuánto costará hacer que alguna de esas modestas fantasías que todos compartimos se hagan realidad. Tales explicaciones nos dejan sentir que nuestras dotes especiales sirven para algo más que para darnos placeres privados sofisticados, que estos dones tienen alguna utilidad social, que nos permiten actuar como una vanguardia en la universal lucha

humana. Desde Hegel nos hemos considerado como la interiorización del Logos Encarnado, seres que disponíamos de la creciente autoconsciencia de Dios, de su realización de sí mismo en la historia de la raza humana.

Con Hegel, la «Historia del mundo» se convirtió en el nombre de una sugestiva nebulosa, creada al falsear las diferencias entre lo material y lo inmaterial, lo temporal y lo atemporal, lo divino y lo humano. La versión marxista-leninista de esta nebulosa llamada «Historia» nos ayudó tanto a sobrepasar nuestro miedo al elitismo como a satisfacer nuestra ansia de sangre, pues nos permitió imaginar que seríamos barridos por las masas cuando se despertasen, llevadas hacia el matadero de la historia, hacia el altar en el que la burguesía sería sacrificada y redimida.

Tal y como yo lo veo, el paso dado por Hegel desde las fantasías de salvación individual a través del contacto con un impreciso ultra-mundo a las fantasías de un imaginario final de la secuencia histórica fue un paso adelante. Esto fue así porque presagió una especie de proto-pragmatismo. Nos ayudó a dejar de hablar de la forma en que siempre se creía que tenían que ser las cosas —la Providencia, la ley natural— y a que empezásemos a hablar sobre la forma en que las cosas podrían ser con nuestra ayuda, aunque nunca hubieran sido así. Con Hegel, los intelectuales comenzaron a pasar de las fantasías de entrar en contacto con la eternidad a fantasías de construir un futuro mejor. Hegel nos ayudó a empezar la sustitución de la esperanza por el conocimiento.

Por supuesto, esta sustitución no fue completa en Hegel. Hegel trató todavía de dividir la cultura en partes etiquetadas «Filosofía», «Arte», «Ciencia Natural», etcétera, e intentó dar prioridad a la filosofía. En concreto insistió en que había algo llamado «sistema» o «conocimiento absoluto», algo tan grande y tan finamente estructurado como para eliminar cualquier confusión residual. Esta insistencia en que habría de existir un programa completo de conocimiento, que podría encontrarse en los libros, provocó un ridículo justificado, entre otros, de Kierkegaard, Marx y Dewey. Nadie desde su época, con la posible excepción de Kojève, se ha tomado en serio la idea de que había algo llamado «Filosofía», que alcanzaba su culminación con Hegel. Más bien, hemos tratado a Hegel como una reducción al absurdo de la idea del conocimiento absoluto, y por ello hemos abandonado el ideal platónico-hegeliano del hombre sabio. Nos hemos contentado con decir lo que dijo el mismo Hegel, y que Marx y Dewey dijeron más

Con Hegel, los intelectuales comenzaron a pasar de las fantasías de entrar en contacto con la eternidad a fantasías de construir un futuro mejor. Hegel nos ayudó a empezar la sustitución de la esperanza por el conocimiento

ENSAYOS

Estoy de acuerdo con Habermas cuando continúa diciendo que «la izquierda no comunista no tiene ninguna razón para estar deprimida» y que no hay razón alguna para abandonar la esperanza en «la emancipación de los seres humanos de la inmadurez autoinculpada (*selbstverschuldeter Unmündigkeit*) y de las condiciones degradantes de la existencia»

precisamente: que la filosofía es, como mucho, el pensamiento de su tiempo.

Marx y Hegel

Marx siguió haciendo lo que Hegel apenas hizo. Intentó poner su tiempo en conceptos, calculando cómo podría mejorarse en beneficio de las generaciones futuras. Se tomó más en serio que el propio Hegel su historicismo y su proto-pragmatismo, porque Marx difuminó la distinción entre comprensión del mundo y saber cómo cambiarlo. Supuso que se podría cambiar a mejor, sustituyendo el capitalismo por el comunismo, y la cultura burguesa por nuevas formas de vida cultural, que surgirían naturalmente de la emancipación de la clase trabajadora. Esta sugerencia marxista ha sido el principal legado de la obra de Hegel a la imaginación social de los últimos dos siglos. El cambio del espíritu del mundo a la clase trabajadora hizo posible salvar la esperanza hegeliana y la narrativa hegeliana de la historia como expansión de la libertad, del sistema Hegel.

