



**UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA**

**RICHARD RORTY: LA DESAFORTUNADA ARTICULACIÓN ENTRE
DEMOCRACIA LIBERAL Y CAPITALISMO**

AUTOR:

CHRISTIAN STEVE RAMOS PINEDA

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ, COLOMBIA**

2023

**RICHARD RORTY: LA DESAFORTUNADA ARTICULACIÓN ENTRE
DEMOCRACIA LIBERAL Y CAPITALISMO**

AUTOR:

CHRISTIAN STEVE RAMOS PINEDA

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Doctor en Filosofía

Director:

Ph. D. William Augusto Duica

Línea de investigación:

Filosofía Política

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

Colombia

2023

A mi querida Laura, compañera de vida,
por su fortaleza y lealtad en cada paso
que hemos recorrido juntos.

A mis preciosas hijas, por su
paciencia y amor incondicional.

Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

Christian Steve Ramos

Nombre: Christian Steve Ramos Pineda

Fecha 09/10/2023

Resumen

RICHARD RORTY: LA DESAFORTUNADA ARTICULACIÓN ENTRE DEMOCRACIA LIBERAL Y CAPITALISMO

Richard Rorty, desde una perspectiva antifundacionalista, se plantea el objetivo de analizar, en términos ético-políticos, cómo vivir mejor. Para ello, plantea tres elementos primordiales, a saber, la prioridad de la democracia sobre la filosofía, la lucha contra la crueldad y mantener siempre la conversación abierta. Rorty concluye que el mejor modelo político para una sociedad deseable es la democracia liberal. Sin embargo, mantiene la articulación entre liberalismo y capitalismo. Así, pretende un capitalismo controlado por el Estado, más Estado de Bienestar.

En esta investigación se analiza la coherencia del planteamiento rortyano. Específicamente se defiende que, al mantener la articulación entre liberalismo y capitalismo, Rorty contradice sus propios postulados. Ello, pues el capitalismo debilita y destruye la democracia, al tiempo que constituye un modo de vida bastante cruel. Además, al establecer una rígida escisión entre esfera pública y esfera privada, Rorty limita las posibilidades de transformar radicalmente el sistema político-económico, dando por cerrada la conversación.

En cambio, se argumenta que una interpretación flexible de la escisión público/privado, acorde con los postulados antifundacionalistas, contribuye a mantener la conversación abierta y ello, a su vez, conduce a una multiplicación de visiones alternativas sobre la democracia, esto es, en términos de Chantal Mouffe, a una radicalización de la democracia. A partir de allí, se concluye que, si se pretende la defensa de la democracia y la lucha contra la crueldad, se requiere una visión democrática post-capitalista.

Palabras clave: Antifundacionalismo, democracia, liberalismo, capitalismo

Abstract

RICHARD RORTY: THE UNFORTUNATE ARTICULATION BETWEEN LIBERAL DEMOCRACY AND CAPITALISM

Richard Rorty, from an anti-foundationalist perspective, sets out the objective of analyzing, in ethical-political terms, how to live better. To do this, he raises three essential elements, namely, the priority of democracy over philosophy, the fight against cruelty and always keeping the conversation open.

As a result, Rorty concludes that the best political model for a desirable society is liberal democracy. However, he maintains the articulation between liberalism and capitalism. Thus, he aims for a capitalism controlled by the State, plus a Welfare State.

This research analyzes the coherence of the Rortyan approach. Specifically, it is argued that, by maintaining the articulation between liberalism and capitalism, Rorty contradicts his own postulates. This is because capitalism weakens and destroys democracy, while at the same time it constitutes a rather cruel way of life. Furthermore, by establishing a rigid division between the public sphere and the private sphere, Rorty limits the possibilities of radically transforming the political-economic system, closing the conversation.

Instead, it is argued that a flexible interpretation of the public/private split, in line with anti-foundationalist postulates, contributes to keeping the conversation open and this, in turn, leads to a multiplication of alternative visions of democracy, that is, in Chantal Mouffe's terms, to a radicalization of democracy. From there, it is concluded that if the defense of democracy and the fight against cruelty is to be sought, a post-capitalist democratic vision is required.

Key words: Anti-foundationalism, democracy, liberalism, capitalism

Contenido

Resumen	VIII
Abstract.....	IX
INTRODUCCIÓN	1
PRIMERA PARTE: LIBERALISMO, DEMOCRACIA Y CAPITALISMO	7
Introducción	7
1. Democracia liberal, crueldad y conversación	9
1.1. Ironismo y etnocentrismo	10
1.2. ¿Cómo entender el liberalismo rortyano?	16
1.3. Conversación, crueldad e imaginación.....	22
2. Rorty y su relación con el capitalismo	27
2.1. Capitalismo domesticado	28
SEGUNDA PARTE: CAPITALISMO, EL SUMMUM MALUM	37
Introducción	37
3. Capitalismo y democracia	39
3.1. Desigualdad estructural	41
3.2. Crisis del Estado de Bienestar y la Socialdemocracia	54
4. Crítica al ethos capitalista	61
4.1. La Sociedad de consumo y la destrucción del planeta	62
4.2. La enferma sociedad del cansancio	70
5. Educación sentimental	79
TERCERA PARTE: HACIA LA SUPERACIÓN DEL CAPITALISMO	91
6. ¿El fin de la conversación?	91
6.1. Escisión rígida público/privado.....	92
6.2. Antiesencialismo en la escisión público/privado	114
7. Hacia una democracia post-capitalista	121
7.1. Del anti-esencialismo a la radicalización de la democracia	122
7.2. Hacia una nueva hegemonía democrática	131
8. Conclusiones	135
Referencias.....	137

INTRODUCCIÓN

Richard Rorty es considerado uno de los pensadores más influyentes del siglo XX. Inició su camino desde la filosofía del lenguaje y el pragmatismo, desarrollando una fuerte crítica de la epistemología (1979), considerándola como carente de utilidad, dada la imposibilidad de dar sentido a la distinción entre apariencia y realidad. A partir de allí, su pensamiento dio un giro hacia la filosofía política y la crítica cultural, adoptando un punto de vista que creó puentes con la tradición continental y poniendo en cuestión la tradicional distinción entre filosofía analítica y hermenéutica.

En este trabajo me concentro en las ideas de Rorty acerca de la democracia y el capitalismo. Planteo una crítica a la postura política que termina adoptando como resultado de cuestionar la idea de que hay algo así como la verdad. Dado el abandono de la búsqueda de certezas, el antiesencialismo y el antifundacionalismo, Rorty defiende la idea de la prioridad de la democracia, entendida como una forma de vivir una vida buena, sobre la filosofía, entendida como epistemología. En términos más concretos, defiende un tipo específico de democracia, la democracia liberal, muy cercano a los planteamientos de John Rawls. Según él, dicho liberalismo se sostiene, no desde una perspectiva fundacionalista (kantiana), sino desde una óptica *hegeliana*, esto es, a partir del solapamiento de diversas creencias, deseos y emociones. Valga mencionar, además, que Rorty retoma la línea de Judith Shklar, según la cual, el objetivo del liberalismo es principalmente *evitar la crueldad*.

Para Rorty, el liberalismo es una cultura que, tras adoptar premisas ironistas, antiesencialistas y antifundacionalistas, reconoce la imposibilidad de una certeza epistemológica o meta-discursiva, por lo que siempre está abierto a la conversación, un punto fundamental para el sostenimiento de la democracia. En ese sentido, la democracia

liberal resulta, a sus ojos, la mejor alternativa, pues afirma que las otras alternativas (Estalinismo-Nazismo), además de autoritarias, resultaron más crueles. En ese sentido, tres son las ideas clave en su pensamiento: Defender la democracia, mantener la conversación abierta y, luchar contra la crueldad. Estas tres ideas no pueden perderse de vista a lo largo de todo el análisis, pues constituyen el eje central de las tensiones a las que se enfrenta Rorty.

En su utopía liberal, Rorty se encamina más exactamente hacia la Socialdemocracia, manteniendo el nexo entre liberalismo y capitalismo, aunque no a través de un capitalismo de libre mercado, sino de un capitalismo “controlado por el Estado, más Estado de Bienestar”. Dado que Rorty es consciente de las debilidades del proyecto liberal-capitalista, especialmente en torno a la inequidad, considera que ello puede ser corregido a partir de procesos de reforma, por lo que no resulta necesaria, ni deseable, una revolución. Para él, no es necesario cambiar el sistema capitalista, basta controlarlo a través de las instituciones liberales. Además, plantea que, a partir de un proceso de *educación sentimental*, es posible generar mayor *solidaridad* y, con ello, lograr que las reformas requeridas tengan el suficiente apoyo popular y el liberalismo resulte más atractivo frente a otras alternativas.

En este trabajo me concentro en las tensiones y contradicciones existentes en la propuesta política rortyana. Especialmente, defiendo que su apuesta por la democracia liberal, *en conexión con el capitalismo*, contradice sus propios objetivos, pues el capitalismo perjudica la democracia, forja un modo de vida cruel, e incluso deteriora la posibilidad de una educación sentimental *solidaria*. Además, defiendo que, al establecer una escisión rígida entre esfera pública y esfera privada, se cierra la conversación y se encapsula a la democracia en los límites de la democracia liberal-capitalista, lo que termina generando una idea “esencialista”, de la democracia, como si fuese la única alternativa *auténticamente* democrática. En cambio, afirmo que, al eliminar tal escisión o al menos al plantearla en términos flexibles-contingentes, se radicaliza la democracia, abriendo la conversación a diversas alternativas democráticas. Es decir, se propone una visión auténticamente antiesencialista de la democracia, de la mano de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Desde allí, se propone la búsqueda y construcción de una visión contrahegemónica, una democracia *post-capitalista*.

En ese sentido, analizo críticamente la perspectiva rortyana en torno al Capitalismo y su posible superación. Defiendo que, si el objetivo es proteger la democracia y *evitar la crueldad*, Rorty se equivoca al mantener el capitalismo en su propuesta política, pues éste, en sí mismo, destruye la democracia, conlleva enorme crueldad e incluso perjudica gravemente la educación sentimental. Incluso, frente a la posible superación del capitalismo, Rorty no sólo considera que su perspectiva es la mejor opción, sino que, además, cierra la conversación a otras alternativas democráticas y deja a la democracia liberal-capitalista como la *única* alternativa.

Según Rorty, para garantizar la conversación en la esfera pública, se requiere resistir o evitar el uso de un límite de la conversación o, como él lo llama, *conversation-stopper*, es decir, de aquellos elementos que detienen la argumentación; que generan la imposibilidad de continuar la conversación por su carácter cerrado, dogmático y falaz. Por ejemplo, afirmar algo como una verdad porque “así lo dice el Corán”. Ello se explica debido a que Rorty adopta la óptica posmoderna, desde la cual existe una enorme desconfianza hacia los denominados “meta-relatos”, dado que estos parten de *conversation-stoppers*. De esta manera, el uso de *conversation stoppers*, puede tener lugar en la esfera privada, pero no en la pública.

Ello implica que, corrientes de pensamiento como el cristianismo, el anarquismo, el marxismo e incluso el kantianismo, entre otros, considerados como meta-relatos por Rorty, dado el uso que hacen de *conversation-stoppers*, no podrían tener cabida en la esfera pública. Al desechar los meta-relatos, Rorty termina desechando todo relato alternativo a su liberalismo. Con ello, impide una auténtica conversación sobre formas alternativas de democracia y reduce el concepto de democracia a democracia-liberal-capitalista. En cambio, una interpretación flexible de la escisión público-privado o incluso su eliminación, contribuye al objetivo de mantener la conversación siempre abierta, incluso con los meta-relatos y sus *conversation-stoppers*. Es decir, habría una auténtica promoción del pluralismo y la diversidad y, ahora sí, habría una conversación abierta.

El efecto de esto es que, siguiendo con las premisas ironistas, antiesencialistas y antifundacionalistas rortyanas, se daría una radicalización de la democracia, una multiplicidad de visiones alternativas sobre la democracia y no únicamente su variante hegemónica occidental, laica, liberal y capitalista como Rorty pretende. En últimas, habría diferentes visiones sobre el tipo de “democracia” que debe tener prioridad sobre la filosofía. A partir de allí, concluyo que, si la educación sentimental logra construir una sociedad solidaria, esta se inclinaría a buscar formas de superar el capitalismo, esto es, a construir una democracia post-capitalista.

En mi opinión, el error de Rorty, de mantenerse en los márgenes del capitalismo, surge debido a varias suposiciones erradas: Primero, suponer que el capitalismo puede ser controlado por el Estado y que sus problemas pueden ser solucionados por medio de reformas. Segundo, suponer que la desigualdad es un efecto del capitalismo y no la base sobre la cual se construye como modo de vida. Tercero, suponer que la educación sentimental que promueve es impermeable al régimen capitalista (a la dinámica del mercado) y que logrará una sociedad más abierta y más solidaria. Cuarto, suponer que *no hay alternativa* al capitalismo y cerrar la conversación.

Atendiendo a estos presupuestos, este trabajo se distribuye en tres partes. En la primera, expongo la conceptualización que hace Rorty en términos ético-políticos. Especialmente, examino cómo llega, desde el ironismo y el etnocentrismo, al liberalismo y, además, qué entiende por “liberal” (Capítulo 1). En seguida, examino la postura de Rorty ante el capitalismo, específicamente su inclinación hacia la socialdemocracia y el Estado de Bienestar (Capítulo 2).

En la segunda parte, abordo de forma crítica la propuesta política rortyana. Defiendo que el capitalismo es el Summum malum. Primero, planteo que el capitalismo no puede ser “domesticado” por los Estados y que, al contrario, los grandes capitales son quienes controlan los Estados, poniendo en grave riesgo a la democracia. A su vez, defiendo que la socialdemocracia y el Estado de Bienestar, además de no resolver la desigualdad estructural propia del sistema capitalista, tampoco resulta sostenible ni fiscal, ni socialmente (Capítulo 3).

Seguidamente, apoyándome en los análisis contemporáneos de Byung Chul Han, Harmut Rosa y Mark Fisher, entre otros, defiendo que el modo de vida capitalista resulta sumamente cruel con el ser humano, pues promueve una sociedad consumista, acelerada, cansada y enferma, al tiempo que destruye nuestro planeta. El modo de vida competitivo y acelerado, propio de las sociedades capitalistas, hace que cada vez más personas sufran trastornos como el *Burnout* o el *Stresslaxing*, incrementando los niveles de ansiedad, depresión y estrés, generando un gran perjuicio en el bienestar de la población (Capítulo 4). Toda esta patología del capitalismo podría ser una razón para producir un cambio, no necesariamente basado en un análisis racional, sino en el tipo de persuasión que Rorty llama “educación sentimental”.

En el capítulo 5, defiendo que la educación sentimental rortyana, en un sistema capitalista, corre el riesgo de condenarse a la banalidad y a la rentabilidad, con lo que simplemente se garantizaría una defensa del *status quo*. Las obras y artistas que plantean una fuerte crítica al sistema político-económico, terminan mercantilizándose y siguiendo las mismas reglas del mercado, es decir, quedan absorbidas por el sistema capitalista que pretenden criticar. Además, las expresiones artísticas y culturales pueden resultar una herramienta que las élites económicas usen para lograr sus objetivos políticos con mayor efectividad, aún si éstos incluyen la destrucción de la democracia, pues cuentan con los recursos para darles el impulso necesario. Por ello, defiendo que la educación sentimental, si pudiera sustraerse del sistema capitalista y de los intereses económicos, sí podría promover la democracia, pero no sería necesariamente en su variante liberal-capitalista, sino que sería algo más cercano a la democracia radical planteada por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau: una multiplicación de visiones alternativas sobre la democracia.

Finalmente, en la tercera parte, expongo el planteamiento rortyano con respecto a la imposibilidad de superar el capitalismo. Para ello, muestro las razones por las cuales considero que Rorty cierra la conversación al establecer una rígida escisión entre lo público y lo privado, con lo que termina enviando el pluralismo a la esfera privada y considerando que su perspectiva es la *mejor* (y única) alternativa. En cambio, defiendo que una

interpretación *flexible* de dicha escisión, o la eliminación de la misma, contribuye a mantener la conversación abierta a visiones democráticas diferentes (Capítulo 6).

A partir de allí, apelo a la invitación rortyana de usar más la imaginación y la educación sentimental, para luchar por una nueva hegemonía cultural y político-económica. Ello a partir de un tratamiento antiesencialista de conceptos como “libertad”, “igualdad” y “democracia”, defendiendo que estos conceptos son susceptibles de nuevas descripciones, nuevas metáforas que contribuyan a consolidar una auténtica solidaridad. Si ello se logra, es posible la construcción de una nueva hegemonía, un cambio radical en el sistema, una visión democrática post-capitalista (Capítulo 7).

PRIMERA PARTE: LIBERALISMO, DEMOCRACIA Y CAPITALISMO

Introducción

En *La filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, Richard Rorty (1979) presenta una fuerte crítica a los intentos epistemológicos por alcanzar un fundamento desde el cual construir todo el edificio del conocimiento. Argumenta la superación de la discusión epistemológica, para centrarse más en discusiones prácticas sobre cómo vivir bien. A partir de esa crítica, plantea la democracia como punto de partida. Específicamente, defiende la democracia liberal.

En esta primera parte presento la postura política rortyana, pasando por conceptos clave de su pensamiento tales como etnocentrismo, ironismo y, por supuesto, liberalismo. En el primer capítulo, se expone la propuesta ético-política de Rorty. En el segundo, presento específicamente cuál es la postura rortyana respecto al capitalismo, especialmente su orientación hacia la socialdemocracia y el Estado de Bienestar.

1. Democracia liberal, crueldad y conversación

Richard Rorty asume una defensa del antifundacionalismo, el antirepresentacionalismo y el antiesencialismo. Por ello, sostiene que el léxico de la epistemología (búsqueda de la verdad y la objetividad) debería abandonarse. A partir de allí, afirma que debemos concentrar nuestros esfuerzos en otro tipo de problemas, especialmente cómo vivir mejor, afirmando que la democracia tiene prioridad sobre la filosofía. La relación entre la crítica a la epistemología y la formulación de una búsqueda política está dada por el hecho de que, desde su óptica, ya no hay meta-relatos que puedan garantizar un punto de vista objetivo y una verdad acerca del mundo natural o social.

Según él, superado el discurso epistemológico y sin un punto de vista privilegiado sobre la realidad humana, la mejor forma de organizarnos políticamente es a través de la democracia liberal. Para defender esta tesis, Rorty parte del “ironismo” (entendido como el reconocimiento de la contingencia de nuestras creencias) y el etnocentrismo (es decir, del hecho de que interpretamos sectariamente el mundo desde nuestras propias tradiciones culturales). Además, da relevancia a la clásica distinción liberal entre una esfera privada y una esfera pública, para situar el ejercicio de dar y recibir razones en lo público y relegar al ámbito privado la decisión de no someter nuestras creencias al juego de las razones.

En el presente capítulo se expone la propuesta ético-política de Rorty, especialmente dando respuesta a las siguientes preguntas básicas: ¿Qué entiende Rorty

por “ironista” ?, ¿Por qué ser etnocéntrico? ¿Por qué el ironista debe ser *liberal* y viceversa? y ¿En qué sentido ser liberal?

El capítulo se encuentra organizado de la siguiente manera: En la primera parte se abordan conceptos claves como ironismo y etnocentrismo, su origen y cómo ello conduce al liberalismo. Seguidamente, se aborda qué entiende Rorty por liberal y qué tipo de liberalismo es el que defiende.

1.1. Ironismo y etnocentrismo

Rorty considera que no existen fundamentos últimos para establecer cómo deberíamos actuar. Sin embargo, es claro que más allá de lo teórico, en la vida práctica debemos tomar una serie de decisiones tanto a nivel ético como político. Según él, desde los planteamientos historicistas de Hegel han surgido dos vertientes acerca de cómo vivir: una en la que predomina el *deseo de creación de sí mismo* y de la *autonomía privada*, con pensadores como Foucault, Heidegger y Derrida; y otra, en la que predomina el *deseo de una comunidad más libre y justa*, con pensadores como Dewey y Habermas. Estas dos corrientes o formas de pensamiento se encuentran en gran tensión y, aparentemente, resulta teóricamente imposible reconciliarlas. Desde una orilla, se desconfía de cualquier tipo de “racionalidad” que justifique o legitime un proyecto social más allá del mero individualismo; desde la otra, quedarse sin un proyecto social, por privilegiar la libertad individual, no resulta una alternativa viable. Así, el individualismo resultaría incompatible con la justicia. Rorty analiza críticamente esta dicotomía y afirma:

Pero no hay forma de reunir a la creación de sí mismo con la justicia en el plano teórico. El léxico de la creación de sí mismo es necesariamente privado, no compartido, inadecuado para la argumentación. El léxico de la justicia es necesariamente público y compartido, un medio para el intercambio de argumentaciones. (Rorty, 1998, pág. 16)

Ambas vertientes resultan irreconciliables en el plano teórico, pero no necesariamente debe ser así en el plano práctico. La intención rortyana es tratar de reconciliarlas y tomarlas más como “herramientas” que obedecen a objetivos distintos y que no requieren ningún tipo de síntesis.

En ese sentido, Rorty plantea que ambos discursos resultan definitivamente inconmensurables, pero ambos igualmente válidos. Son válidos en la medida en que no existe un punto privilegiado desde el cual determinar cuál discurso seguir, siendo ambos igualmente persuasivos. Sin embargo, son inconmensurables en la medida en que no hay manera teórica de lograr una base común que permita una conciliación entre ambos discursos, una manera coherente en que pueda hablarse de un proyecto social, sin sacrificar la auto-creación individual. A partir de allí, surge lo que Rorty denomina como el “Ironista liberal”. Se puede entender el concepto de ironista de la siguiente manera:

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. (Rorty, 1998, pág. 17)

Un ironista es alguien que, a pesar de tener una serie de creencias con respecto al mundo, a los otros e incluso hacia sí mismo, piensa que éstas no son definitivas, que siempre es posible encontrar *nuevas evidencias* que nos hagan cambiar de parecer. Así, aunque defienda sus creencias, siempre está abierto al cambio y reconoce que, por más que logre un consenso en su contexto sociohistórico, éste puede ser revisado y reemplazado en otro contexto. Se trata de alguien que considera carente de utilidad la noción de objetividad, pues suscribe las críticas a la noción de verdad como correspondencia.

El ironista se reconoce como parte de una cultura que lo ha influido fuertemente y de la cual no le es posible desprenderse totalmente. Es por ello que el ironista es

necesariamente etnocéntrico según Rorty, pues no puede saltar fuera de su comunidad y pretender un conocimiento que se erija por encima de las condiciones socio-históricas y contingentes de las que está partiendo.

Es importante hacer la distinción entre etnocentrismo y relativismo, pues diversos pensadores han criticado que, si se deja de lado la noción de objetividad, se estaría afirmando que no habría cómo estimar una posición más que otra, al hacer que todas tengan el mismo valor, se caería en un relativismo.

Sin embargo, Rorty establece una distinción para poder matizar la diferencia entre su postura etnocéntrica y una *estrictamente* relativista. Propone tres maneras en que puede entenderse el relativismo: La primera, afirma que una creencia X es tan buena o tiene exactamente el mismo valor que cualquier otra creencia Y. La segunda, establece que “verdadero” tiene muchos y muy variados significados, así como procedimientos de justificación. Por último, está la postura etnocéntrica, que establece que no es posible decir nada sobre la verdad o sobre la racionalidad, apartándose de las descripciones de los procesos de justificación conocidos, que una determinada sociedad (la nuestra), usa en algún ámbito de indagación. Es decir, que todo cuanto se puede decir sobre la verdad o sobre la racionalidad se hace bajo los parámetros de la sociedad en que se encuentre y, además, que es imposible escapar totalmente de la sociedad en que nos encontramos.

El ironista es etnocéntrico, pero no relativista en los sentidos antes mencionados, no considera que toda descripción tenga el mismo valor como supondría el mencionado relativista del primer tipo. Al contrario, piensa que sus descripciones son *mejores* que otras, pero no porque así lo sean objetivamente, no porque *correspondan* con una realidad ahistórica, con la naturaleza humana o con la *esencia* del mundo, sino simplemente porque tiene mejores argumentos teniendo en cuenta el contexto en que se mencionan y el fin perseguido.

Desde esta perspectiva, Rorty considera que su postura no debería considerarse relativista, puesto que no defiende ninguna teoría sobre la verdad, no tiene una

epistemología, no defiende una postura positiva según la cual algo es relativo a otra cosa. “En cambio, defiende la idea puramente *negativa* de que debemos desechar la distinción tradicional entre conocimiento y opinión, concebidos como la distinción entre verdad como correspondencia con la realidad y verdad como término recomendatorio de las creencias justificadas.” (Rorty, 1996, pág. 42).

La postura que defiende Rorty y que tendría también el ironista, sugiere simplemente que no es posible decir nada acerca de la verdad por fuera de nuestra comunidad y que, siempre que usemos el término “verdadero” será como una recomendación de creencias que consideramos como mejor justificadas, pero no como algo que trasciende los límites de la comunidad y que se vincula con la realidad o la esencia del mundo. En ese sentido, Rorty afirma:

Así, cuando el pragmatista afirma que no hay nada que decir sobre la verdad excepto que cada uno de nosotros recomienda como verdaderas aquellas creencias en las cuales considera bueno creer, el realista tiende a interpretar esto como una teoría positiva más sobre la naturaleza de la verdad: una teoría según la cual la verdad es simplemente la opinión contemporánea de un individuo o grupo elegido. Por supuesto, esta teoría se refutaría a sí misma. (Rorty, 1996, pág. 42)

En consecuencia, una manera de indagar acerca del conocimiento sería analizando las condiciones socio-históricas que posibilitaron a cada pueblo en particular, alcanzar un acuerdo sobre el objeto de sus creencias y el fin perseguido con ello. Es así como el ironista, siendo etnocéntrico, considera que los únicos criterios que tiene para poder transformar, criticar y analizar sus creencias se encuentran en la tradición, es decir, que sólo a través del análisis de los éxitos o fracasos de su propia comunidad, de su historia, puede determinar si una creencia es *pertinente* o no.

Según Rorty, descartado el representacionalismo, se sigue como consecuencia el reconocimiento de que no hay una descripción desde la perspectiva de Dios o algún

fundamento epistemológico o metafísico que pueda servir para escapar de la contingencia de pertenecer a una determinada cultura.

Lo que se puede concluir de la falta de un fundamento epistemológico o metafísico es, o bien el relativismo del *todo vale*, o bien el etnocentrismo. Así que, “U otorgamos un privilegio especial a nuestra propia comunidad, o pretendemos una tolerancia imposible para todos los demás grupos” (Rorty, 1996, pág. 49).

Ante el etnocentrismo, surge la posibilidad de que éste sea interpretado como la idea de encerrar una cultura en sí misma. El nacionalismo y/o el fundamentalismo, por ejemplo, tienen su raíz en el etnocentrismo; los griegos antiguos consideraron “bárbaros” a todo aquél que fuese extranjero. Con el etnocentrismo se corre el riesgo de no reconocer la enorme riqueza de la pluralidad y la diversidad cultural. Pero es justamente aquí donde Rorty afirma el liberalismo, pues este encarna una cultura que, supuestamente, no se encierra en sí misma, sino que está siempre abierta al diálogo y es tolerante con el diferente. Además, afirma que es el modelo político que mejor se adapta a los postulados antiesencialistas y antiuniversalistas. Así, plantea:

Afirmo que una concepción antirrepresentacionista de la indagación intelectual nos deja sin un anclaje con el que huir del etnocentrismo producido por la enculturación (*acculturation*)¹, pero que la cultura liberal de la época reciente ha encontrado una estrategia para evitar la desventaja del etnocentrismo. Consiste en estar abierto a los encuentros con otras culturas reales y posibles, y convertir esta apertura en un elemento esencial de su autoimagen. (Rorty, 1996, pág. 16)

Para Rorty, es imposible escapar del etnocentrismo. Sin embargo, encuentra en el liberalismo una alternativa viable para responder, en cierta medida, a las dificultades que

¹ Aunque Rorty usa la expresión “*acculturation*”, que se traduce como “aculturación”, la expresión más adecuada para describir dicho proceso sería “Enculturación”. De cualquier forma, se entenderá como el proceso mediante el cual un sujeto crece y se desarrolla al interior una cultura, apropiándose de la misma. En lo que sigue, se reemplazará la expresión “aculturación” por “enculturación”. El mérito de esta anotación se lo debo a los docentes Luis Eduardo Hoyos y William Duica.

presenta el mismo. Plantea que el liberalismo, al pretender una cultura que siempre está abierta a diferentes cosmovisiones, “es un *ethnos* que se enorgullece de su sospecha de etnocentrismo – de su capacidad de aumentar la libertad y apertura de encuentros, en vez de su posesión de la verdad” (Rorty, 1996, pág. 16).

En el etnocentrismo, lo que determina qué descripciones son importantes o pertinentes y cuáles no lo son, depende de la cultura. Es a partir de allí que unas descripciones son vistas como forzosas y otras como opcionales, unas como vivas y otras como muertas o triviales. Es en ese sentido que Rorty considera pertinente el liberalismo como una alternativa para superar el encierro que conlleva plantear el etnocentrismo. Es por ello por lo que afirma:

Sólo podemos esperar superar nuestra enculturación si nuestra cultura contiene (o, gracias a alteraciones producidas por una revuelta interior o exterior, llega a contener) escisiones que proporcionan apoyo a iniciativas nuevas. (...) Así pues, nuestra mejor oportunidad para superar nuestra enculturación es educarnos en una cultura que se enorgullezca de no ser monolítica – de su tolerancia a la pluralidad de subculturas y de su disposición a escuchar a las culturas vecinas. (Rorty, 1996, pág. 31)

Rorty sugiere que lo mejor que se puede hacer es tomar la perspectiva etnocéntrica y, a partir de allí, empezar a construir sobre lo que ya hay. Sabiendo lo circular que puede resultar el etnocentrismo, afirma:

Tendríamos que decir que, en la práctica, debemos privilegiar a nuestro propio grupo, aun cuando puede no haber una justificación no circular para hacerlo. Hemos de insistir en que: el hecho de que no haya nada inmune a esta crítica no significa que tengamos la obligación de justificarlo todo. Nosotros los intelectuales liberales norteamericanos deberíamos aceptar el hecho de que tenemos que partir de donde estamos, y que esto significa que hay numerosas perspectivas que simplemente no podemos tomar en serio. (Rorty, 1996, pág. 49)

Es importante no olvidar la expresión precedente según la cual hay perspectivas que, según él, no pueden tomarse en serio. Si bien Rorty plantea que el liberalismo es una cultura abierta, será necesario analizar hasta qué punto realmente lo es. Es posible que las posturas críticas con el liberalismo, como el anarquismo o el marxismo, sean vistas como perspectivas que “no pueden tomarse en serio”. Entonces, queda un poco en el aire en qué sentido realmente es el liberalismo rortyano una cultura abierta o hasta qué punto. Es decir, si la conversación está abierta a plantear visiones políticas alternativas. Ello será analizado posteriormente, en el capítulo 6.

Rorty pretende dar respuesta a la pregunta de cómo sería asumir en la vida práctica los postulados filosóficos del pragmatismo que defiende. Teniendo muy claro que, para un ironista, no es interesante intentar fundamentar filosóficamente sus creencias y deseos, los ironistas liberales serían “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, 1998, pág. 17). Así, aunque el ironista liberal reconoce la imposibilidad de llegar a un fundamento último para sus creencias y deseos, ello no obsta para que defienda sus ideales con vehemencia.

1.2. ¿Cómo entender el liberalismo rortyano?

Según Rorty, su concepto de “liberal” proviene de Judith Shklar, “quien dice que los liberales son las personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer” (Rorty, 1998, pág. 17). Para ella, el liberalismo es *negativo*, consiste en no dejar prosperar el mal, es decir, no busca la realización de los individuos o su felicidad, sino únicamente protegerles frente al miedo ante la crueldad de que pueden ser víctimas. Para Shklar no hay un *summum bonum* hacia el cual dirigirmos, sino únicamente un *summum malum* a evitar: la crueldad. Para ella, el liberalismo puede describirse como sigue:

No form of liberalism has any business telling the citizenry to pursue happiness or even to define that wholly elusive condition. It is for each one of us to seek it or reject it in favor of duty or salvation or passivity, for example. Liberalism must restrict itself to politics and to proposals to restrain potential abusers of power in order to lift the burden of fear and favor from the shoulders of adult women and men, who can then conduct their lives in accordance with their own beliefs and preferences, as long as they do not prevent others from doing so as well. (Shklar, 1989, pág. 31)

Desde esta perspectiva, se trata de “evitar el mal” en vez de “construir el bien”. La función del Estado sería entonces garantizar una esfera de protección a los individuos, que permita el ejercicio pleno de su libertad personal. Según Shklar, este liberalismo se encuentra justificado por nuestra experiencia histórica según la cual, los regímenes no liberales tienden a ser más crueles que los liberales. Así, la justificación del liberalismo no resulta teórica, sino histórica.

Rorty concuerda con Shklar con respecto a la idea de la crueldad como *el summum malum* y la justificación del liberalismo no desde un plano teórico, sino desde un plano histórico, es decir, basados en las experiencias históricas del pasado más que en una construcción utópica del futuro. Es así que Rorty menciona:

La justificación que hace el pragmatista de la tolerancia, la libre indagación y la búsqueda de una comunicación no distorsionada sólo puede asumir la forma de una comparación entre sociedades que ilustran estos hábitos y sociedades que no, lo que lleva a la sugerencia de que nadie que haya conocido ambas puede preferir las últimas. (Rorty, 1996, pág. 49)

De acuerdo con Rorty, el liberalismo es un producto de la ilustración, desde donde se le intentó dar un fundamento racional último, especialmente a través de la doctrina kantiana que parte de una concepción de la *dignidad humana* como algo intrínseco al ser humano. Sin embargo, la tarea de ofrecer una fundamentación última del liberalismo es una tarea imposible y, además, innecesaria según él.

Rorty no defiende el liberalismo desde una base teórica o fundacionalista como sí lo hacen quienes él denomina como *kantianos*. Su defensa del liberalismo es *hegeliana*. Es decir, no fundamenta el liberalismo en principios ahistóricos y universales o en la *naturaleza humana*, sino que asume la imposibilidad de dicha tarea por cuanto todo principio o antropología filosófica son dependientes del contexto histórico en que se desarrollen. En otras palabras, Rorty considera que la construcción teórica del liberalismo fue útil en un inicio para poder darle forma pero que, hoy en día, ya no es necesaria la teoría, e incluso puede considerársela un obstáculo para el continuo desarrollo del liberalismo.

Rorty ubica, en la actualidad tres corrientes importantes en el plano teórico. Por un lado, está el liberalismo *kantiano* que se puede observar en las posturas del filósofo Richard Dworkin, quien intenta defender la tesis de que existen unos *derechos* ahistóricos e inherentes en el ser humano.

Por otro lado, desde los planteamientos *hegelianos*, críticos de dicha noción de una naturaleza humana ahistórica, surgen dos posturas: La primera de ellas busca mantener los logros e instituciones del liberalismo, pero no sus fundamentos teóricos, tal es el caso de filósofos como John Dewey y John Rawls, a quienes Rorty toma como referentes.

La otra perspectiva hegeliana es conocida como *comunitarismo*, desde donde se rechaza el individualismo racionalista de la ilustración y aquella idea de derechos inherentes al ser humano. Ejemplos de este tipo de planteamientos son los defendidos por Robert Bellah, Alasdair McIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor y el primer Roberto Unger, aunque algunos de ellos no se sienten muy conformes con la etiqueta de *comunitaristas*. Desde allí plantean, siguiendo a Adorno y Horkheimer que, sin los fundamentos filosóficos *kantianos*, el liberalismo no puede sostenerse. (Rorty, 1996, pág. 242)

La justificación kantiana del liberalismo, asociada con la ilustración, trata de ofrecer fundamentos últimos partiendo de concepciones epistemológicas y/o metafísicas. Rorty renuncia a ese tipo de justificación en favor de la postura hegeliana y pragmatista, que desecha los intentos de *fundamentación última* para buscar un tipo de justificación contingente, situada, temporal. Según él, Rawls es un gran referente de ello.

Para lograr una comprensión más completa del liberalismo defendido por Rorty, es necesario analizar un texto fundamental: *Liberalismo burgués posmoderno* (1996). Allí, Rorty establece, nuevamente, que su objetivo es partir de Hegel, para conservar las instituciones liberales, pero sin la filosofía kantiana de fondo (sin un soporte ahistórico de la moralidad y la racionalidad). A ello lo denomina “liberalismo burgués posmoderno”, para diferenciarlo del liberalismo filosófico (de principios kantianos).