Ahora hay que renunciar a esta visión marxista. Los acontecimientos de 1989 ponen de manifiesto que hemos de encontrar otra forma de pensar nuestra época y algún modo de ver cómo puede ser mejor el futuro que el presente sin hacer referencia al capitalismo, a las formas burguesas de vida, a la ideología burguesa o a la clase trabajadora.

Tenemos que renunciar a la nebulosa marxista, igual que hicieron Marx y Dewey con la nebulosa hegeliana. No podemos seguir usando el término «capitalismo» con el doble significado de «economía de mercado» y de «fuente de toda la injusticia contemporánea». Ya no podemos tolerar la ambigüedad entre el capitalismo como una forma de financiar la producción industrial y el capitalismo como la gran cosa mala, responsable de la miseria contemporánea. Esta utilización confusa del «capitalismo» se ha complementado con el uso paralelo del término «ideología burguesa» para significar tanto «un lenguaje producido por el predominio de la economía de mercado» y «todo lo que en nuestro lenguaje y hábitos de pensamiento, de ser sustituidos, haría que la felicidad humana y la libertad se consiguieran más rápidamente». a estos dos usos confusos se ha añadido el de «clase trabajadora» para significar tanto «la gente cuyo trabajo es tratado por una economía de mercado como una mercancía, y que recibe muy poco por

esta mercancía», y como «quienes encarnan la verdadera naturaleza de los seres humanos».

Estas mixtificaciones ya no tendrán su antigua función si uno está de acuerdo, como lo estoy yo, con lo que dice Jürgen Habermas sobre la lección de 1989. En su reciente volumen de reflexiones sobre los acontecimientos de aquel año, *Die Nachholende Revolution* escribe lo siguiente:

«Los cambios revolucionarios que están culminando ante nuestros ojos en la época actual contienen una lección inequívoca: las sociedades complejas no se pueden reproducir si no dejan intacta la lógica de la auto-regulación de la economía de mercado»⁸.

El uso izquierdista de «capitalismo»

El uso izquierdista de los términos «capitalismo», «ideología burguesa» y «clase trabajadora» depende de la pretensión implícita de que nosotros lo podemos hacer mejor que una economía de mercado, de que hay otra opción viable para las complejas sociedades, orientadas tecnológicamente. Quizá podamos; pero, por el momento, no tenemos la clave sobre cómo habría de ser. Cualquiera que sea el programa que cree la izquierda para el siglo XXI, no va a incluir la nacionalización de los medios de producción ni la abolición de la propiedad privada. Tampoco es probable que incluya una des-tecnologización del mundo, simplemente porque nadie puede pensar en una forma de oponerse a los efectos de las antiguas iniciativas tecnológicas burocráticas, a no ser desarrollando iniciativas tecnológico-burocráticas nuevas y mejores.

Estoy de acuerdo con Habermas cuando continúa diciendo que «la izquierda no comunista no tiene ninguna razón para estar deprimida» y que no hay razón alguna para abandonar la esperanza en «la emancipación de los seres humanos de la inmadurez autoinculpada (*selbstverschuldeter Unmündigkeit*) y de las condiciones degradantes de la existencia»⁹. Pero no tengo una idea clara de qué mecanismos podrían convertir en realidad este deseo. Por ejemplo, cuando Alan Ryan dice que «es imposible creer que tenemos que abandonar la esperanza de que la planificación reduce el gasto, y que en cualquier caso disminuye las irracionalidades de la producción y la distribución», me gustaría mucho estar de acuerdo con él. Pero no estoy seguro. Ya no creo tener mucho conoci-



Protesta multitudinaria contra el régimen comunista en Praga

miento sobre las opciones que permanecen abiertas para los planificadores de la economía, ni sobre qué puede o no quedar reservado al Estado sin peligro.