Lo llama “burgués” para hacer énfasis en que “muchas de aquellas instituciones y prácticas son sólo posibles y justificables en determinadas condiciones históricas, y en especial económicas” (1996, pág. 269). Y es “posmoderno” en el sentido usado por Lyotard, como una desconfianza hacia los meta-relatos que puedan llegar a justificar el liberalismo en términos absolutos. Así, Rorty menciona:

No hay “fundamento” para estas lealtades y convicciones, salvo el hecho de que las creencias y deseos y emociones que las apoyan se solapan con muchas de otros miembros del grupo con los que nos identificamos para los fines de la deliberación moral o política, y el hecho adicional de que éstos son los rasgos distintivos de ese grupo, rasgos que éste utiliza para construir su auto-imagen mediante contrastes con otros grupos. Esto significa que el análogo hegeliano naturalizado de la “dignidad humana intrínseca” es la dignidad comparativa de un grupo con el que una persona se identifica (1996, pág. 271).

Rorty sostiene que este tipo de liberalismo tiene una gran ventaja y es que reconoce que no está recomendando a otras culturas una concepción filosófica (fundada en una determinada concepción de la naturaleza humana o del sentido de la vida), sino

simplemente señalando la ventaja práctica de las instituciones liberales con el objetivo de permitir la convivencia entre individuos y comunidades sin entrar a confrontar las diferentes concepciones del bien (1996, pág. 283). En ese sentido, este tipo de liberalismo evitaría al máximo el discurso y la elaboración de principios generales, salvo cuando, estratégicamente, ello tenga una finalidad práctica, como al redactar una constitución o al enseñarle ciertas normas a los niños (1996, pág. 272).

Rorty se compromete con un liberalismo al estilo de Rawls. Ambos establecen en el liberalismo un principio de tolerancia y una distinción entre esfera pública y esfera privada. Siguiendo la amplia tradición liberal contractualista, Rorty considera que es necesaria tal escisión entre una esfera pública y una esfera privada. Ya anteriormente había hecho uso de esta distinción como parte de su planteamiento, al referir que algunos autores pueden ser útiles para los fines privados (Nietzsche, Heidegger, Derrida), mientras otros pueden serlo para perseguir fines públicos (Habermas, Mill, Dewey).

Un claro ejemplo de dicha distinción entre esferas pública y privada, se presenta con la religión. Así, por ejemplo, al recordar a Jefferson, uno de los padres fundadores de Estados Unidos de América, Rorty afirma que “consideraba suficiente privatizar la religión, considerarla irrelevante para el orden social pero relevante – y quizás esencial – para la perfección individual” (1996, pág. 239). Y en ese mismo sentido, continúa afirmando que “cuando el individuo encuentra en su conciencia creencias relevantes para la política pública pero no susceptibles de defensa en razón de las creencias comunes a sus conciudadanos, debe sacrificar su conciencia en el altar de la conveniencia general” (1996, pág. 240). Con ello se evidencia una especie de tensión entre lo público y lo privado que merece un análisis riguroso, el cual se hará en el capítulo 6. La intención de Rawls, de acuerdo con la lectura de Rorty, es *privatizar* ciertos temas, privatizar las *doctrinas comprensivas*. Por ello menciona:

Para los fines de la teoría social, podemos soslayar temas como una naturaleza humana ahistórica, la naturaleza del yo, la motivación de la conducta moral y el sentido de la vida humana. Consideramos estos temas tan irrelevantes para la

política como Jefferson consideró las cuestiones relativas a la Trinidad y la transubstanciación. (Rorty, 1996, pág. 245)

En ese sentido, Rorty considera que la intención de Rawls es que ciertas cuestiones se reserven para la esfera privada, tales como las concepciones del sentido de la existencia o de la vida “buena”. Así, allí tendrían que ir a parar las doctrinas religiosas y filosóficas, entendidas éstas en el siguiente sentido:

Supongamos que “religión” significa, para Jefferson, el conjunto de argumentaciones acerca de la naturaleza y el verdadero nombre de Dios – e incluso acerca de su existencia. Supongamos que “filosofía” significa, para los fines de Rawls, el conjunto de discusiones en torno a la naturaleza del ser humano, e incluso en torno a si existe algo que podamos llamar “naturaleza humana”. (Rorty, 1996, pág. 249)

De esta manera, Rorty considera que esta concepción de dos esferas se adapta perfectamente, reservando para la esfera privada las doctrinas comprensivas, las religiones, las “filosofías” (en el sentido recién citado). Por ello, concluye que la democracia (liberal) tiene primacía sobre la filosofía. En ese sentido afirma:

Mientras sigamos pensando que las conclusiones políticas requieren fundamentos extrapolíticos – es decir, mientras pensemos que el método de equilibrio reflexivo de Rawls no es suficientemente bueno, desearemos una explicación de la “autoridad” de aquellos principios generales. Quienes sientan la necesidad de una legitimación de ese tipo necesitarán una premisa religiosa o filosófica de la política.” (Rorty, 1996, pág. 250)

La prioridad de la democracia (liberal) sobre la filosofía, responde a que es necesaria la tolerancia y el respeto por el otro, y eso requiere que haya una escisión entre esfera privada y esfera pública que, con todos sus problemas, es el precio a pagar por la libertad.

En un texto denominado “la filosofía como género transicional”, Rorty defiende que la filosofía sistemática sólo cumplió un papel de transición entre una cultura religiosa y una cultura literaria, en la que nos encontramos ahora. En la búsqueda de “redención”, el ser humano ha encontrado respuestas, primero en la religión y luego en la filosofía (sistemática), para culminar desilusionado de éstas y girando mejor hacia la narrativa. Teniendo en cuenta la distinción entre la esfera privada y la esfera pública, Rorty afirma:

Sin embargo, quienes nos alegramos del surgimiento de la cultura literaria podemos contrarrestar esta acusación diciendo que pese a que la argumentación resulte esencial para los proyectos de cooperación social, la redención es un asunto individual, privado. Y si la difusión de la tolerancia religiosa derivó en su momento tanto del establecimiento de una distinción entre las necesidades de la sociedad y las necesidades del individuo como del aserto de que la religión no formaba parte de las necesidades de la sociedad, también la cultura literaria nos pide que deslindemos la deliberación política de los proyectos de redención. Esto implica reconocer que los ciudadanos de una sociedad democrática deberían dejar en casa sus esperanzas privadas de autenticidad y autonomía al reunirse para deliberar acerca de lo que es preciso hacer. (Rorty, 2010, pág. 185)

Esta idea de separar algunos asuntos, como los proyectos de “redención”, “autenticidad” o “autonomía” y enviarlos “a casa”, a la esfera privada, para poder deliberar en la esfera pública, resultará de suma importancia para abordar de forma crítica el proyecto político de Rorty y la real posibilidad de una conversación siempre abierta como a la que afirma estar dispuesto el liberal.

1.3. Conversación, crueldad e imaginación

Los tres postulados básicos de la propuesta de Rorty son: La prioridad de la democracia; evitar la crueldad y mantener la conversación abierta, es decir, siempre estar

abiertos a nuevos vocabularios. De esta manera, lo que pretende es una cultura “postmetafísica” en el mismo sentido que cuando se habla de una cultura postreligiosa. Es decir, una cultura en donde las personas defiendan sus valores sin tener la mente cerrada hacia otras perspectivas, esto es, siempre abiertas al diálogo con el diferente, pues son conscientes de la contingencia de sus creencias.

En cuanto a evitar la crueldad, Rorty considera que para ello se requiere ampliar la solidaridad. Lo que pretende es defender la idea de la solidaridad, pero no basándose en la reflexión y la razón, en la teoría, sino en otra capacidad mental diferente: la imaginación. Según él, no se trata de “descubrir” la verdadera naturaleza humana que nos lleva a sostener ideas como la solidaridad, sino de *crear* un escenario en donde la solidaridad resulte deseable. En efecto, Rorty plantea:

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. La solidaridad no se descubre, sino se crea, por medio de la reflexión. (Rorty, 1998, pág. 18)

Este punto es bastante complejo, la tesis de Rorty es que no se trata de justificar la solidaridad apelando a tesis metafísicas como la existencia de una naturaleza humana intrínseca o de valores objetivos y universales, sino de *crear* dicho valor. Para lograrlo, es fundamental, según él, incrementar nuestra sensibilidad hacia el dolor y la humillación que otros (diferentes de nosotros) llegan a sentir.

Para lograr dicho incremento de la sensibilidad no se requiere de una teoría filosófica con fundamentos epistemológicos o metafísicos sólidos. Según Rorty, la teoría no puede sostener, de forma no circular, este tipo de tesis. En cambio, cuando se trata de novelas, cine, informes periodísticos y/o etnográficos, entre otros, que no aspiran a una

superioridad discursiva, la efectividad, al momento de incrementar la sensibilidad hacia los otros, es mucho mayor. Así, plantea que:

Ficciones como las de Dickens, Olive Schreiner, o Richard Wright nos proporcionan detalles acerca de formas de sufrimiento padecidas por personas en las que anteriormente no habíamos reparado. Ficciones como las de Choderlos de Laclos, Henry James o Nabokov nos dan detalles acerca de las formas de crueldad de las que somos capaces y, con ello, nos permiten redescubrirnos a nosotros mismos. (Rorty, 1998, pág. 18)

En ese sentido, Rorty considera que poco a poco se ha ido reemplazando al sermón y a los tratados morales, por el cine, la televisión y la novela como los principales motores del cambio y el progreso moral. Lo que busca, en últimas, es lo que algunos denominan como el giro narrativo, esto es, dejar atrás los intentos teóricos de marcar una pauta moral y/o política y dirigirse mejor hacia la narrativa, hacia el arte y, en especial, hacia la literatura.

Debido a la aguda crítica que realiza Rorty a los intentos epistemológicos de encontrar un fundamento último para las creencias, la teoría resulta insuficiente para guiarnos, al pretender un estatus especial y superior desde el cual orientar nuestras acciones. No hay un meta-léxico que permita acceder a todos los léxicos posibles y desde allí lograr comprender todas las formas posibles de sentir.

En cambio, Rorty considera que es posible ampliar la comunidad de personas con quienes se comparten ciertas premisas de tal forma que sea viable lograr un acuerdo no forzado sobre qué entender por ejemplo por crueldad, humillación, etc. Todo ello, a través de medios como el arte, la literatura, la persuasión, entre otras. Ello, en la medida en que los tratados filosóficos o teóricos, no pueden fundamentar de manera no circular los valores liberales. Así, si nos enfocamos más en dichas herramientas que en las teóricas:

Estaremos en condiciones de concebir el progreso moral como una historia de realizaciones más que de hallazgos, de logros poéticos de personas y comunidades “radicalmente situadas”, en vez de como el desvelamiento gradual, mediante el uso de la “razón”, de “principios” o “derechos” o “valores”. (Rorty, 1996, pág. 257)

Es en ese sentido que podría hablarse de *progreso moral*, no porque cada vez se esté más cerca de la *verdad*, sino porque cada vez la comunidad es más grande, cada vez más personas sienten de la *misma* manera, es decir, están de acuerdo en qué situaciones son permisibles y cuáles son reprochables.

Rorty considera que una *mejor* manera de incrementar el tamaño de nuestra comunidad, de incrementar la sensibilidad hacia otras personas, es a partir de algo que denomina *educación sentimental*, pues de acuerdo a sus tesis, es a través de la educación de los sentimientos, de la imaginación, que puede hablarse de progreso moral, no a través de una transmisión de *conocimientos (información)*.

Rorty se sitúa en una cultura postmetafísica, una cultura en donde se reconozca la historicidad de cada tesis y la imposibilidad de llegar a una única verdad. No se trata de avanzar hacia una utopía ya construida y completamente definida, sino más bien hacia una cultura abierta a nuevas construcciones, al diálogo, al cambio y sin anhelos fundacionalistas:

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. (Rorty, 1998, pág. 19)

Debido a que no hay un fundamento último que oriente la vida humana en sociedad, el trabajo consiste en crear nuevas formas de interpretar la realidad, en crear escenarios

hacia dónde dirigirnos, sin anhelos esencialistas, sin pretender escapar del etnocentrismo y con el liberalismo como base. Todo ello, de la mano de la educación sentimental, con el objetivo de combatir el *summum malum*: La crueldad.

Rorty acepta que no es posible, a priori, demostrar la superioridad absoluta de la democracia liberal frente a otros regímenes. Sin embargo, afirma que lo realmente importante para el liberal, sería ganar más popularidad, que cada vez haya más personas atraídas por el liberalismo y menos por otras alternativas. Por supuesto, dicha persuasión no obedece únicamente a criterios racionales, no se trata de ofrecer un manual o unos argumentos sumamente elaborados para demostrar la superioridad de la democracia liberal. De lo que se trata es de persuadir, acudiendo especialmente a la empatía para que la comunidad de personas como *nosotros (liberales)* sea cada vez mayor.

Al respecto hay un punto que merece especial atención en la propuesta política de Rorty. Al defender de tal manera el liberalismo político ¿en qué medida se compromete también con el liberalismo económico? ¿Qué papel juega en toda su propuesta política el Capitalismo?

Esto es importante analizarlo, dado que Rorty establece como premisas básicas la defensa de la democracia y “evitar la crueldad”. Si el sistema económico resulta inequitativo y genera desigualdad en el sentido en que la acumulación de capital está basada en la desigualdad social y económica, ello podría entrar en tensión con la idea rortyana de democracia y con la idea de “evitar la crueldad”. Por ende, en el próximo capítulo, se expone qué relación tiene el liberalismo rortyano con el capitalismo.

2. Rorty y su relación con el capitalismo

En el capítulo precedente se presentó el proyecto político de Rorty según el cual, la democracia liberal es el modelo político que mejor se adecúa a una sociedad deseable, teniendo en cuenta las premisas antiesencialistas y antifundacionalistas. Además, se estableció que, para él, el summum malum a combatir, es la crueldad.

Por su parte, en diversos análisis sobre la sociedad moderna (Fisher, M. 2016; Chul-Han 2012; Rosa, H. 2016; Zizek, S. 2003) se presenta el capitalismo como sistema económico que produce toda una serie de efectos negativos a nivel económico, social, psicológico, ambiental, familiar y demás. Muchos de tales efectos pueden ser descritos como crueles. Así, en la medida en que tal sistema económico se sustenta en una desigualdad estructural, también entra en gran tensión con la democracia.

En ese sentido, si las premisas Rortyanas son luchar contra la crueldad y defender la democracia, pero el capitalismo es (o produce) crueldad y perjudica la democracia, resulta de gran relevancia analizar qué postura sostiene Rorty en torno al capitalismo. Ello, teniendo en cuenta la histórica conexión entre liberalismo y capitalismo. Además, resulta de utilidad profundizar en las conexiones que hace Rorty respecto a su liberalismo, pues éste ha sido caracterizado como “demasiado ambiguo” en muchos aspectos (Mouffe, 1999; Bernstein 1987).

2.1. Capitalismo domesticado

En el texto *Thugs and theorist: a reply to Bernstein*, Rorty (1987) aclara un poco más su postura política, específicamente sobre qué entender cuando habla de “nosotros los liberales”. Allí, Rorty identifica tres corrientes político-económicas diferentes: En un extremo está el liberalismo asociado con el capitalismo de libre mercado y, en el otro, el socialismo soviético. En el medio, desde un plano más experimental que teórico, está la social-democracia, (Holanda, Suecia, Irlanda [sic])², con la que Rorty desea comprometerse, afirmando que también lo acompañarían otros pensadores, como Habermas, Berlín, Bellah, Taylor, entre otros. Lo que busca es una especie de equilibrio, con el objetivo de lograr mayor equidad. Según él, la única alternativa viable, hasta el momento, es un *capitalismo controlado por el gobierno más Estado de Bienestar* (Rorty, 1987).

Valga decir que Rorty no es muy enfático al momento de criticar al socialismo soviético. Las principales críticas que realiza a este es que limita las libertades individuales y que, tras la caída de la URSS, ya no tiene mucho sentido pensar en la “nacionalización de los medios de producción”, debido a las fallas que hubo allí en la planificación desde un gobierno central. Las críticas, consecuentemente, se dirigen a la implementación práctica del socialismo en la URSS más que al socialismo “teórico”. Además, afirma que no se les puede ubicar en el plano teórico, pues sólo son “mafias” que se quieren quedar en el poder.

Básicamente, Rorty sostiene que los social-demócratas, como él, tienen que luchar contra los extremos capitalista (de libre mercado) y socialista (de control estatal), pues es la única alternativa que genera mayor equidad, manteniendo las libertades de prensa, la independencia judicial y otras libertades democráticas. Rorty es consciente de que las instituciones liberales son muy frágiles, pues aún existe mucha inequidad y limitaciones a una libertad política realmente efectiva. Sin embargo, afirma, ello es lo que más se

² Aunque en el texto en inglés dice *Ireland*, es presumible que la referencia de Rorty sea a *Iceland* (Islandia) que en 2020 fue calificado como el país más desarrollado del mundo, según la ONU. Anotación realizada por William Duica.

aproxima a los principios de justicia de Rawls, así que lo más importante es conservar dichas instituciones liberales:

We have to find a definition that commits us to both greater equality and a change in moral climate, without committing us to any particular economic setup. Nobody so far has invented an economic setup that satisfactorily balances decency and efficiency, but at the moment the most hopeful alternative seems to be *governmentally controlled capitalism plus welfare-statism* (Holland, Sweden, Ireland). There is nothing sacred about either the free market or about central planning; the proper balance between the two is a matter of experimental tinkering. (Rorty, 1987, pág. 565, énfasis agregado)

De esta manera, Rorty reconoce lo fundamental que es la equidad para el sostenimiento de una democracia, pero no cuestiona el orden capitalista, más allá de intentar “controlarlo” a través del gobierno. Así, aunque es consciente de las desigualdades existentes, su planteamiento se dirige a buscar la manera de ampliar y extender los privilegios burgueses hacia el resto de la población, pero no a través de un cambio radical del sistema político-económico, es decir, no a través de un proceso revolucionario, sino a través de reformas, de procesos de ensayo y error.

En ningún caso Rorty está dispuesto a comprometerse con una tesis como la abolición de la propiedad privada de los medios fundamentales de producción o del trabajo asalariado, ni a través de un proceso revolucionario, ni a través de reformas a corto o largo plazo (1999, pág. 214). En cambio, lo mejor que podemos hacer, según él, es un proceso de reformas legales que intenten contrarrestar los abusos del capitalismo. En ese sentido afirma:

Estamos *resentidos* por la idea de que tendremos que esperar a que los fuertes vuelvan sus ojillos porcinos hacia el sufrimiento de los débiles, abriendo así poco a poco sus secos y mezquinos corazones. Confiamos desesperadamente en que exista algo más fuerte y más potente que *haga daño* a los poderosos si *no* lo hacen

así: si no un Dios vengativo, entonces un vengativo proletariado sublevado o, al menos un vengativo superego o, en ultimísimo caso, la majestad ofendida del tribunal de la razón pura práctica de Kant. (Rorty, 2000, pág. 238)

Rorty, provocativamente, hace alusión a diferentes corrientes de pensamiento como el cristianismo, el marxismo, el psicoanálisis o el kantismo para describirlos casi como un mero escape intelectual o un desahogo frente a la injusticia social.

Según Rorty, las democracias liberales han sido las que, comparativamente, mejor se han comportado en cuanto a reducción de la crueldad, por cuanto se han logrado victorias sociales, pero sin llegar al desmedro de las garantías individuales. Dichas garantías individuales conllevan un precio que, según él, vale la pena pagar. Por supuesto, la idea de la libertad, entendida como libertad individual, es un concepto propio del liberalismo y el capitalismo. Desde otras tradiciones, existen concepciones diferentes de la libertad, por ejemplo, aquella entendida como parte de una libertad colectiva (Adler, 1982). Aquí Rorty parece dar un tratamiento esencialista al concepto de libertad. Para él, las garantías individuales resultan algo a lo que no está dispuesto a renunciar bajo ninguna circunstancia. Dentro de dichas garantías se encuentran, por supuesto, la libertad de empresa y la propiedad privada (de los medios de producción), entre otras, presupuestos básicos del capitalismo. Rorty reconoce que, en últimas, su preferencia resulta en cierta medida una elección arbitraria. Sin embargo, plantea:

Nadie es más arbitrario que cualquier otro. Pero eso significa decir que nadie es arbitrario. Cada uno se limita a insistir en el hecho de que las creencias y los deseos que le son más caros deberían aparecer antes en el orden de la discusión. Eso no es arbitrariedad, sino sinceridad. (Rorty, 1996, pág. 265)

Por supuesto, la arbitrariedad genera incomodidad y no es la respuesta que uno espera. Si se busca “evitar la crueldad”, desde una óptica antiesencialista y antifundacionalista, la concepción de la libertad, como libertad individual, también debería estar sujeta a análisis crítico. La noción de libertad no puede ser tratada de forma

esencialista, también debe estar sujeta a los postulados historicistas e ironistas defendidos por Rorty. Este es un punto clave para el análisis realizado en la tercera parte de este trabajo, pues es lo que permite abrir realmente la conversación a modelos democráticos alternativos.

Con ello, Rorty deja en claro que, para él, la democracia liberal, asociada con el capitalismo, si bien no salvaje sino “domesticado”, es lo mejor a lo que podemos aspirar. Incluso, a veces da la impresión que para él es *lo único* a lo que podemos aspirar. Por ello afirma:

Pienso que la sociedad liberal contemporánea ya incluye las instituciones necesarias para alcanzar su propia mejora: una mejora que puede mitigar los peligros que Foucault ve. En realidad, mi presentimiento es que el pensamiento político y social de Occidente puede haber tenido la última revolución conceptual que necesita. La sugerencia de J. S. Mill de que los gobiernos deben dedicarse a llevar a un grado óptimo el equilibrio entre el dejar en paz la vida privada de las personas e impedir el sufrimiento, me parece que es casi la última palabra. (Rorty, 1998, pág. 82)

Es este “casi” lo que, quiéralo o no, lo acerca al esencialismo, al deseo de una “última palabra” al respecto. Por supuesto, ello no quiere decir que Rorty niegue los efectos perjudiciales del capitalismo, pues es consciente de la manera en que este modelo económico ha generado una desigualdad importante en la sociedad, no sólo ya en el tercer mundo, sino incluso en las ricas “democracias del Atlántico Norte”.

Desde los tiempos de Marx se plantea que el capitalismo genera una serie de problemas sociales graves, especialmente en torno a la inequidad y la desigualdad estructural, la pobreza, las constantes crisis de sobreproducción y desempleo, la devastación de los recursos naturales, la cosificación del ser humano, entre otras. Durante el siglo XIX y, más específicamente, durante el siglo XX, se presentó una variación en el sistema capitalista con el objetivo de intentar hacerlo sostenible y atractivo a los ojos del

mundo, frente a la alternativa socialista soviética. A ello se llamó el Estado de Bienestar, el modelo a seguir para Rorty.

El Estado de Bienestar constituye una respuesta a las crisis que enfrentó Europa y Estados Unidos, especialmente en el siglo XX, tras la crisis de los años 30 y, más específicamente, tras la segunda guerra mundial. Desde el siglo XVII y XVIII se pueden rastrear sus inicios con las Leyes de pobres en Inglaterra y otras medidas sociales que fueron debatidas e implementadas en diferentes países como Francia, Suecia, Alemania e Italia.

Algunas referencias importantes frente a la idea de Estado de Bienestar, provienen del catolicismo, como en el caso del Papa León XIII (1891), quien defiende el Derecho a la Asociación Laboral, el descanso dominical, la prohibición del trabajo infantil, la protección a la mujer trabajadora, el reconocimiento de un salario justo y, la idea de la colaboración entre clases antes que la lucha entre ellas, entre otras. Curiosamente, allí reconoce en el capitalismo, la causa de la pobreza y la degradación de los trabajadores.

Parte fundamental de los postulados económicos adoptados en un Estado de Bienestar son relacionados con el pensamiento John Maynard Keynes, quien invierte la Ley de Say (Jean-Baptiste Say) al afirmar que es la demanda la que determina la producción y no al contrario. Por ello, promueve la idea del pleno empleo, con el objetivo de priorizar la demanda y el consumo, que a su vez promovería la producción. Así, plantea la importancia del pleno empleo como elemento corrector para suavizar los ciclos económicos de constantes crisis en el capitalismo.

De acuerdo con el modelo keynesiano, se da legitimidad al beneficio capitalista y se promueven los convenios mediados por el Estado, entre empresarios y trabajadores. También se promueven las obras públicas (viviendas, puentes, saneamiento), las empresas estatales y los Servicios públicos (transporte, energía eléctrica, gas, telefonía, agua, entre otras). Es decir que el Estado entra a jugar un papel activo, antes que pasivo como era en el liberalismo de libre mercado.

En términos generales, lo que se pretende con el Estado de Bienestar es garantizar unas condiciones mínimas de vida digna para su población. La idea es que el Estado genere una política pública social universal en torno a diferentes ámbitos como pensiones, protección laboral, sanidad, subsidio de desempleo, becas, ayudas económicas para personas con problemas económicos, discapacidad física o mental y, en general, para personas vulnerables.

En ese sentido, hubo diferentes modelos de Estado de Bienestar, dependiendo del grado de inversión social, el énfasis en algunas necesidades más que en otras, etc. Por ejemplo, uno de los primeros Estados catalogados como de Bienestar es el de la Alemania de Bismarck, con un gran énfasis en la protección ante la enfermedad, la vejez, el desempleo y los accidentes. Luego, durante la República de Weimar, lo que se plantea es la fórmula: Intervención estatal, más mercado, más democracia, igual a bienestar social. Desde allí, se busca extender el programa de reformas de Bismarck: Seguridad Social, Educación y Vivienda. Por medio de la educación se pretende igualar las oportunidades a todos los grupos sociales. Por ello, el Estado asume la función de instrucción o formación cultural de la población.

Otro modelo de Estado de Bienestar, fue el adoptado durante el gobierno de Roosevelt en los Estados Unidos, conocido como el *New Deal*. Allí se adoptaron las medidas propuestas por Keynes para priorizar la demanda, fomentando el pleno empleo. Además, hubo otras intervenciones por parte del Estado en el mercado, como subvencionar la agricultura, regular la competencia, los precios y las jornadas laborales, entre otras.

También hubo otras experiencias en el Reino Unido, Francia y Méjico. Sin embargo, uno de los modelos más relevantes es el nórdico, adoptado por países como Noruega, Suecia y Finlandia. Allí, se da una fuerte carga tributaria con el objetivo de sostener una política social universal.

De esta manera, se busca que sea el Estado quien corrija las dificultades que presenta la economía de mercado. Para ello, se pretende garantizar unas condiciones mínimas de vida a la población, al tiempo que se sostiene el sistema económico capitalista. Rorty cree que el Estado debe intervenir para paliar las desigualdades que genera el capitalismo y que ello no resulte en una amenaza para la democracia, pues reconoce que son las élites económicas quienes, de facto, toman las decisiones trascendentales y no de forma democrática. Así, afirma:

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. (Rorty, 1999, pág. 233)

Pero aún con todo ello, la única alternativa en la mente de Rorty para afrontar los problemas provenientes del capitalismo y la consecuente globalización, es una ampliación y fortalecimiento de las instituciones liberales a nivel nacional y global, con el objetivo de “controlar” de alguna manera las relaciones mercantiles globales. De esta forma, busca “domesticar el poder salvaje de la economía global y ponerla al servicio de la igualdad humana” (Rorty, 1999, pág. 19). Todo ello, a partir de un proceso de reformas legislativas que amplíen el poder de los estados liberales (Rorty, 1999, págs. 273-274)

Rorty cree tan firmemente en las instituciones liberales, que confía en que “globalizarlas” podría lograr “domesticar” al capitalismo globalizado. Para él, el problema no está en el capitalismo, sino en la ausencia de políticas globales que lo atajen. Por ello, continúa:

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 parar al 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. (Rorty, 1999, págs. 233-234)

Con ello, queda más que claro y reiterado el compromiso de Rorty con el liberalismo y el capitalismo. Para él, no se trata de eliminar el sistema capitalista o pensar sistemas económicos alternativos, de lo que se trata es de mitigar los efectos negativos que genera, a partir del fortalecimiento de las instituciones liberales tanto a nivel nacional como a nivel global. En vez de plantear la búsqueda de una manera de superar el capitalismo, busca apenas hacerle un contrapeso.

Rorty jamás se propone imaginar o plantear un modelo alternativo al capitalismo a pesar de las enormes dificultades que presenta frente a la democracia, especialmente en torno a la desigualdad económica que él mismo reconoce en algunas de sus entrevistas:

A pesar de todo, el dato más importante de la sociedad americana es que la globalización del mercado laboral está reduciendo los sueldos de los estadounidenses, y está produciendo, no desempleo, sino empleo con un sueldo mínimo, cobran 20.000 dólares al año, y nadie puede sacar a adelante a una familia con esa cantidad. Para la gente que trabaja por el salario mínimo, cuyo número en

América seguirá en aumento, no hay futuro. Antes o después habrá un levantamiento popular, probablemente de la derecha fascista. (Rorty, 2005, pág. 168)

Rorty reconoce que la globalización del mercado ha traído consigo una serie de efectos perjudiciales, especialmente para la clase trabajadora, que es la mayoría. Reconoce también, que los salarios cada vez son peores incluso en países del “primer mundo”. Pero aun cuando avizora el peligro de un levantamiento fascista a raíz de ello, no logra plantear un escenario alternativo al capitalismo. Y peor aún, sugiere que su planteamiento no sólo es la *mejor* alternativa, sino que, además, parece ser la *única alternativa*.

En la segunda parte de este trabajo, sostengo que el capitalismo constituye el principal obstáculo para los objetivos pretendidos por Rorty y que no basta con intentar controlar o “domesticarlo”.

SEGUNDA PARTE: CAPITALISMO, EL SUMMUM MALUM

Introducción

En esta segunda parte se presenta al capitalismo como el Summum malum, algo que perjudica gravemente a la democracia y a la sociedad en general. Para ello, inicio con el análisis de la relación entre capitalismo y democracia, para evidenciar por qué no es viable que los Estados liberales controlen el capitalismo (como Rorty pretende) y cómo éste, en cambio, constituye una seria amenaza a la democracia. Además, se plantea que la alternativa socialdemócrata rortyana no resulta eficaz para atacar la desigualdad de forma estructural, ni resulta sostenible fiscal y socialmente. Específicamente, se abordan tres puntos fundamentales de la propuesta rortyana, que se ven gravemente afectados bajo un sistema capitalista, a saber, la democracia, la lucha contra la crueldad y la educación sentimental.

3. Capitalismo y democracia

En su utopía liberal, Rorty pretende que el capitalismo sea controlado, “domesticado” a partir de un fortalecimiento de las instituciones liberales. Incluso, ante la globalización, la alternativa es la misma, globalizar las instituciones liberales para intentar hacer un contrapeso al poder de los grandes capitales. Es decir, pretende que los Estados y las instituciones liberales internacionales, logren “domesticar” al capitalismo.

Aunque Rorty reconoce que una sociedad capitalista resulta cruel dada la enorme inequidad que le acompaña, no analiza o estudia a profundidad otras alternativas. Frente al Socialismo, Rorty simplemente hace uso de la *falacia del hombre de paja*, reduciendo toda su complejidad teórico/práctica a simple *Estalinismo*. Por ello, afirma situarse en una posición que, él cree, es la intermedia, un capitalismo controlado por el Estado, junto con Estado de Bienestar, esto es, socialdemocracia.

Sin embargo, Rorty se equivoca. Las instituciones liberales no pueden controlar al capitalismo. Al contrario, son los grandes capitales quienes controlan dichas instituciones, con lo que ponen en enorme riesgo la democracia. El capitalismo es inherentemente desigual y genera creciente inequidad, con lo que, poco a poco, se va conformando una élite económica. Dicha élite utiliza las instituciones liberales para proteger sus intereses. Entre más poder económico, mayor poder político. Para ello, financian campañas políticas, compran medios de comunicación, escuelas y universidades, contratan expertos en propaganda, estadística o lo que necesiten, hacen *lobby* en el Congreso, compran los datos de sus votantes, en fin, usan múltiples estrategias para lograr el control de las instituciones liberales, tanto estatales como internacionales (Stiglitz, 2020). De esta

manera, la élite económica financia *marionetas* para que representen sus intereses; se apropian de tales instituciones y las usan para legitimar su dominación.

Rorty se encuentra frente a un gran problema, pues reconoce que su liberalismo es *burgués* y que, para que *funcione*, requiere ciertas condiciones de *equidad* (1996). Pero al hablar de burguesía, reconoce la existencia del proletariado y, en ese sentido, de una diferencia de clases, nada cercano a la igualdad.

De esta manera, la propuesta de Rorty se traduce en que los burgueses, a través de las instituciones liberales (burguesas), controlen el capitalismo (base económica de la burguesía). O, en otros términos, que los burgueses, a través de su poder político, conseguido gracias a su poder económico, limiten y controlen su propio poder económico. Algo que, más que utópico, es claramente absurdo dentro de la dinámica del capital. En palabras de Lenin:

Los demócratas pequeñoburgueses, estos seudosocialistas que han sustituido la lucha de clases por sueños sobre la armonía de las clases, se han imaginado la transformación socialista también de un modo soñador, no como el derrocamiento de la dominación de la clase explotadora, sino como la sumisión pacífica de la minoría a la mayoría, que habrá adquirido conciencia de su misión. (Lenin, 2019, pág. 68)

En el presente capítulo, defiende que las instituciones liberales no pueden controlar el capitalismo. Al contrario, es el Capital lo que controla las instituciones liberales. Por ende, la propuesta política de Rorty resulta, como afirma Richard Bernstein, *un paso adelante y dos atrás* (1987). El control del capital sobre las instituciones liberales, tanto estatales como internacionales, genera una grave amenaza a la democracia.

3.1. Desigualdad estructural

El argumento principal para defender que el capitalismo destruye la democracia va como sigue: Si el presupuesto básico de la democracia es la igualdad, pero el presupuesto del capitalismo es la desigualdad, entonces la democracia es incompatible con el capitalismo. Ello se evidencia en que, a medida que se desarrolla el capitalismo, también se incrementa la desigualdad.

El capitalismo tiene como presupuesto básico la desigualdad, pues surge de una división de clases sociales, aquellos propietarios de los medios de producción (burguesía) y aquellos que deben vender su fuerza de trabajo para poder sobrevivir (proletariado). Por supuesto, ello no quiere decir que sólo existan estas dos clases, pues con el desarrollo del capitalismo van surgiendo matices, puntos “intermedios”, y/o nuevas relaciones sociales y de producción. Así, por ejemplo, se habla también de *lumpenproletario* y de *pequeña-burguesía*. Incluso, hoy en día, dado el desarrollo socio-económico contemporáneo, se plantean conceptos novedosos como “*auto-explotación*”, “*alienación digital*”, entre otros. En el capítulo 4 se abordan estas nuevas relaciones sociales y cómo ello genera crueldad en la sociedad.

A medida que se desarrolla el capitalismo, se incrementa la desigualdad. Poco a poco se genera una minoría privilegiada frente a una mayoría desposeída. Los capitales más grandes, en la “libre competencia”, destruyen a sus rivales menos poderosos y se apropian de sus mercados. Los grandes capitales van creciendo cada vez más, mientras los pequeños capitales, en cuestión de tiempo, desaparecen. De esta manera, los grandes capitales se van apropiando de los mercados, y se convierten en la élite económica, una minoría.

Desde allí, los grandes capitales utilizan su poder para garantizar sus privilegios. Para ello, usan diversas estrategias. Una de ellas, tiene que ver con ganar las elecciones “democráticas” y así, hacerse también con el poder estatal. Para lograrlo, compran medios de comunicación desde donde desarrollan múltiples prácticas de manipulación de masas,

financian campañas políticas, compran colegios y universidades, contratan expertos, presionan con amenazas de cerrar sus empresas y generar con ello desempleo, compran los datos de sus votantes, etc.

De esta forma, las élites logran ganarse un lugar en el Parlamento o Congreso, desde donde fabrican leyes que les beneficien y hundan aquellas que les perjudiquen. De igual manera luchan por hacerse con el poder ejecutivo y hasta el judicial. Así, las instituciones resultan un instrumento para garantizar el dominio de la minoría privilegiada sobre la mayoría desposeída.

Es más, en caso de ser requerido, dicha élite usa la violencia para mantener sus privilegios, bien sea a través de un golpe de Estado (como el cometido contra Salvador Allende en Chile en 1973), o bien a través del espionaje, la persecución, encarcelamiento, y asesinato de opositores (como en el caso del denominado “Macartismo”, contra los comunistas durante los años 60 del siglo XX en los Estados Unidos de América).