Aunque deteste la complaciente satisfacción de los admiradores de Reagan y Thatcher por la caída del marxismo, no tengo una idea clara de cómo debería relacionarse el *poder estatal con las decisiones económicas*. No creo ser el único, y si me refiero a mi perplejidad es por dar un ejemplo de lo que me parece ser un desconcierto generalizado entre los intelectuales de izquierda. *No tenemos por qué estar deprimidos, pero tampoco tenemos una idea clara de cómo ser útiles.*

Puesto que a partir de ahora ni «capitalismo» puede usarse como el nombre de la fuente de la miseria humana ni «la clase trabajadora» como el nombre del poder redentor, necesitamos encontrar nuevos nombres para estos conceptos. Pero hasta que alguna meta-narrativa nueva sustituya al marxismo tendremos que caracterizar a la fuente de la miseria humana de formas tan banales y ateóricas como «codicia», «egoísmo» y «odio». El

único nombre que podremos dar a un poder redentor será «buena suerte».

Hablar de esta forma, vulgarmente, hace difícil que los intelectuales continuemos creyendo que nuestras dotes especiales nos capacitarán para tener un puesto en vanguardia de la lucha contra la injusticia. Parece que no hay nada en particular que nosotros sepamos y que los demás no sepan. Ya han desaparecido las antiguas fantasías confusas y nos hemos quedado sólo con las modestas y concretas —aquellas que se solían asociar con «el reformismo pequeño-burgués» y «el liberalismo burgués».

Esta sensación de que ya no podemos actuar como vanguardia es, creo, lo que está detrás del sentimiento generalizado, incluso entre los izquierdistas que no soportan a Strauss ni a Kojève, de que Fukuyama había caído en la cuenta de algo. Se dio cuenta de la pérdida de la «Historia» como el término que los intelectuales podíamos usar, en nuestras auto-descripciones, para asegurarnos a nosotros mismos de tener una función social, de que lo que hagamos será relevante para la solida-

Puesto que a partir de ahora ni «capitalismo» puede usarse como el nombre de la fuente de la miseria humana ni «la clase trabajadora» como el nombre del poder redentor, necesitamos encontrar nuevos nombres para estos conceptos

ENSAYOS

Nos tenemos que hacer la siguiente pregunta: ¿qué acontecimientos podrían reemplazar a la Revolución Bolchevique y qué figura sustituir a Lenin en la imaginación de la generación que ha nacido en los años 80, los universitarios de izquierda del año 2000?

ridad humana. Al utilizar «Historia» como el nombre de un algo que podía ser captado conceptualmente, Hegel y Marx hicieron posible mantener tanto el drama de la historia cristiana en torno al Logos Encarnado como el sentimiento cristiano de solidaridad contra la injusticia, incluso después de haber perdido la fe religiosa. Pero ahora tenemos que crear o bien alguna narrativa histórica, que no mencione al capitalismo pero que tenga la misma urgencia y poder dramático que la narrativa marxista, o bien abandonar la idea de que los intelectuales expresamos mejor nuestra época en el pensamiento que nuestros conciudadanos. Puesto que no tengo idea de cómo se ha de hacer lo primero, sugiero que hagamos lo último.

Havel y Lenin

Me gustaría volver ahora a la idea de Laclau cuando dice que Lenin y la Revolución Bolchevique han irradiado durante mucho tiempo «la imaginación colectiva de la izquierda internacional». Ningún movimiento político puede sobrevivir durante mucho tiempo sin tal influencia, sin una irradiación de acontecimientos y de individuos heroicos.



Estatua de Lenin en el Soviet Supremo

Si Lenin y la Revolución Bolchevique no hubieran existido y si nos hubiéramos tenido que contentar con la revisión marxista del confuso relato hegeliano en torno al Logos Encarnado, nuestra imaginación colectiva habría dejado de brillar tiempo atrás. Por ello, ahora nos tenemos que hacer la siguiente pregunta: ¿qué acontecimientos podrían reemplazar a la Revolución Bolchevique y qué figura sustituir a Lenin en la imaginación de la generación que ha nacido en los años 80, los universitarios de izquierda del año 2000? ¿Qué podría irradiar la imaginación colectiva de los izquierdistas que dan por sentado que la propiedad estatal de los bienes de producción ya no es una opción válida?

Una respuesta plausible a esta pregunta es: los acontecimientos que han tenido lugar en Checoslovaquia durante los últimos meses de 1989 y la figura de Vaclav Havel. No sé cómo va a terminar esta revolución ni tampoco si se agotará el consenso moral y político que llevó a Havel al poder. Doy por supuesto que tampoco Havel lo sabe. Lo que resulta tan sorprendente y refrescante en Havel es que admite con alegría desconocerlo. Havel parece estar preparado para cambiar interpretaciones teóricas por una esperanza infundada. Como señala en las entrevistas recogidas con el título *Disturbing the Peace*, «la esperanza no es un pronóstico». En dichas entrevistas enfatiza su falta de interés en las fuerzas subyacentes, las corrientes históricas y las concepciones amplias, interpretaciones que se pueden construir conceptualmente. El siguiente texto, que describe los acontecimientos de 1967-69, es característico:

«¡Quién habría creído, en una época en la que el régimen de Novotny se estaba corroyendo porque toda la nación se estaba comportando como Svejks (Schweiks, como en la novela de Kapek), que transcurrido medio año esta misma sociedad iba a desplegar una disposición cívica genuina, y que un año después esta sociedad apática, escéptica y desmoralizada iba a levantarse con tal coraje e inteligencia contra un poder extranjero! Y ¡quién podría haber pensado que, transcurrido apenas un año, esta misma sociedad, cambiando como cambia el viento, iba a caer en un estado de *desmoralización mucho más profundo que el que tenía antes!* Después de todas estas experiencias, uno tiene que ser muy prudente al hacer conclusiones sobre cómo somos o sobre lo que se puede esperar de nosotros»¹⁰.

El término «nosotros» se refiere aquí a «nosotros, checos y eslovacos», pero lo que dice Havel puede aplicarse muy bien al comportamiento de



Vaclav Havel

«nosotros, seres humanos». Podemos situar el rechazo de Havel a hacer pronósticos en un contexto norteamericano haciendo la siguiente pregunta: «¿Quién habría adivinado que la clase media blanca que reconoció la justicia de la supresión por parte de Truman de la segregación racial entre los militares, la desautorización por el Tribunal Supremo de la doctrina *separados-pero-iguales*, y las marchas por la libertad de King convirtiéndole en un héroe de libro de texto, iba a decidir ahora que es más importante reducir los impuestos que inmunizar a los niños de los ghettos contra el sarampión. ¿Quién puede saber si dentro de una década esta misma clase media no se asqueará de mi codicia y eliminará a los pillos que se han estado beneficiando con su egoísmo?».

Lenin no habría estado de acuerdo con Havel en que «hemos de tener cuidado para no hacer conclusiones sobre cómo somos o sobre lo que puede esperarse de nosotros». Lenin pensaba que el socialismo científico nos proporcionaba los instrumentos para formular y demostrar la verdad de tales pronósticos. Lenin habría esperado que la teoría marxista habría al menos explicado, si no predicho, la conducta cambiante de checos y eslovacos, o de la clase media norteamericana, en

diferentes momentos históricos. Pero con suerte, el fin del leninismo nos ahorrará la esperanza en algo como el socialismo científico en cualquier forma similar de pronóstico teóricamente fundado. Confío en que nos deje tan sólo con lo que Martin Jay llama «socialistas de fin de siglo». Tal y como Jay lo plantea, éstas son gentes que creen que «hay bastante trabajo que hacer sin ser perseguidos por la necesidad de precisar qué clase de éxitos modestos se pueden ofrecer como alternativa al modelo desalentador de un orden social totalizado normativamente y totalmente redimido»¹¹.

Havel es un pensador de fin de siglo en el sentido de Jay, pero no es un socialista de fin de siglo. La revolución que está presidiendo no tiene mejores ideas que devolver las propiedades expropiadas y vender las empresas nacionalizadas a cualquier empresario privado que las compre. Timothy Garton Ash informó que la elección entre Dubcek y Havel para la presidencia se resolvió cuando los habitantes de Praga se sorprendieron a ellos mismos diciendo: «Dubcek es un gran hombre, por supuesto; pero, después de todo, es, ¿cómo decirlo?, un comunista». Una de las razones por la que todos los que pertenecemos a la izquierda internacional tendremos que suprimir de nuestro vocabulario términos como «capitalismo», «cultura burguesa» (y, ¡ay de nosotros!, «socialismo») ¹², es que, si los seguimos usando, nuestros amigos de la Europa Central y Oriental nos mirarán incrédulos.