Rorty es consciente de que “la brecha económica es demasiado grande, y una cultura común no es posible si un grupo está siendo esclavizado o condenado a llevar a cabo trabajos asquerosos. (...) esto no es compartir una cultura común” (2005, pág. 169). Ello debió constituir un gran indicio para llevarlo a replantear su postura. Además, tales reflexiones sobre la brecha económica fueron realizadas por Rorty hace más de 18 años. Es decir, sin haber vivido la crisis económica del 2008, ni la crisis desencadenada por la pandemia del Covid-19, las cuales agudizaron mucho más la desigualdad.

La desigualdad cada vez se incrementa más, pues mientras los trabajadores reciben un salario por su trabajo, que apenas alcanza para suplir sus necesidades, el burgués que los contrata se apropia de gran parte de la ganancia producida por éstos. Es decir, de aquello que Marx denominó como *plusvalía*. De esta manera, “Para el obrero, el valor de un trabajo de doce horas son tres marcos; para el capitalista, seis, de los cuales paga tres al obrero como salario y se embolsa los tres restantes (Marx, 1973, pág. 149). Así, mientras el trabajador apenas logra sobrevivir, el burgués acrecienta su riqueza cada vez más. Ello, con el paso del tiempo, se evidencia en los crecientes índices de inequidad

y desigualdad alrededor del planeta (Stiglitz, 2020). El salario del trabajador es calculado con base en su coste de producción, como cualquier otra mercancía:

Sobre la base de este modo de producción, el coste de producción del obrero consiste en la suma de medios de vida – o en su correspondiente precio en dinero – necesario por término medio para que aquél pueda trabajar y mantenerse en condiciones de seguir trabajando, y para sustituirle por un nuevo obrero cuando muera o quede inservible por vejez y enfermedad, es decir, para asegurar la reproducción de la clase obrera en la medida necesaria. (Marx, 1973, pág. 148)

De esta manera, el capitalismo ha convertido a las personas en mercancías al vaivén del mercado, los ha cosificado. La clase trabajadora sólo puede sobrevivir si encuentra trabajo. Así, “Estos obreros, que tienen que venderse al por menor, son una mercancía como otro artículo de comercio cualquiera, expuesta igualmente, pues, a todas las vicisitudes de la concurrencia, a todas las oscilaciones del mercado” (Marx & Engels, 2019, pág. 58)

Esta situación de la clase obrera, a pesar de referirse a condiciones de hace más de un siglo, han cambiado muy poco en su naturaleza y tampoco hay atenuantes en la capacidad de acumulación de riqueza de los dueños de los medios de producción, de los empresarios o burgueses, con lo cual se evidencia la enorme desigualdad. Es claro que un burgués siempre busca maximizar sus beneficios y una manera de hacerlo es reduciendo costos de operación, entre ellos, lograr el salario más bajo posible para sus empleados, apenas para lograr su supervivencia:

El precio medio del trabajo asalariado es el mínimo del salario, esto es, la suma de los medios de subsistencia necesarios para mantener con vida al trabajador como trabajador. Lo que el obrero asalariado se apropia, pues, gracias a su actividad sólo basta para reproducir su vida escueta. (Marx & Engels, 2019, pág. 70)

Mientras el trabajador gana apenas para sobrevivir y a veces mantener su familia, existen otros que derrochan sus fortunas en vehículos, aviones, viajes, lujos, etc., evidenciando la enorme desigualdad. Por supuesto, la situación de la clase trabajadora varía dependiendo de diversos factores. Así, por ejemplo, durante los denominados “30 gloriosos” en Estados Unidos y el auge del Estado de Bienestar, la situación económica de muchos trabajadores mejoró considerablemente, al igual que en países de Europa occidental. Sin embargo, dicho mejoramiento se vio interrumpido hacia la década del 70, pues el Estado de Bienestar resulta algo insostenible, como defenderé más adelante. Por ende, la tendencia a la pauperización de la clase trabajadora se sigue dando.

Para algunos, hoy en día tal tendencia a la pauperización no resulta evidente, pues consideran que ahora mucha más población tiene acceso a servicios básicos, alfabetización, vacunas, etc. Sin embargo, no tienen en cuenta que la comparación no se debe hacer con respecto al pasado, sino con respecto a nuestra actual sociedad. Es claro que hoy en día muchas otras mercancías han tenido una enorme disminución en el coste de producción, por lo que resultan asequibles para muchos trabajadores. Pero ello no significa que la inequidad y la desigualdad hayan desaparecido.

El panorama avizorado por Marx y Engels en su época ha tenido una variación en cuanto al poder adquisitivo de muchos trabajadores y en cuanto a las condiciones laborales existentes. Sin embargo, no puede olvidarse que todo ello se consiguió gracias a luchas históricas por parte de la clase trabajadora y a la U.R.S.S., pues tanto Estados Unidos como Europa occidental, en su afán por no perder terreno ideológico frente a la Unión Soviética, tomaron diversas medidas para fortalecer el Estado de Bienestar. Desafortunadamente, desde la caída de la Unión Soviética, para muchos, ya no tiene mucho sentido seguir en la competencia “ideológica”, por lo que los Estados de Bienestar se han ido desmontando y se ha dado paso al Neoliberalismo. De nuevo, la condición de la clase trabajadora global directo hacia el descenso.

¿Cómo es que mientras una enorme mayoría debe vivir con serias preocupaciones para lograr pagar su vivienda y comida, otros despilfarran riqueza a manos llenas? ¿Por qué hay miles de personas que mueren de hambre mientras algunos van de paseo al

espacio exterior? Todo ello era claro para Rorty. Incluso, llegó a reconocer que “Los socialistas y los marxistas estaban en lo cierto: los países se dividen en ricos y pobres, y la fraternidad no es posible.” (Rorty, 2005, pág. 168)

Esta desigualdad genera múltiples problemas sociales que conllevan gran crueldad. Uno de los efectos principales y más graves, es que, bajo estas condiciones, se destruye la democracia. Quienes detentan el poder, en realidad, son los más acaudalados, una minoría. Esto también parecía ser claro hace mucho tiempo:

En 1792 Madison advirtió que en el incipiente estado capitalista en formación se estaba <<sustituyendo el motivo de servir al público por el de los intereses privados>>, lo que conducía a <<un auténtico dominio de unos pocos bajo la aparente libertad de los más>>. Deploraba <<la osada depravación de los tiempos>> en que los poderes privados <<se convertirán en la guardia pretoriana del gobierno, a la vez sus instrumentos y su tirano, sobornados por su liberalidad e intimidándolo con clamores y alianzas>>. (Chomsky, 2009, pág. 58)

Uno de los más importantes referentes de Rorty, John Dewey, también cuestiona el sentido de una democracia cuando los grandes capitales son los que controlan los “medios de producción, comercio, publicidad, transporte y comunicaciones, reforzado por mandar en la prensa y en sus agencias, además de en otros medios de publicidad y propaganda” (2009, pág. 58). Dewey, reconocía que el capitalismo representa un enorme riesgo para la democracia. Para él, uno de los puntos fundamentales es la igualdad de oportunidades, pero el capitalismo justamente va en contra de ello. En sintonía, también Trotsky afirma:

La burguesía capitalista dice: “Mientras tenga las tierras, los talleres, las fábricas, los bancos, la prensa, las escuelas, las universidades; mientras tenga – pues, lo esencial- el ejército, el mecanismo de la democracia, sea el que fuere el modo como se le maneje seguirá sometido a mi voluntad (...) Suscitaré cuando lo necesite partidos de oposición, que desaparecerán tan pronto como hayan cumplido su

misión, facilitando a la burguesía el modo de manifestar su indignación sin causar el más leve perjuicio al capitalismo. (Trotsky, 1972, págs. 51-52)

No se puede pretender hablar de igualdad de oportunidades cuando unos pocos son los que tienen las posibilidades *reales* (económicas) para llevar a cabo sus proyectos personales y políticos. La igualdad no puede quedarse en mera igualdad formal como pregona el liberalismo y sus instituciones. En palabras de Hans Kelsen, “no cabe duda de que el ideal de la mayor igualdad económica posible es un ideal democrático” (1977, pág. 80). Pero en cambio, cada día la inequidad es más grande, tal como lo muestra David Harvey:

El porcentaje de la renta nacional en manos del 1 por 100 más rico de la sociedad ascendió hasta alcanzar, a fines del siglo pasado, el 15 por 100. El 0,1 por 100 de los perceptores de las rentas más altas de este país vio crecer su participación en la renta nacional del 2 por 100 a cerca del 6 por 100 en 1999, mientras que la proporción entre la retribución media de los trabajadores y los sueldos percibidos por los altos directivos pasó de mantener una proporción aproximada de 30 a 1 en 1970 a alcanzar una proporción de 500 a 1 en 2000. (...) Y Estados Unidos no está solo en este proceso, ya que el 1 por 100 superior de los perceptores de renta en el Reino Unido ha doblado su porcentaje de la renta nacional del 6,5 por 100 al 13 por 100 desde 1982. (Harvey, 2007, pág. 23)

Una sociedad inequitativa tiene, al menos, dos grandes problemas en los que quisiera llamar la atención. Por un lado, se encuentra el cruel hecho de que el sistema “vende” la idea según la cual cada uno puede desarrollar su propio proyecto de vida, pero en la realidad ello no se da, pues la gran mayoría no goza de los recursos suficientes para llevar a cabo sus proyectos de realización personal. La libertad, en muchas ocasiones, resulta limitada por la ausencia de medios económicos. ¿Para que la libertad de locomoción para alguien que no posee dinero ni para un tiquete de autobús? ¿Para qué la libertad de ser elegido, si no se cuenta con los recursos suficientes para financiar una campaña política? En ese mismo sentido, Hartmut Rosa afirma: “las condiciones sociales que estructuralmente provocan que las personas persigan concepciones del bien que

irremisiblemente no pueden alcanzar bajo esas mismas condiciones, con toda seguridad deben ser blanco primordial de la crítica social.” (Rosa, 2016, pág. 88).

Esta cruel situación tiene repercusiones negativas incluso en la salud mental de los individuos, quienes (en su mayoría) persiguen sueños prácticamente imposibles de cumplir. La crueldad propia del modo de vida capitalista será desarrollada en el siguiente capítulo.

El segundo gran problema, es que, en una sociedad inequitativa, los más pobres, cuyas necesidades básicas no se encuentran satisfechas, son presa fácil de la manipulación electoral que surge ante unas elecciones “democráticas”. Para ellos, los más oprimidos por el sistema, su participación política se reduce únicamente al voto. Mientras tanto, los más ricos pueden financiar campañas, invitar almuerzos a gente influyente, hacer *lobby* en el Congreso, es decir, participar activamente en la política más allá del mero ejercicio de votar. Por ello, la democracia, bajo un sistema capitalista, que por naturaleza es inequitativo, resulta debilitada y destruida:

En la sociedad capitalista, bajo las condiciones del desarrollo más favorable de esta sociedad, tenemos en la República democrática un democratismo más o menos completo. Pero este democratismo se halla siempre comprimido dentro de los estrechos marcos de la explotación capitalista y es siempre, en esencia, por esta razón, un democratismo para la minoría, sólo para las clases poseedoras, sólo para los ricos. La libertad de la sociedad capitalista sigue siendo, y es siempre, poco más o menos, lo que era la libertad en las antiguas repúblicas de Grecia: libertad para los esclavistas. En virtud de las condiciones de la explotación capitalista, los esclavos asalariados modernos viven tan agobiados por la penuria y la miseria, que “no están para democracias”, “no están para política”, y en el curso corriente y pacífico de los acontecimientos, la mayoría de la población queda al margen de toda participación en la vida político-social. (Lenin, 2019, pág. 158)

La élite económica tiene a su disposición mayores alternativas para lograr una fuerte influencia en la opinión pública. Para ejemplificar el punto en cuestión, es posible analizar la situación que actualmente se presenta con el avance tecnológico y el claro dominio de estos recursos por parte de la élite, quienes no dudan en utilizarlo para lograr mantener su dominio. Ellos tienen perfectamente claro que, gracias a dichas herramientas, hoy en día es muy sencillo generar una opinión política mayoritaria:

Por el poder (instantáneo) de las encuestas electrónicas -computadora, radio o televisión – se pueden formar opiniones políticas y mayorías en cuestión de segundos. Pero no reflejan ningún proceso de deliberación en el cual los razonamientos puedan ser expuestos, analizados, ponderados y puestos a prueba. Muy por el contrario, evidencian reacciones viscerales que son, en gran medida, o incluso completamente, *inmunes al poder de los mejores argumentos*. (Rosa, 2016, pág. 97)

El ideal de democracia liberal en el cual la comunidad discute o conversa sobre temas de interés general, para lograr tomar la mejor decisión, resulta una posición totalmente alejada de la realidad. Para la muestra, basta con traer a colación el escándalo de Facebook-*Cambridge Analytica* donde los datos de miles de usuarios de redes sociales fueron vendidos con el objetivo de realizar un trabajo de manipulación electoral sobre las personas que no tenían decidido su voto ante las elecciones en los Estados Unidos o en el Reino Unido. Quienes realizaron tal tarea, lograron su objetivo y ganaron los procesos electorales. Ello constituyó un ataque frontal a la democracia a los ojos del planeta entero y en dos de los países más relevantes a nivel mundial en cuanto a su poderío y economía (Stiglitz, 2020). ¿No se supone que este es el sistema que garantiza el derecho a la “intimidad”, a una esfera privada protegida del Estado? ¿Cómo es que alguien con suficientes recursos puede acceder a los datos de millones de votantes y determinar las posturas políticas con las cuales puede simpatizar?

En la medida en que ambas elecciones representaban grandes cambios socio-económicos a nivel global, resulta de suma gravedad lo sucedido. Sin embargo, dicha situación no se reduce únicamente a estos escenarios. Frente al poder legislativo, tanto a

nivel nacional como internacional, también este proceso de elección resulta perjudicado gravemente por la inequidad.

Para llegar a ser elegido, como congresista o parlamentario, se requiere tener un impulso económico que no todos se lo pueden dar. Una campaña al senado, en la mayoría de los países, es costosa y mientras una mayoría de la población vive apenas buscando para alimentarse y sobrevivir, son los grandes capitales quienes pueden solventar este tipo de campañas. Con ello, logran tener uno o varios representantes para “negociar” al momento de legislar. Algo que ya varios pensadores, desde muy diversas corrientes, han reconocido desde hace décadas, como Carl Schmitt (1990) con su crítica al Parlamentarismo, o Max Adler (1982) al explicar la concepción marxista del Estado.

Una vez dicho parlamentario está en el poder, no puede desligarse de aquellos que allí lo lograron ubicar. Será una marioneta y buscará, a través de las Leyes, beneficiar a dichos empresarios o contener las iniciativas que busquen perjudicarlo, no importa si con ello se beneficia o no a la mayoría de su pueblo. Las grandes multinacionales hacen el *lobby* requerido en el congreso para salir beneficiados aun a costa del beneficio común. Ello se presenta también en el plano global, donde las poderosas multinacionales gozan de enorme influencia:

Algunos economistas han descrito de manera plausible el sistema mundial diciendo que es un <<mercantilismo empresarial>>, muy alejado del libre comercio. La OCDE concluye que la <<competencia oligopolista y la interacción estratégica entre sociedades privadas y gobiernos, más que la mano invisible de las fuerzas del mercado, son quienes imponen actualmente la desigualdad con que se compete y la división internacional del trabajo en las industrias de tecnología de punta>>, con lo que implícitamente adopta un punto de vista similar. (Chomsky, 2009, pág. 128)

Para la muestra basta analizar un caso ejemplar, la enorme dificultad que se presenta para lograr imponer impuestos o restricciones a las bebidas azucaradas y/o al uso de envases plásticos, algo que claramente va en contra de los intereses de la gran

multinacional Coca-Cola. Dicha compañía ha financiado estudios “científicos” para hacer ver sus productos como no perjudiciales para la salud, ha realizado publicidad que presenta el problema no como un exceso de azúcar en sus bebidas, sino como falta de ejercicio por parte de sus consumidores; hace *lobby* en los Congresos y con personajes “influyentes” de la política, persigue judicialmente a quienes se le enfrentan y usa todo su poder económico para lograr sus fines.

El impacto que tiene Coca-Cola en términos ambientales, dado el alto uso de envases plásticos; o el impacto que tiene sobre la salud física y mental de las personas dado el exceso de azúcar, que contribuye a aumentar los riesgos de padecer diabetes e incrementa la disposición corporal hacia la ansiedad, son conocidos ya. Y, sin embargo, medidas restrictivas para dicha compañía, si es que se dan, pueden tardar años. Tiempo en el cual, ya han logrado reemplazar el azúcar por un compuesto químico diferente que logre los mismos efectos endulzantes, pero que logre evitar las legislaciones restrictivas. No importa incluso si resulta más dañino que la misma azúcar, lo importante es seguir vendiendo y saltarse la norma gracias a un tecnicismo legal. En el caso de los envases plásticos, con todo el daño ambiental que ello genera, aún no se ha generado ningún tipo de sanción o restricción al respecto. En el mismo sentido, también podría mencionarse el caso de los grupos de presión, como la industria farmacéutica, la tabacalera y/o la financiera, entre otros. Rorty mismo reconoce el enorme poder que tienen los grandes capitales, superando incluso las restricciones impuestas a nivel estatal:

El hecho central de la globalización es que la situación económica de los ciudadanos de un 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, gánsteres 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. (Rorty, 1999, pág. 233)

Las instituciones liberales han permitido que los grandes capitales vuelen por encima de la voluntad general de una nación y se globalice de tal manera que termina también estando por encima de muchas otras legislaciones nacionales. Todo ello debe ser claro para Rorty, pues él mismo reconoce la validez de la tesis marxista según la cual “El estado liberal no es más que el “comité ejecutivo de los ricos y poderosos”” (Rorty, 1999, pág. 52). O, en palabras de Engels:

El estado moderno no es tampoco más que una organización creada por la sociedad burguesa para defender las condiciones exteriores generales del modo capitalista de producción contra los atentados, tanto de los obreros como de los capitalistas individuales. (Engels, 2006, pág. 80)

Suponer que puede controlarse el capitalismo con las mismas instituciones que le han permitido subir de tal manera, es un contrasentido. El Estado liberal tiene el objetivo de proteger los intereses de los pocos privilegiados propietarios frente a la mayoría desposeída:

Este ha sido el principio que ha guiado al sistema democrático desde sus orígenes hasta hoy. (...) El principio de Madison es, pues, que el gobierno debe proteger los derechos de las personas en general, pero debe garantizar de una manera especial y adicional los derechos de una clase de personas, las que tienen propiedades. (Chomsky, 2009, pág. 52)

La propuesta de democracia liberal burguesa rortyana resulta ser un planteamiento que garantiza el dominio de la burguesía, con lo que atenta contra la idea democrática de soberanía popular. A Rorty le falta comprender que la burguesía utiliza el Estado para crear todo un marco jurídico de protección de sus intereses:

La democracia burguesa se caracteriza por el hecho de que no sólo mantiene de hecho las condiciones de existencia de la burguesía, sino las pone bajo la tutela del derecho. No puede dejar de mantener la explotación económica, sin la cual no existe ninguna valorización del capital ni ninguna renta de la tierra, y esto lo hace manteniendo la propiedad privada de los medios de producción y toda la reglamentación jurídica requerida por este principio jurídico, es más, lo establece como un derecho fundamental. (Adler, 1982, pág. 171)

Las instituciones liberales están tan controladas por las élites, que ello también se puede evidenciar perfectamente con sus acciones durante la pandemia del Covid-19. Los Estados se apresuraron a “rescatar” a los bancos inyectándoles enormes sumas de dinero público, mientras cientos de personas morían bien sea a causa del virus, o bien a causa del encierro en sus casas sin alimentos ni trabajo:

El arsenal monetario se ha utilizado principalmente para salvar a los bancos y a los banqueros, pero vacila mucho más cuando se trata de salvar el planeta, reducir la desigualdad o librar a los poderes públicos de las enormes deudas acumuladas como consecuencia de las crisis y de los diversos rescates y paquetes de estímulo al sector privado. (Piketty, 2022)

Las “medidas sociales” deben ser analizadas a profundidad para comprender las razones de fondo por las cuales son tomadas. Ante la pandemia, se hizo evidente el afán de lucro de la industria farmacéutica aún a costa de la vida de millones de seres humanos. Mientras las restricciones a las “libertades individuales” se aplicaron inmediatamente, las “ayudas” del gobierno a las familias más necesitadas tardaron semanas, meses y en algunos casos jamás llegó. Todo ello sin hablar de la poca o nula atención por parte de los Estados hacia la salud mental de la ciudadanía. De hecho, aquí hay un punto sumamente importante que también será analizado en el próximo capítulo, a saber, la relación entre enfermedad mental y capitalismo.