Las soluciones parciales

Parte de la razón por la que el siglo que viene nos parece tan vacío e infame es porque los intelectuales estamos acostumbrados a pensar en términos histórico-mundiales y escatológicos. Nos impacientamos con algo más modesto y nos molestan las soluciones parciales y los recursos temporales. En cuanto creemos saber cómo podríamos ayudar a los niños de los ghettos en los Estados Unidos, nos damos cuenta de que nuestra idea es irrelevante para los niños de Uganda. Entonces nos sentimos culpables por no tener una teoría que abarque a los niños de todo el mundo.

Tan pronto como se nos ocurre algo sobre la polución en Los Ángeles nos damos cuenta de que no vale para Calcuta y nos avergonzamos por haber sido etnocéntricos. Parte de nuestra herencia de Hegel y Lenin consiste en sentirnos culpa-

Havel es un pensador de fin de siglo en el sentido de Jay, pero no es un socialista de fin de siglo. La revolución que está presidiendo no tiene mejores ideas que devolver las propiedades expropiadas y vender las empresas nacionalizadas a cualquier empresario privado que las compre

ENSAYOS

Los izquierdistas de las universidades norteamericanas dedicamos ahora la mayor parte de nuestro tiempo a la filosofía posmoderna y en lo que nos gusta creer que son estudios culturales «transgresivos» y «subversivos»

bles por no tener un proyecto planetario en que inscribir nuestras esperanzas locales, por carecer de una estrategia izquierdista global.

Creo que ésta es una razón por la que los izquierdistas de las universidades norteamericanas dedicamos ahora la mayor parte de nuestro tiempo a la filosofía posmoderna, y en lo que nos gusta creer que son estudios culturales «transgresivos» y «subversivos», en lugar de deliberar sobre qué puede dar nuevas energías al Partido Demócrata o sobre cómo financiar los programas Head Start.

Últimamente nos hemos concentrado en la política cultural, tratando de persuadirnos que la política cultural, y especialmente la universitaria, es una continuación de la política real. Hemos intentado creer que desconcertar a los padres de nuestros estudiantes nos ayudará, antes o después, a derribar las instituciones injustas. Mientras podamos creer esto podremos seguir pensando que los dones que nos ayudaron a conseguir nuestras poltronas en las universidades se están usando en beneficio de la solidaridad humana. Al menos por un tiempo, podemos eludir la sospecha de que sólo estamos usando estos dones para nuestro beneficio privado, como ayuda a nuestros proyectos de autocreación.

Pero sospecho que estas maniobras son sólo formas de posponer las preguntas que nos harán los estudiantes, cuya imaginación colectiva ha sido irradiada por Havel en lugar de por Lenin. Éstas son preguntas sobre qué *haríamos* exactamente si de repente alcanzáramos el poder *real*: ¿qué clase de utopía intentaríamos crear y cómo la propagaríamos? Espero que podamos responder a tales preguntas diciendo que, por el momento, no tenemos una idea clara sobre *cómo sería un orden social redimido; que no podemos esbozar un proyecto fundamental para la comunidad internacional cooperativa e igualitaria, cuyos trazos vislumbramos en nuestros sueños. Con todo, podemos ofrecer una larga lista de leyes, acuerdos internacionales, rectificaciones y cosas por el estilo, que intentaríamos fuesen promulgadas.*