La fe rortyana en el Estado liberal y sus instituciones para “domesticar” el capitalismo resulta sumamente frágil. Dada la desigualdad económica, dichas instituciones resultan manejadas por la burguesía. El Estado liberal no puede controlar al capitalismo sino que resulta al contrario, es el Capital el que domina el Estado y lo instrumentaliza para garantizar sus privilegios. Y no solo el Estado, sino también las instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, etc. Por todo ello, podría describirse la propuesta rortyana en los términos de un tipo de socialismo que Marx critica enérgicamente, según el cual:

(...) pretende ahuyentar a la clase obrera de todo movimiento revolucionario haciéndole ver que lo que a ella le interesa no son tales o cuales cambios políticos, sino simplemente determinadas mejoras en las condiciones materiales, económicas, de su vida. Claro está que este socialismo se cuida de no incluir entre los cambios que afectan a las “condiciones materiales de vida” la abolición del régimen burgués de producción y que, por tanto, no tocan para nada a las relaciones entre el capital y el trabajo asalariado, sirviendo solo – en el mejor de los casos – para abaratar a la burguesía las costas de su reinado y sanearle el presupuesto. (Marx & Engels, 2019, pág. 103)

Es decir que la propuesta rortyana por más que intente paliar las desigualdades existentes a raíz del modelo capitalista, no se compromete jamás con la eliminación de la desigualdad estructural. Es decir, mantiene vigente la propiedad privada de los medios de producción y la relación capital-trabajo asalariado. Con ello, lo único que busca es que el Estado y las instituciones liberales intervengan en el mercado, para intentar paliar algunas desigualdades.

La desigualdad estructural, no puede ser solucionada por la socialdemocracia y el Estado de Bienestar, pues a partir de allí, no existe ningún tipo de voluntad para suprimir la relación de dominación de clase, ni el trabajo asalariado, ni la propiedad privada de los medios de producción. Así que, por más que la propuesta rortyana lograra tener éxito en disminuir los índices de desigualdad, jamás se involucrará con el problema de raíz, lo único que lograría es alargar en el tiempo el padecimiento de la clase trabajadora.

3.2. Crisis del Estado de Bienestar y la Socialdemocracia

El modelo del Estado de Bienestar empezó a ganar popularidad a partir de los años 30, tras los problemas evidenciados con la Gran Depresión (1929), pero con mayor fuerza tras el final de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, su periodo de auge empezó a culminar hacia la década del 70, justamente la década en que Rorty reconoce que el progreso social se detuvo y empezó a retroceder. A partir de allí, los diferentes modelos empezaron a entrar en crisis, especialmente debido a la insostenibilidad fiscal para el financiamiento de los programas sociales adoptados. Así:

La crisis mundial que se desató a comienzos de la década de los setenta planteó la necesidad de una importante reestructuración de las economías nacionales, y no precisamente en sintonía con el modelo de Estado vigente hasta entonces. La idea de la ineficiencia y del alto costo del Estado de Bienestar fue madurando hasta imponerse prácticamente sin cuestionamientos en la década del ochenta. A medida que se reeditaba el viejo modelo liberal, orientado a la desregulación global de la economía y del mercado de trabajo y a una redefinición del alcance y el contenido de las políticas públicas –y, entre ellas, las políticas sociales– comenzó a ser revisada la función redistributiva y paliativa del Estado. (Minujín, 1992, pág. 35)

El Estado de Bienestar empezó a caer en declive debido a que resultaba muy costoso de sostener y muchos dejaron de estar dispuestos a pagar altos impuestos para subvencionar a otros, pues se consideraba que algunos miembros de la población usaban desconsideradamente el sistema social.

Además, para que sea financieramente sostenible el Estado de Bienestar, se requiere que existan las condiciones adecuadas para que sea posible la acumulación rentable de capital, al tiempo que pueda garantizarse la política social, una gran tensión. Es decir que, para mantener la capacidad financiera del Estado y poder sostener la política social, se requiere no agotar la fuente de su financiación, esto es, la acumulación de

capital. Según Rorty, el equilibrio entre la acumulación de capital y política social, es una cuestión de experimentación, de procesos de ensayo y error.

Sin embargo, en la mayoría de los casos, el Estado de Bienestar, al no lograr tal equilibrio, empezó a caer en declive, dando paso a un fuerte resurgimiento del liberalismo económico clásico, denominado ahora como Neoliberalismo, consolidado con el ascenso de Margaret Thatcher (Reino Unido) y Ronald Reagan (Estados Unidos). Los diferentes Estados que han adoptado el Estado de Bienestar, han tenido nefastas consecuencias en sus economías, como es el caso de España, Portugal, Grecia, entre otros, especialmente tras la crisis de 2008 y luego con la Pandemia del Covid-19. El modelo nórdico, que es el que Rorty menciona como ejemplo a seguir, es el que mejor se ha comportado hasta el momento y se puede caracterizar de la siguiente manera:

The Nordic social democratic parties abandoned the Marxist-inspired commitment to class struggle relatively early and embraced instead a vision of modernity that included, among other things, the belief that individual freedom rested on material security; tolerance of capitalist enterprise as a means to provide that security, especially in the export sector; trust in technocratic solutions to economic and other problems; and the coupling of social democracy with national integration. (Hilson, 2020, págs. 74-75)

Este modelo se ha mantenido vigente, aunque parece que no por mucho, pues uno de los mayores problemas que actualmente enfrentan es el creciente nacionalismo y xenofobia que se han presentado debido al aumento de la inmigración y los refugiados. En las últimas elecciones parlamentarias en Finlandia (2023), por ejemplo, la coalición social-demócrata obtuvo un tercer lugar, mientras la derecha y la ultra-derecha se quedaron con el primer y segundo lugar, respectivamente.

Debido a que los Estados de Bienestar tienen un enorme gasto social, requieren también una fuerte recaudación de impuestos. Pero con el crecimiento del nacionalismo,

se empieza a generar bastante resistencia a usar dichos impuestos para la protección social de inmigrantes, quienes ven en dichas sociedades, una alternativa de vida digna:

La hostilidad hacia los inmigrantes está motivada por una mezcla de temor y resentimiento que ha surgido en respuesta a las incertidumbres provocadas por la transformación social y cultural de las democracias occidentales avanzadas... Estos temores y resentimientos son el reflejo de que los inmigrantes contribuyen con el paro y el aumento de la violencia y el crimen. Se cree que los extranjeros aprovechan el *Rechtsstaat* democrático y explotan y abusan del sistema de bienestar social. (Betz, 1994, pág. 85)

Así, la solidaridad que, se supone, caracterizaría a las sociedades nórdicas, empieza a ser cuestionada y puesta a prueba. Grupos etnonacionalistas de derecha consideran que los inmigrantes abusan del sistema de protección social, al tiempo que los ven como los causantes del incremento de la criminalidad. En Suecia, por ejemplo, surgió el movimiento neonazi denominado como Movimiento Resistencia Nórdico, cuya influencia ha estado en aumento. Asimismo, en otros países de Europa, como Alemania, surgió el movimiento político PEGIDA (Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente).

Estos grupos de derecha culpan a los inmigrantes y refugiados del aumento del gasto social, de las filas en los hospitales, del aumento de la violencia y el crimen, etc. Estos grupos han obtenido cada vez mayor fuerza y popularidad, al punto que han logrado tener influencia en los gobiernos europeos, incluso en los nórdicos.

En Suecia, la coalición de gobierno socialdemócrata aprobó hace poco una ley sobre política de asilo, en donde reemplazan los permisos de residencia permanentes por temporales, restringen la agrupación familiar de inmigrantes y plantean el recorte de ayudas económicas. Todo un retroceso:

Inmerso en este clima xenófobo, justo en el momento más bajo de su popularidad entre los electores, el Partido Socialdemócrata enfrenta una encrucijada: continuar con la adopción de propuestas ajenas a su ideología para contener el avance de los SD o retroceder y recuperar su tradicional política de “puertas abiertas”, pese a que ello represente un peligro para la preservación del Estado de bienestar y la identidad nacional sueca. (Olascoaga, 2018, págs. 840-841)

Este mismo fenómeno se ha dado en los diferentes países nórdicos como Finlandia, Dinamarca, Noruega, etc. Ello, dado que, al tener un modelo de Estado de Bienestar tan fuerte, muchos inmigrantes desean vivir allí. El ascenso de los grupos populistas de derecha ha sido diverso en cada uno de los países, pero la problemática sigue siendo la misma. Ello puede evidenciarse con el ascenso de Donald Trump en Estados Unidos, cuyo discurso anti-inmigración fue mucho más lejos todavía o, de Jair Bolsonaro en Brasil.

Lograr el anhelado equilibrio entre la acumulación de capital y el gasto social no resulta sostenible desde una óptica liberal humanista, inclusiva y defensora de derechos humanos, máxime en una sociedad global, en donde resulta comprensible que los ciudadanos de otras nacionalidades busquen mejores oportunidades en aquellas sociedades que gozan de un fuerte Estado de Bienestar. Pero también resulta comprensible que el gasto social se convierta en un problema fiscal, en donde los empresarios se sientan mayormente perjudicados con altas cargas tributarias. Esta es una tensión irresoluble.

Si bien la clase burguesa puede hacer ciertas concesiones con el objetivo de preservar el privilegio de poder explotar a otros seres humanos, ello jamás eliminará la desigualdad estructural o la relación Capital-trabajo asalariado. El Estado de Bienestar no logra atacar la desigualdad de forma estructural y, en cambio, vuelve dependientes del Estado a algunos ciudadanos, mientras a los otros los carga fuertemente en su tributación. Esta situación no es sostenible a nivel fiscal, ni social. La resistencia a subvencionar a otros se da incluso con los conciudadanos pobres. Rorty también se dio cuenta de ello:

En América, hasta 1973, parecía que íbamos a solucionar el problema. Estábamos, por decirlo así, aburguesando al proletariado sin parar durante las primeras seis décadas del siglo, y luego todo se volvió al revés. La brecha entre los ricos y los pobres disminuyó durante las primeras décadas, y está aumentando desde hace treinta y cinco años. La igualdad de oportunidades en los Estados Unidos ha disminuido con respecto a hace treinta años, así que hay bastante menos fraternidad. La discriminación positiva tal vez sea la única esperanza, pero no creo que ocurra porque los contribuyentes de las zonas residenciales no estén dispuestos a pagar impuestos para proveer a los que no viven en esas zonas, así que nos estamos dividiendo entre los que viven en las zonas residenciales y el resto. (Rorty, 2005, pág. 168)

El anhelado equilibrio es una quimera, pues tanto los contribuyentes como los beneficiarios del Estado de Bienestar se encuentran en la búsqueda de una constante mejora en sus condiciones de vida. Los acumuladores de capital desean ver incrementados sus patrimonios y los trabajadores desean ver incrementados sus beneficios. La única manera en que ello podría darse es si existiera un crecimiento económico infinito, de tal manera que cada vez ambas partes pudieran estar mejor. Pero lo cierto es que el crecimiento económico tiene límites: Desde la capacidad del planeta para soportar la explotación de sus finitos recursos, hasta las constantes crisis de sobreproducción presentadas en el sistema capitalista. Además, con la globalización, el mercado laboral también se ha globalizado y los trabajadores buscan mejorar sus condiciones de vida, migrando hacia aquellos Estados con mejores condiciones. En otro texto, Rorty (1998) se muestra consciente de los riesgos de la globalización y el capitalismo para la democracia, incluso en el primer mundo:

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. (Rorty, 2000, pág. 227)

Ese tipo de comentarios muestra hasta qué punto realmente Rorty es consciente de las enormes dificultades que presenta el capitalismo y la globalización frente a la democracia. Pero si Rorty quería ser consecuente con su defensa de la democracia, debió cuestionar radicalmente el sistema capitalista y no sólo pretender domesticarlo o controlarlo. Por ello es que Richard Bernstein, al referirse al planteamiento rortyano, lo juzga como “un paso adelante, dos atrás”, como una apología del *status quo* y como “the very type of liberalism that Dewey judged to be “irrelevant and doomed”” (Bernstein, 1987, pág. 541).

4. El cruel ethos capitalista

El planteamiento rortyano de la socialdemocracia implica la aceptación del sistema capitalista. El capitalismo promueve la cosificación y mercantilización de todo, al tiempo que genera una sociedad enferma, cansada, consumista, y destructora del medio ambiente. Dada la enorme crueldad que conlleva, éste puede ser visto como el *summum malum*. Principalmente por tres grandes razones:

Primera: el capitalismo representa un gran riesgo para la democracia dada la desigualdad que conlleva, permitiendo que unos pocos incrementen su poderío económico y, con ello, se hagan con el poder político, tal como se argumentó en el capítulo anterior.

Segunda: el capitalismo constituye una gran expresión de crueldad en cuanto al modo de vida bajo este sistema, pues genera la mercantilización de todo, la cosificación del ser humano, el consumismo, la destrucción del medio ambiente, la aceleración, el cansancio y hasta la enfermedad mental. Dados los problemas de miseria y desigualdad, de constantes crisis que afectan siempre más duro a los más pobres, surgió el Keynesianismo y todo lo concerniente al Estado de Bienestar analizado en el capítulo anterior, pero que fracasó como proyecto en la mayoría de los países en que se ha intentado llevar a cabo. Ello dio pie a un enorme cambio que fue la antesala de lo que puede denominarse como sociedad de consumo, del rendimiento y del cansancio. Ese es el tema del presente capítulo.

Tercera: Si bien Rorty propone la educación sentimental como el camino para lograr la solidaridad y la consolidación de un *nosotros* cada vez más amplio, ésta se ve gravemente afectada por el mismo sistema económico capitalista. Por un lado, las iniciativas artísticas y/o culturales se encuentran inmersas en el mercado y adquieren la calidad de *mercancías*, lo que implica que su *contenido* puede pasar a segundo plano, para darle mayor importancia a la *demanda* (rentabilidad). Por otro lado, la élite económica, generada a través del desarrollo del capitalismo, siempre busca mantener sus privilegios. Para ello, pueden acudir a la educación sentimental como herramienta de *propaganda de la ideología liberal-capitalista* y así, a través del dominio ideológico, mantener el dominio político y económico. Con ello, la educación sentimental quedaría reducida a mera propaganda. Además, si la élite económica considera que puede perder sus privilegios debido a una decisión democrática, podría acudir a la educación sentimental para promover sus propios intereses aún si ello implica sacrificar la democracia. Ello, dado que es mucho más sencillo para las élites, producir y hacer circular una obra artística y/o cultural, fortaleciendo su posición en el mercado. En síntesis, bajo el capitalismo, la educación sentimental podría condenarse a la banalidad y la rentabilidad; podría convertirse en mera propaganda liberal-capitalista y/o podría ser usada en contra de la democracia. Estas cuestiones serán abordadas en el capítulo 5.

4.1. La Sociedad de consumo y la destrucción del planeta

Dentro de las ideas del Keynesianismo para lograr disminuir la crueldad del capitalismo y sus constantes crisis, se encuentra la tesis del pleno empleo. Lo que se busca es que, si el sector privado no cuenta con suficientes plazas para emplear a todos los trabajadores, sea el Estado quien intervenga, con el objetivo de lograr que todos tengan un empleo y, con ello, tener capacidad de consumo. Se pretende que la capacidad de consumo aumente, pues ello fomentaría a su vez, un aumento en la producción. De esta manera, el consumo se vuelve un elemento fundamental para un “mejor” funcionamiento del capitalismo. Si no hay empleo, disminuye el consumo, lo que hace que las empresas no puedan vender sus mercancías y deban, en consecuencia, disminuir sus costes,

tomando medidas como despidos masivos. Ello, a su vez, nuevamente reduce la capacidad de consumo y el círculo vuelve a iniciar.

Para que las economías crezcan, necesitan que cada vez haya mayor consumo, con lo que se da una cierta “legitimidad” al consumismo y a los efectos perniciosos del mismo, tanto a nivel individual como a nivel ambiental. La sociedad parece no ser realmente consciente de esa situación, sino que, al contrario, parece resignada a que el capitalismo es la *única y/o la mejor opción*, y que, por ende, lo mejor que podemos hacer es buscar incrementar la capacidad de consumo.