Las ideologías

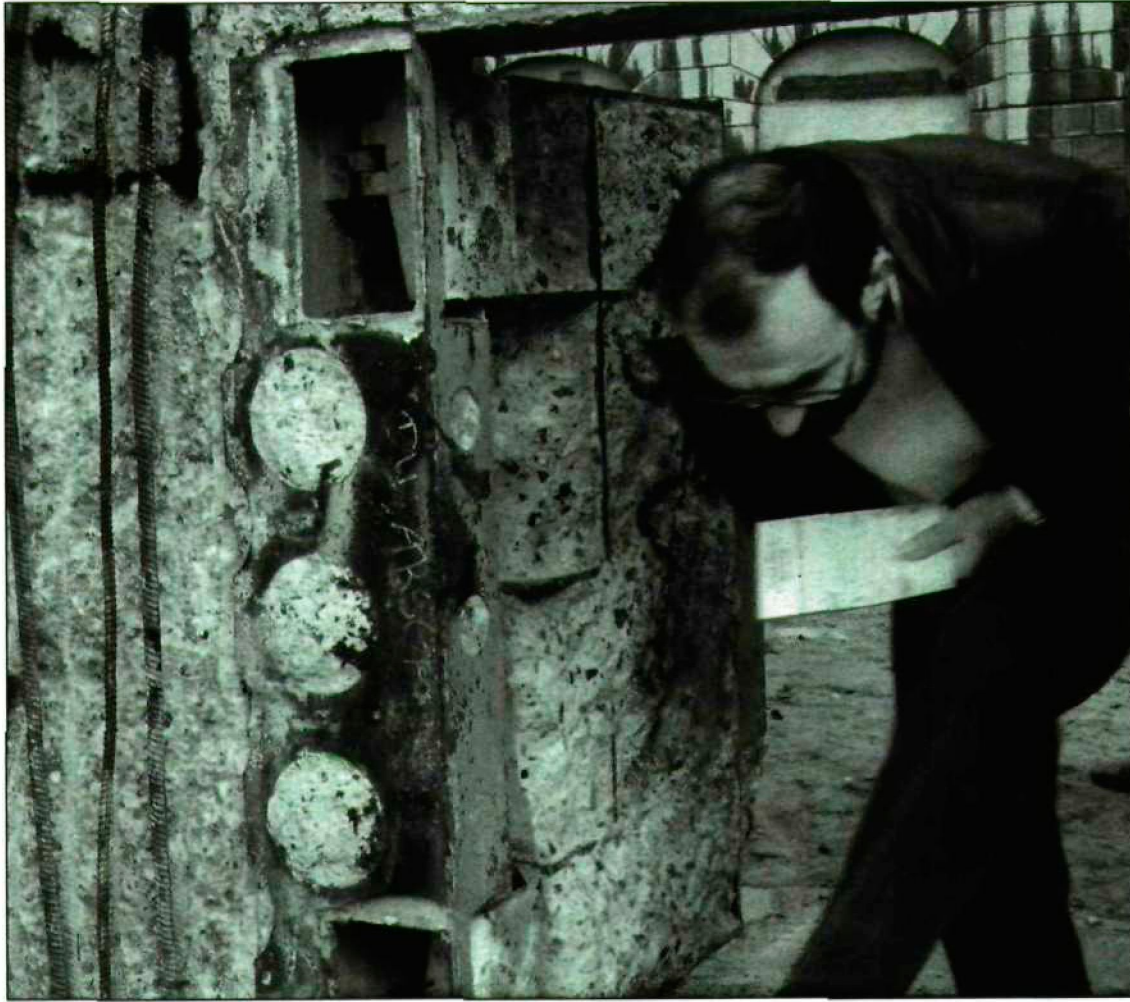
Para estar satisfechos con tal respuesta tendríamos que desprendernos de nuestro miedo a ser llamados «reformistas burgueses», «pragmáticos

oportunistas» o «ingenieros sociales tecnocráticos», nuestro miedo a convertirnos en simples «liberales», algo tan opuesto a «radicales». Tendremos que abandonar la esperanza de tener un sucesor para la teoría marxista, una teoría general de la opresión que suministrará el fulcro para que podamos derribar a la vez la injusticia racial, la económica, toda clase de injusticia. Tendremos que abandonar la idea de «ideología», la idea de que Havel se burla cuando dice que una marca del buen comunista es que «se adscribe a una ideología y cree que todos los que no se adscriben a ella tienen que hacerlo forzosamente a otra, porque no puede imaginar que exista alguien que no esté adherido a una ideología»¹³. Esto significaría abandonar la pretensión de que la sofisticación filosófica y literaria son importantes porque nos preparan para el papel crucial y socialmente indispensable que nos ha asignado la historia (el papel de «críticos de la ideología»).