Pero ello no es casual, obedece justamente a los mecanismos de dominación actualmente vigentes. Una dominación que ya no requiere de dispositivos disciplinarios como los descritos por Foucault. Ahora los mecanismos de control se centran en generar una *falsa consciencia*: Una consciencia que se identifica con el sistema hegemónico y que no resulta capaz de cuestionarlo. En *El hombre unidimensional*, Marcuse establece nuevas formas de control existentes en la sociedad actual, de tal forma que el mismo sistema de producción resulta capaz de crear necesidades *falsas*:

Se puede distinguir entre necesidades verdaderas y falsas. <<Falsas>> son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. (...) No importa hasta qué punto se hayan convertido en algo propio del individuo, reproducidas y fortificadas por las condiciones de su existencia; no importa que se identifique con ellas y se encuentre a sí mismo en su satisfacción. Siguen siendo lo que fueron desde el principio; productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren la represión. (Marcuse, 1968, pág. 35)

Bajo este sistema, el individuo siente que no es presa de ninguna dominación, que elige *libremente* en una sociedad capitalista. Poco a poco se va volviendo hegemónica una visión de la libertad como *libertad de consumo* y el individuo se apropia de dicha visión, de tal manera que, si el Estado llega a limitar el consumo de determinados productos o

servicios, es visto como una *ilegítima* intromisión en la libertad individual del sujeto. Así, el Estado, tratando de “corregir” el capitalismo, necesita que su población consuma más y más.

El sujeto no es para nada consciente de lo que está sucediendo a su alrededor, no nota todo el ejercicio sistémico para convertirle en un agente más de imparable consumo, se cierra a ver que dicho consumo excesivo está destruyendo el planeta y le está reduciendo, además, a mero consumidor, como si el objetivo de la vida no fuese otro que lograr consumir cada día más. La “libertad”, así entendida, resulta un arma más de dominación:

La libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos. Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación. Y la reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades súper impuestas no establece la autonomía; sólo prueba la eficacia de los controles. (Marcuse, 1968, pág. 38)

Con la cada vez mayor aparición de diversas mercancías y el anhelado aumento de la producción, los individuos sienten que “progreso” significa estar cada día más cerca de adquirir más y más, de tener lo mismo que pueden tener los burgueses, sin importar que, al perpetuar este sistema, perpetúan también la desigualdad, el esfuerzo y la miseria de muchos.

Con la intervención del Estado de Bienestar, se logró que muchos trabajadores aumentaran su capacidad de consumo, sus ingresos. Con ello, la lucha proletaria se empezó a fraccionar, pues gran parte de los obreros sintió que su lucha debía ser por “mejorar sus condiciones de trabajo y vida” bajo el sistema capitalista y no, por la transformación radical de la sociedad.

De esta manera, los dispositivos de control disciplinario ya no son necesarios. Ahora, lo importante es *seducir* al consumidor, crear una falsa conciencia, una serie de supuestas necesidades. Con ello, se produce el auge de la publicidad, en asocio con conocimientos psicológicos y sociológicos sobre comportamientos del consumidor:

La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido. (Marcuse, 1968, pág. 39)

De esta manera, el individuo se empieza a identificar con el sistema y pierde su capacidad crítica frente al mismo. Aquellos que defienden la superación del capitalismo, empiezan a parecer una minoría de *radicales*. En cambio, lo importante para muchos trabajadores se volvió aumentar su capacidad de consumo, poder adquirir más cada vez.

Los individuos resultan con necesidades creadas por el mercado, artículos que realmente no necesitan son comprados en una especie de afán por acumular cada vez más. Este consumismo genera una gran depredación del planeta y sus recursos, y no puede parar, sólo puede seguir reproduciéndose.

El impacto de los medios de comunicación, de los *mass media*, es definitivo en una sociedad capitalista para lograr implantar esa falsa conciencia, esa ciega necesidad constante de consumir. Y cada vez, la estrategia se desarrolla con mayor eficacia:

Las capacidades (intelectuales y materiales) de la sociedad contemporánea son inmensamente mayores que nunca; lo que significa que la amplitud de la dominación de la sociedad sobre el individuo es inmensamente mayor que nunca. Nuestra sociedad se caracteriza antes por la conquista de las fuerzas sociales centrífugas por la tecnología que por el terror, sobre la doble base de una abrumadora eficacia y un nivel de vida cada vez más alto. (Marcuse, 1968, pág. 20)

La tecnología, por ejemplo, que debería estar al servicio de la humanidad, se presenta hoy en día como una gran amenaza al ser controlada por grandes empresas transnacionales como Google o Facebook, entre otras. Dicho control permite un dominio perfecto de la población, amenaza la democracia y también la salud mental de sus usuarios. A través de la Inteligencia Artificial (IA) y el análisis de Big-data, empresas como YouTube, Facebook o Google, logran tener todo un perfil respecto de los gustos de un usuario. Dichos datos son usados, vendidos, para que quien desee publicitar algún producto, pueda hacerlo directamente al público que desea. Esta estrategia, bastante rentable, también es usada en Instagram, Twitter, Tik-Tok, entre otros.

Tales empresas, que se muestran como “redes sociales” realmente son empresas publicitarias. El negocio recae en ofrecer la posibilidad de ofertar un producto o un servicio a usuarios específicos. Es decir, mientras en la televisión, un comercial es visto por diversas personas de manera indiferente, a través de Facebook, por ejemplo, es posible seleccionar el público al que se desea llegar, estableciendo criterios como sexo, edad, ubicación, etc. Con cada uno de tales datos, en los cuales puede saberse qué tipo de páginas visita un usuario, por cuánto tiempo, etc., la IA puede hacer un perfil que cada vez se perfecciona más, acorde con nuestras preferencias de navegación por la red. Dichos datos son invaluable, pero están siendo apropiados por tales empresas (Stiglitz, 2020).

Los datos sobre preferencias de los usuarios en diversos ámbitos, resultan mercantilizados y vendidos, sin que el usuario sea siquiera consciente de lo que sucede. Todos estos datos que los usuarios a diario envían a través de Facebook, sobre sus vidas y formas de pensar, son guardados en enormes bases de datos y resultan separados de sus propietarios y controlados por otros.

Ello resulta en una hipervigilancia preocupante, que sutilmente se va apoderando de todo aquel que usa ciertos productos tecnológicos. Hoy en día, el simple hecho de manejar un teléfono celular conectado a internet, ya genera una multiplicidad de datos que terminan en manos de grandes multinacionales como Google, Amazon o Facebook, entre

otros. Desde hacia dónde se mueve el sujeto, qué lugares visita y qué rutas hace, hasta qué productos busca en la red, qué gustos tiene, con quien habla y qué dice.

Sin siquiera ser conscientes, muchos usuarios aceptan las condiciones de uso de estas compañías, las cuales pueden incluir acceso al micrófono (con lo cual pueden oír nuestras conversaciones aún con el teléfono sin usarse), acceso a la cámara (pueden ver a través de ella), acceso a la ubicación (saben dónde está el usuario, qué lugares frecuenta, qué rutas hace, etc.), entre muchos otros permisos.

Todo ello genera que el individuo, sin darse cuenta, se vea preso de una compañía que sólo busca el lucro a través de nuestra atención constante y la permanente conexión a sus aplicaciones. Con tal conocimiento de nuestras preferencias, dichas compañías logran que millones de personas permanezcan conectadas a sus redes. ¿Qué mejor para el consumismo que tener los datos sobre las preferencias de consumo de millones de personas en todo el planeta? Miles y miles de personas están cada vez más conectados con toda esa red de aplicaciones, cuyas ganancias son gigantescas. El problema político, a nivel de privacidad, polarización, democracia, etc., es ya bastante grave.

Por otro lado, el consumismo está devastando el planeta. Los recursos del planeta son finitos, pero no así el “progreso” del capitalismo, que cada vez necesita crecer más y más. Con ello, se pone en grave riesgo la vida en el planeta:

La relación entre el capitalismo y el ecodesastre no es de coincidencia ni de accidente: La necesidad de un “mercado en expansión constante” y su “fetichismo con el crecimiento” implican que el capitalismo está enfrentado con cualquier noción de sustentabilidad ambiental. (Fisher, 2016, pág. 44)

Es decir que el sistema capitalista, además de cosificar al ser humano al tratarlo como una simple mercancía que sirve para producir otras mercancías; crea una enorme necesidad de consumo, unas falsas necesidades, una falsa conciencia. Al tiempo, pone en

gran riesgo la existencia de la vida en todo el planeta al depredar bosques, ríos, fauna y flora, entre otros.

Pero lo peor de todo, es que la misma sociedad no logra vislumbrar lo que sucede, sino que, al contrario, parece también temer a la posibilidad de un cambio radical en el sistema; se encuentra tan presa de la *ideología liberal-capitalista*, que justifica el estado de cosas, que piensa que con un par de reformas, el sistema podrá ser *sostenible*. El capitalismo, con la intervención del Estado, ha fomentado y logrado implantar la conciencia consumista:

Tienen enormes refrigeradores llenos de comida congelada. Tienen docenas de periódicos y revistas que exponen los mismos ideales. Tienen innumerables oportunidades de elegir, innumerables aparatos que son todos del mismo tipo y los mantienen ocupados y distraen su atención del verdadero problema —que es la conciencia de que pueden trabajar menos y además determinar sus propias necesidades y satisfacciones. (Marcuse, 1983, pág. 100)

Por supuesto, alguien como Rorty se sentiría incómodo al hablar de necesidades falsas y verdaderas, como si existiese la perspectiva del “ojo de Dios”, desde donde es posible determinarlas. Justamente ello obedece al juego liberal-capitalista, la idea de que cada individuo “libremente” elija qué desea hacer con su vida, sin que nadie le pueda decir qué necesidades son verdaderas y cuáles falsas.

Es justamente allí donde radica el mayor logro del sistema capitalista, lograr que la misma sociedad sea quien defienda esa *libertad de consumo* y que no sea capaz de cuestionarlo e imaginar diferentes alternativas al sistema. De esta forma, se genera un cierto aire de legitimidad al sistema capitalista y al consumismo, pues aún cuando el capitalismo sea cuestionado en algunos de sus puntos, difícilmente es cuestionado de forma radical:

La sociedad contemporánea parece ser capaz de contener el cambio social, un cambio cualitativo que establecería instituciones esencialmente diferentes, una nueva dirección del proceso productivo, nuevas formas de existencia humana. Esta contención de cambio social es quizá el logro más singular de la sociedad industrial avanzada. (Marcuse, 1968, pág. 22)

Todo ese dominio se basa en el consumismo, vendiéndose no como tal, sino como *libertad de elección*. El resto, se basa en publicidad y marketing, en seducir al comprador. Al vender una camioneta, la empresa publicitaria expone una asociación entre dicho vehículo y el *poder*, algo que de antemano sabe que muchos desean. El consumidor cree que hay una relación entre *tener* dicho vehículo y tener poder. De igual forma, con diferentes mercancías, se vende *belleza, status, tranquilidad*, etc. Por eso el sistema ya no requiere de controles y dispositivos de control que garanticen el beneficio de los operadores del mercado, ni siquiera orientar la producción desde las necesidades existentes:

Basta con la seducción, con la exhibición de maravillas aún no experimentadas, la promesa de sensaciones desconocidas. Al mismo tiempo, es necesario minimizar y eclipsar todo lo probado antes. Pero todo esto es válido a condición, desde luego, de que el mensaje llegue a oídos receptivos, y todos los ojos estén puestos en los ojos que presagian nuevas emociones detrás de las señales que muestran. El consumo, siempre más variado y rico, aparece ante los consumidores como un derecho para disfrutar y no una obligación para cumplir. Los consumidores deben ser guiados por intereses estéticos, no por normas éticas. (Bauman, 2000)

Dado el incremento y consolidación del consumismo, la producción también se incrementó. Asimismo, la velocidad de la producción aumentó vertiginosamente. Ello tiene serias consecuencias, pero generalmente se resalta únicamente el que muchas mercancías ahora son más baratas y se encuentran al alcance de la clase trabajadora. Pero, una de las consecuencias más perniciosas de dicho aumento de la velocidad en la producción, puede describirse como el proceso de *aceleración*.

Cada vez se requiere ser más eficiente, más veloz, más productivo. Ello conlleva también una serie de problemas y convierte el ethos capitalista en algo insostenible. Ya no es sólo una sociedad consumista, sino también *acelerada, cansada y enferma*.

4.2. La enferma sociedad del cansancio

En un sistema capitalista, la clase trabajadora, es decir, la mayoría, debe vender una parte de su vida, debe vender su fuerza de trabajo medida en términos de tiempo, a cambio de una retribución económica denominada salario. En este sistema, la competencia es constante y permanente, tanto entre proletarios, como entre burgueses.

Como proletario, la competencia se da para conseguir el mejor empleo, o para al menos conseguir alguno. Con ello en mente, el proletario intenta hacerse más *atractivo* para el mercado laboral: Aprender un segundo idioma, capacitarse, ir a la universidad, adquirir experticia, etc. Sin embargo, la generalidad es que el trabajador no goza de tiempo suficiente para lograr todo ello, pues si no trabaja, no tiene comida, pero si trabaja, el tiempo se le acorta bastante:

El hombre existe sólo parte del tiempo, durante los días de trabajo, como un instrumento de la actuación enajenada; el resto del tiempo es libre para sí mismo. (Si el día medio de trabajo, incluyendo la preparación y la transportación, es de diez horas, y si las necesidades biológicas de dormir y alimentarse requieren otras diez horas, el tiempo libre será de cuatro horas en cada veinticuatro durante la mayor parte de la vida del individuo.) (Marcuse, 1983, pág. 57)

El trabajador sólo puede ser libre para sus actividades placenteras, educativas, sociales y demás, durante una sexta parte de su tiempo diario. Por un lado, necesita tiempo para trabajar, pero también tiempo para estudiar, tiempo para ejercitarse, para socializar y para descansar. Normalmente, no alcanza el tiempo y el individuo se enfrenta a la decisión, que generalmente implica un *sacrificio* de uno o más ámbitos de su vida.

Para poder estudiar y trabajar, muchos deben dedicar menos tiempo a otras actividades importantes como dormir, ejercitarse, meditar, socializar, etc., con lo cual se sacrifica la salud, tanto física como mental. Si no trabaja, no tiene cómo alimentarse. Y si deja de estudiar para gozar del tiempo suficiente para cuidar su salud, ya no podrá ser atractivo en el mercado laboral. Tendrá que buscar otra alternativa para poder mejorar sus condiciones de vida.

Lo que puede observarse en los estudiantes de educación superior actualmente, por ejemplo, es que muchos deben sacrificar su descanso, sus noches de sueño reparador, su tiempo para ejercitarse y para el ocio, para poder cumplir con sus obligaciones académicas y así, ser más atractivo para el mercado laboral. Es por ello que se ha exacerbado el consumo de energizantes o de drogas como el Adderall:

El dopaje en cierto modo hace posible un rendimiento sin rendimiento. (...) El dopaje solo es una consecuencia de este desarrollo, en el que la vitalidad misma, un fenómeno altamente complejo, se reduce a la mera función y al rendimiento vitales. El reverso de este proceso estriba en que la sociedad de rendimiento y actividad produce un cansancio y un agotamiento excesivos. (Chul-Han, 2012, págs. 71,72)

El fenómeno de la carencia de tiempo no sólo afecta a la clase trabajadora, también así a los burgueses capitalistas, pues ellos también se encuentran en constante competencia para determinar quién tendrá el dominio del mercado. Para ellos, un valor de suma importancia en dicha competencia, resulta ser la eficiencia.

La pequeña burguesía, por ejemplo, se encuentra inmersa en un mercado feroz de alta competencia, deben dedicar gran parte de su tiempo para *ser competentes*, pues de no llegar a serlo, podrían *proletarizarse*. Así, el tiempo se convierte en uno de los recursos más valiosos, tanto para trabajadores, como para burgueses.

La competencia, un factor determinante en un sistema capitalista, ha impulsado el desarrollo tecnológico y la aceleración social, tal como lo describe Hartmut Rosa (2016) en su texto *Aceleración y alienación*. Dado el ritmo y aceleración propios de la modernidad capitalista, cada vez el tiempo se hace más corto y más escaso. Las personas debemos estar corriendo cada vez más para poder alcanzar el ritmo suficiente:

En la modernidad, los protagonistas sociales sienten cada vez más que se les está acabando el tiempo, que les falta tiempo. Da la impresión de que se concibe el tiempo como una materia prima que se consume como el petróleo y que, por lo tanto, se vuelve cada vez más escasa y de mayor precio. (Rosa, 2016, pág. 30)

Como el tiempo se convierte en algo tan fundamental, ser veloz implica una gran ventaja competitiva, pero con un alto costo para el sujeto. Después de una carrera, el corredor debe descansar, pero en el sistema capitalista, la carrera es eterna, no hay lugar para el descanso o el reposo. El individuo se exige a sí mismo, se presiona para lograr avanzar más rápido y ser más eficiente. A esta presión autoimpuesta la denomina Byung Chul Han como *autoexplotación*.

Los trabajadores se encuentran en perpetua competencia por conseguir mejores condiciones de vida para él y su familia. Si no empieza a correr, poco a poco va quedando rezagado. Los empleos son ofrecidos a quienes tengan “mejores” capacidades. Y ello se traduce en una competencia entre candidatos para determinar quién tiene más o mejores títulos académicos, quién ha publicado más artículos, libros, etc., cuántos idiomas hablan, cuánta experiencia tiene, en cuántos eventos académicos ha participado, etc. Ello quiere decir que, si alguien desea obtener un empleo, debe tratar de “obtener” la mayor cantidad de logros para *mejorar* su hoja de vida y cuánto antes, mejor. Pero ese afán genera una sobrecarga tanto física como mental:

(...) podría ser que el cuerpo y la psique humanos se encuentren sobrecargados por el ritmo acelerado impuesto por la sociedad. En consonancia con esto, autores como Alain Ehrenberg (1999) y Lothar Baier (2000) han argumentado que el

incremento dramático en casos de depresión y agotamiento profesional parece constituir una reacción a la sobrecarga temporal o a los niveles elevados de estrés impuestos por la sociedad moderna. (Rosa, 2016, pág. 122)

La velocidad resulta agotadora y en un sistema capitalista, los niveles de estrés se encuentran cada vez en aumento. A los trabajadores ahora se les pide que logren desarrollar múltiples tareas con el *mismo* tiempo, lo que se ha denominado como *multitasking*. Ello genera una gran carga, un incremento excesivo de estrés. Incluso al punto de llegar a lo que hoy se conoce como el *síndrome de Burnout*, una especie de agotamiento excesivo, tanto físico como mental, prolongado y que puede llegar a alterar tanto la personalidad, como la autoestima. Así, también se abre paso a la depresión, la ansiedad, el trastorno límite de la personalidad, entre otras. Incluso, ahora se habla de *stresslaxing*, aquella situación cuando alguien intenta relajarse, pero eso le produce más estrés. Muchos individuos sienten que, si descansan, si se relajan, están desaprovechando el tiempo, están quedando rezagados. De esta forma, se vuelve un círculo vicioso, pues buscando liberarse del estrés, se consigue más estrés. El descanso representa un enorme coste para el competidor dentro del sistema capitalista, por ello no puede darse tal privilegio. Un claro ejemplo de esta situación se presenta con Corea del Sur, uno de los supuestos éxitos, bajo el sistema capitalista:

Así, en Corea del Sur encontramos la máxima eficacia económica, pero con la frenética intensidad del ritmo laboral; el cielo consumista desenfrenado, pero permeado por el infierno de la soledad y la desesperación; abundante riqueza material, pero con la desertización del paisaje; iniciación de las costumbres antiguas, pero con la tasa de suicidio más alta del mundo. (Zizek, 2016, pág. 27)

Tener que sufrir todos los días por sostenerse en el sistema capitalista representa una gran lucha diaria, que en diversas circunstancias puede dar pie a trastornos de salud mental. La situación económica, el incremento gradual y progresivo de la inequidad, hace que muchos pierdan la esperanza de un futuro mejor y caen en depresión. Estas condiciones médicas tienden a ser atribuidas al individuo como si fuese algo cuyo origen

es meramente interno y químico y no, como consecuencia de un sistema económico y social en decadencia.