Por último, para volver al asunto con el que empecé, significaría abandonar la idea de que la Historia es un sustituto temporal de Dios o de la Naturaleza, como un tema amplio alrededor del cual tejemos nuestras fantasías concretas.

Podríamos llegar a considerar entonces que lo que Laclau llama «el ciclo de acontecimientos que se abrió con la Revolución Rusa», como un ciclo en el que los intelectuales de izquierda, con la mejor de nuestras intenciones, nos engañamos a nosotros mismos, enloquecimos y nos pasamos de listos, pero llevamos a cabo experimentos interesantes y adquirimos alguna experiencia útil; esto podría servir de sustituto para felicitarnos por nuestro heroísmo o para aceptar el punto de vista de Reagan y Thatcher de que somos villanos crueles o primos idiotas. Podríamos aprender a pensar en la historia más como una colección de cuentos aleccionadores que como una narrativa dramática coherente, y ser menos adictos al *discurso* apocalíptico de «crisis» y «finales». Debemos desinteresarnos de la escatología, sentirnos poco inclinados a formular descripciones de lo que Jay llama «un orden social totalmente normativizado y redimido». Pues ya no debemos pensar en un gran Logos Encarnado llamado «Humanidad», cuya carrera debe ser interpretada bien como un ascenso heroico, bien como un declive trágico. Por el contrario, debemos pensar en muy diferentes comunidades humanas del pasado, cada una de las cuales nos ha legado una o varias anécdotas útiles. ■

Richard Rorty es profesor de la Universidad de Virginia.



Primeros agujeros en el muro de Berlín

NOTAS

¹ LACLAU, *New Reflections on the Revolution of our Time* (London, Verso, 1990), p. IX.

² ALAN RYAN, «Socialism for the Nineties», *Dissent*, Fall 1990, p. 442.

³ *New Reflections...*, p. 127.

⁴ *Ibid.*, p. 112.

⁵ ALEXANDRE KOJEVE, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on The Phenomenology of Spirit*, trad. J. H. Nichols, Jr. (Ithaca, Cornell University Press, 1969), p. 91.

⁶ *Ibid.*, p. 83; los subrayados no proceden del original.

⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁸ HABERMAS, *Die Nachholende Revolution* (Frankfurt, Suhrkamp, 1990), pp. 196-7 (*La Revolución recuperada*).

⁹ HABERMAS, p. 203.

¹⁰ HAVEL, *Disturbing the Peace* (New York, Nopf, 1990), p. 109.

¹¹ JAY, *Fin-de-Siecle Socialism and other Essays* (London, Routledge, 1988), p. 13. Lo estoy diciendo: debo mucho al análisis que Jay ha hecho de la «totalización» en este libro y en su *Marxism and Totality*.

¹² Hacia el final de su libro *Thinking About Socialism* (escrito en 1985), IRVING HOWE pregunta: «Supongamos que, en efecto, tenemos que llegar a la conclusión de que la etiqueta socialismo crea más problemas de lo que realmente vale; tendríamos entonces que buscar un nuevo vocabulario, algo que no se consigue con un "Fiat"».

«¿Qué cambiaría en realidad si nuestras palabras también lo hicieran? Permanecería la esencia de nuestros problemas, el peso de las cargas de este siglo que todavía nos acosan. Tenemos que seguir pensando que la sociedad capitalista es una sociedad injusta y que sus desigualdades son intolerables; continuar despreciando su ética de la codicia y perseverar en el intento de diseñar el esbozo de una sociedad mejor» (HOWE, *Selected Writings, 1950-1990*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1990, p. 489). Estoy de acuerdo con Howe, pero añadiría que hoy en día, tras los acontecimientos de 1989, está ya claro que la etiqueta crea más problemas de lo que vale. Los países que durante más tiempo han llevado esta etiqueta no quieren oír esa palabra nunca más; ¿por qué tendríamos entonces que usarla nosotros?

¹³ *Disturbing the Peace*, p. 80.

Los intelectuales de izquierda, con la mejor de nuestras intenciones, nos engañamos a nosotros mismos, enloquecimos y nos pasamos de listos, pero llevamos a cabo experimentos interesantes y adquirimos alguna experiencia útil