Mark Fisher nota una relación similar, afirma que “al privatizar los problemas de salud mental y tratarlos como si los causaran los desbarajustes químicos en la neurología del individuo o los conflictos de su contexto familiar, queda fuera de discusión cualquier esbozo sistémico de fundamentación social.” (Fisher, 2016, pág. 50). Puede afirmarse que existe un vínculo sistémico entre el capitalismo y la enfermedad mental, pues las estadísticas así lo indican. El auge del capitalismo y la globalización coinciden con el aumento progresivo de desórdenes mentales:

La tasa de desórdenes aumentó casi un 100% entre aquellos nacidos en 1946 (y que cumplieron treinta y seis años en 1982) y los nacidos en 1970 (que cumplieron treinta en 2000). Por ejemplo, el 16% de las mujeres de treinta y seis años en 1982 reportaron tener “problemas con los nervios, tristeza o depresión”, mientras que las treintañeras que dijeron sentir lo mismo en 2000 fueron el 29%. (Entre los hombres los datos disminuyen al 8% para 1982 y al 13% para 2000). (Fisher, 2016, pág. 67)

Para agravar más la situación, el individuo resulta sustraído de sus relaciones sociales más importantes como son las relaciones familiares. El sacrificio de tiempo repercute en sus familias. No hay tiempo ni energía para pasar con los hijos, dialogar y contarles cuentos antes de dormir, tampoco así para la relación de pareja.

En las familias actuales, ambos padres deben buscar un empleo para poder sostener el hogar. Al llegar a sus hogares, cansados después de una larga jornada de trabajo y de tomar el transporte público, tienen que organizar el hogar, limpiar, cocinar, etc. Al final, poca energía y tiempo tienen para jugar con sus hijos, dialogar, enseñarles, hacer las tareas juntos, contarles un cuento antes de dormir, etc. Ello, si es que tienen la suerte de tener trabajo ambos padres y cuentan con salud y dinero suficiente para sostener a sus hijos. La situación es mucho más cruel cuando se es padre soltero o cuando uno o ambos

están desempleados, pues si bien tendrían tiempo para pasar con sus hijos, no así el dinero para alimentarlos, vestirlos, pagar el alquiler, etc.:

(...) el capitalismo socava las relaciones familiares y afectivas de forma permanente: le niega a los padres la posibilidad de pasar con sus hijos el tiempo necesario y presiona a las parejas con responsabilidad extremas al convertir a sus integrantes en la única fuente de consolación afectiva que tiene el otro, etc. (Fisher, 2016, págs. 63 - 64)

En muchos casos las familias crecen más distantes cada vez debido a la falta de tiempo y energía. Ello repercute nuevamente de forma negativa en la salud mental, tanto de los padres como de los hijos. En especial, quienes más sufren las consecuencias de este pernicioso sistema, son los niños que tienen que crecer lejos de sus padres, que difícilmente los ven porque siempre están trabajando o muy cansados. Esos niños terminan sintiéndose sumamente aislados y acudiendo a la escuela no tanto para aprender, sino más para tener vínculos sociales:

Con las familias agotadas por la presión del capitalismo que les exige a ambos padres trabajar todo lo que puedan, los profesores debemos actuar ahora como padres sustitutos capaces de instalar los protocolos de conducta más básicos, y proveer apoyo pastoral y emocional a los adolescentes que, en algunos casos, están mínimamente socializados. (Fisher, 2016, pág. 55)

Por todo ello es que un pensador como Byung Chul-Han (2012) plantea que la sociedad actual, que puede caracterizarse como una sociedad *del rendimiento*, termina siendo una sociedad *del cansancio*. Este tipo de orientación, propia del sistema capitalista, enferma a sus individuos.

Además de todo lo planteado, hay empresas, como Amazon, que logran dominar enormes segmentos del mercado, evitando la intermediación y logrando ofrecer mercancías a precios muy bajos. Poco a poco, estas grandes empresas se van

apoderando del mercado y su poder se acrecienta peligrosamente. Google, Facebook, Youtube, Amazon, entre otras, tienen un dominio claro en la era digital.

Cualquier empresario que intente competir con Amazon, se encuentra en gran desventaja. Miles de empresas que se dedicaban a la distribución de mercancías, están perdiendo terreno, con lo que se enfrentan diariamente ante la amenaza de quebrar. Y lo peor, es que parece no haber esperanza para ellos, a la larga, muchos terminarán por proletarizarse.

De igual manera, a través de la tecnología, como la *inteligencia artificial*, muchos empleos han podido ser automatizados, con lo que deja de ser necesario contratar trabajadores. Los empleos se van perdiendo y el desempleo empieza a subir. Con el auge de la tecnología, difícilmente puede defenderse que los empleos que se pierden en un sector, serán recuperados en otro. Hoy en día hay máquinas que son mucho más eficientes que cualquier trabajador. Un ejemplo de lo anterior es la posibilidad de *conducción automática* de camiones. Con ello, cientos de empleos de conductores se pierden inmediatamente con la aplicación de este tipo de tecnologías y no son recuperados en otros sectores. Además, son empleos de poca capacitación, con lo que quienes quedan sin empleo, son los menos capacitados, las poblaciones más vulnerables (Stiglitz, 2020).

Las crisis propias del capitalismo también continúan. Situaciones como la presentada con la pandemia del Covid-19 pueden generar una recesión económica global. Cuando esto sucede, muchas empresas deben cerrar sus puertas y grandes cantidades de empleos se pierden. Esto agudiza la crisis de desempleo.

Si hay desempleo, no habrá capacidad de consumo, por lo que la sociedad se enfrenta con un dilema. O interviene el Estado, para “rescatar” empresas y para subsidiar a los desempleados, con lo cual se enfrenta al problema fiscal y social descrito en el capítulo 3, o deja a la deriva a sus empresas y ciudadanos, esperando que la “mano invisible” resuelva la situación. Es decir, se encuentra entre la alternativa de la

socialdemocracia o la alternativa del neoliberalismo. Pero ninguna de las dos puede resolver un problema que es estructural del sistema capitalista.

Un individuo sin empleo, en un sistema capitalista, es alguien cuya existencia está en grave amenaza. A pesar de lograr que el Estado garantizara algún tipo de subsidio de desempleo o una renta universal, como defienden algunos socialdemócratas, no tener un trabajo rezaga aún más al individuo y le genera graves consecuencias en su psiquis. Lo hace sentir un parásito que vive de la caridad empresarial.

Para lograr salir adelante en el sistema capitalista, un trabajador debe evitar el desempleo, y para ello, debe ser más atractivo para el mercado laboral, con lo que requiere una gran dosis de aceleración, auto-explotación y pastillas psiquiátricas.

5. Educación sentimental

Rorty reconoce que aún falta mucho para lograr la *utopía liberal* y plantea que el camino para ello está marcado por la educación sentimental como herramienta para lograr el fomento de la solidaridad y así lograr que haya más personas *como nosotros* (liberales). Para él, el cine, la literatura, y otras manifestaciones artísticas o culturales son las que pueden contribuir a dicha tarea.

Sin embargo, él parece no ver que, bajo un sistema capitalista, dicha educación sentimental se puede convertir en algo subordinado a la rentabilidad, donde el arte y la cultura resultan mercantilizadas, pues, “el capitalismo produce una desacralización en masa de toda cultura” (Fisher, 2016, pág. 27). La cultura, al convertirse en una mercancía que sigue las reglas del mercado, resulta supeditada su existencia a los intereses económicos. Además, dada la vida *acelerada* propia del sistema capitalista, el tiempo para la cultura cada vez es menor.

La educación sentimental debe ser analizada con cuidado, pues su objetivo, en el sistema capitalista, deja de ser el fomento de la solidaridad y pasa más bien a jugar las reglas del mercado, en donde no importa realmente qué sentimientos o ideas son fomentados, sino que lo importante es lograr ganancias económicas.

Además, en el terreno cultural, que puede caracterizarse como un espacio de *lucha ideológica*, la élite económica tiene mucha ventaja al poder patrocinar y promocionar las obras o los sentimientos que desee en la sociedad, algo que pueden usar para mantener su hegemonía. Los inversores privados pueden llegar a dominar el terreno cultural si gozan

de suficientes recursos para ello. Con ellos, pueden posicionar actos o productos culturales y artísticos que les sean de utilidad a sus intereses.

Incluso, la cultura *anti-sistema*, que se supone sería el contrapeso, también resulta mercantilizada y participando en el juego del mercado. Cierta tipo de música, por ejemplo, pasó de ser una expresión de crítica social a un producto más en el mercado que, si se vende bien, es promocionado, enaltecido y hasta premiado. De esta manera “se compra” la consciencia del artista. E inclusive si esto no ocurre por la resistencia que opone la persona, se puede comercializar su obra. Es así que diversas expresiones de crítica social muy profundas como el Rock o el Hip-Hop, entre otras, han entrado en el juego del mercado, dejando de lado su aspecto más crítico, mientras se enfocan más en que su “producto” se “venda”. De igual forma sucede en diferentes ámbitos, se venden camisetas del Che Guevara y se mercantiliza incluso lo “ambientalmente responsable” bajo un velo de altruismo y sensibilidad por el planeta. Incluso, se ha ido creando la falsa idea de que hay productos que tienen una gran “responsabilidad social”, y que, si los apoyamos, estamos *mejorando el mundo*:

Al buscar que una parte de las ganancias de las ventas de los productos particulares se destinen a buenas causas, Product Red encarna la fantasía de que el consumismo occidental, lejos de estar intrínsecamente implicado en la desigualdad global sistémica, puede más bien contribuir a resolverla. Lo único que tenemos que hacer es comprar los productos correctos. (Fisher, 2016, pág. 39)

De esta manera, el pueblo resulta creyendo que, con un poco de “buena voluntad”, sería posible solucionar los enormes problemas que causa el capitalismo. Gran parte de la sociedad termina asumiendo que, con pequeñas reformas, con cambios en ciertos hábitos, se logrará un equilibrio ideal. Es justamente por ello, que la perspectiva de Rorty pretende que, a través de la educación sentimental, se logre la buena voluntad de los poderosos y además se fomente la solidaridad. Para él, la clave de dicha educación sentimental está en las novelas, el cine, el periodismo, en últimas, todo aquello que pueda transmitir mejor ciertas emociones. Pero lo que parece no notar Rorty, es que establecer ello en una sociedad capitalista, puede resultar peligroso para la democracia o, incluso,

algo bastante inútil, si solo se usa para preservar el *statu quo* y la *ideología* liberal-capitalista.

Es posible observar, por ejemplo, cómo la gran industria cinematográfica norteamericana (capitalista y demócrata liberal) genera cientos de películas en las que se muestra a los otros regímenes como perversos, mientras se expone a la democracia liberal-capitalista como la *mejor* alternativa. Tal vez sea ello justamente lo que tiene Rorty en mente. Pero lo que eso indica, es justamente que el cine puede convertirse en una herramienta político-ideológica, al igual que las novelas, el periodismo y demás. Ello constituye el perfecto ejemplo de lo que en la tradición marxista se denomina como *ideología*, entendida como “una doctrina, un conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás, destinado a convencernos de su “verdad”, y sin embargo al servicio de algún interés de poder inconfeso.” (Zizek, 2003, pág. 17)

Rorty defiende la democracia liberal y no cuestiona de forma radical el capitalismo, no se detiene para cuestionar que la doctrina liberal-capitalista se encuentra al servicio de una clase en particular, la burguesía. Quienes mayormente resultan beneficiados con la hegemonía liberal-capitalista, son los burgueses, la élite económica. Ese es el poder inconfeso detrás de la ideología liberal.

Por ello es que Rorty pretende que los cambios sociales se den a partir de reformas antes que desde una revolución y supone la universal posibilidad de desarrollar un proyecto de vida individual (la auto-creación) bajo este sistema. Siguiendo a Zizek, podemos ver otras características de la ideología liberal que Rorty francamente aceptaría:

Recordemos el caso del liberalismo: el liberalismo es una doctrina (desarrollada desde Locke hasta Hayek) materializada en rituales y aparatos (la prensa libre, las elecciones, el mercado, etc.) y activa en la experiencia “espontánea” (de sí mismos) que los sujetos tienen como “individuos libres”. (Zizek, 2003, pág. 17)

El que las expresiones artísticas y culturales sean consideradas como herramientas políticas no parece algo grave, en principio. El problema surge cuando se tienen en cuenta dos situaciones: Por un lado, que es el mercado el que determina qué autores o qué historias serán las más populares, las historias más leídas, etc., no su finalidad, objetivos o los valores que promuevan, por muy altruistas que éstos resulten; Por otro lado, con los recursos económicos suficientes, es posible dar un gran impulso a una obra o autor determinado, con lo que la burguesía puede posicionar autores y obras que sean más útiles a sus necesidades.

Frente a la primera situación, un escritor debe tener presente que, en el juego capitalista, debe cautivar y *vender* su obra. Las consecuencias de ese sistema se pueden apreciar en el reproche que hace Rorty:

Por ahora, la clase media alta de Europa, Japón, Australia, Canadá y los Estados Unidos es casi igual. Es una clase media cosmopolita, y América no mantiene un predominio especial. Es predominante en música y películas; produce un montón de basura que no tiene nada que ver con la realidad de la vida americana, sólo fabrica innumerables fantasías. Parece que esto es lo que la gente quiere. En los Estados Unidos solíamos tener novelas sociales, novelas protesta, películas protesta, y música que decía la verdad sobre América, pero ya no. Por consiguiente, si alguien en África o Asia ve lo que se produce en Hollywood, no tendrá ni idea de América. No es un caso de comunicación entre dos países. Lo que ocurre es que América es dueña del lugar donde se fabrican las fantasías mundiales. (Rorty, 2005, pág. 170)

Dichas fantasías, que se fabrican a solicitud de la gran masa de consumidores, pueden ser de la más variada índole. En un sistema capitalista lo importante es que el producto se venda y genere gran rentabilidad. No importa si las emociones que promueve son románticas, terroríficas, nostálgicas, o lo que sea. Desde esa óptica, la solidaridad resulta irrelevante, salvo que ella genere ganancias económicas.

Por su parte, si el artista o escritor desea participar de la *cultura underground*, y “salir del mercado” (lo más que se pueda), se enfrenta con que su impacto no será realmente tan eficaz porque llegará a muy pocas personas y porque su rival es la gran industria, con quien se enfrenta en desigualdad de condiciones.

Por otra parte, frente a la segunda situación mencionada anteriormente, si la educación sentimental se pretende en un régimen económico capitalista, es claro que quien posea mayores riquezas, tendrá gran ventaja frente a sus competidores. Ello debido a que puede acceder más fácilmente a medios de comunicación, puede financiar novelas, películas e incluso canciones que fomenten ciertos sentimientos a su favor (o en contra de sus opositores).

La élite económica, la burguesía, es quien dispone preponderantemente de los medios requeridos para poder incentivar y fomentar los sentimientos que desee en la población a través de las diversas expresiones culturales. Quienes pueden (en su mayoría) llevar a cabo sus proyectos políticos o proyectos de “educación sentimental” son quienes detentan el poder económico. Los demás, aunque lo intentan, difícilmente logran hacerles frente, pues deben enfrentar la lucha diaria por la supervivencia, por mantener un empleo.

Ello se puede evidenciar por ejemplo en la escritura de novelas. Para que alguien pueda escribir una novela y fomentar desde allí ciertos sentimientos en su público, debe contar con el tiempo libre suficiente para dedicarse a escribir, es decir, debe ser alguien con cierto nivel económico tal que le permita tener alimentos suficientes en su nevera para alimentarse mientras escribe. Alguien sin suficientes recursos económicos no puede darse el lujo de sentarse a escribir novelas, debe salir a conseguir su sustento diario, debe gastar su tiempo en sobrevivir. Ese es el caso de la gran mayoría de la población mundial. Ello, sin contar con las diferencias en cuanto al capital cultural y/o simbólico requerido para escribir persuasiva y cautivadoramente.

Aquí se reitera uno de los elementos fundamentales de la crueldad del capitalismo en la sociedad contemporánea, el tiempo. Dado lo valioso de este recurso, sólo unos pocos

privilegiados pueden realmente dedicar tal recurso al desarrollo de la imaginación y la creatividad. Por supuesto, ello no niega la existencia de casos excepcionales, pero en términos generales, existe una enorme distancia entre las posibilidades de la burguesía y las del resto de la población en cuanto al tiempo que pueden dedicar al arte y la cultura. Y no sólo por el tiempo, sino también por las posibilidades económicas de dar un fuerte impulso a las narrativas que desean fomentar. Por ello, es posible afirmar que la educación sentimental, en una sociedad capitalista, juega en favor del dominio ideológico de la burguesía sobre el resto de la población, quienes disponen de recursos para ser invertidos en publicidad y marketing, tal como se logró consolidar una sociedad consumista.

En principio, a través de la educación sentimental, la élite puede fomentar la ideología liberal-capitalista, siempre que le sea de utilidad. Pero también puede suceder que la burguesía decida usar su poderío económico para garantizar su dominio, sin importar si para ello deben sacrificar la democracia.

La ventaja económica que posee la burguesía, frente al resto de la población, no significa, per se, que será usada para fomentar *únicamente* los valores liberales y democráticos. Existen multiplicidad de obras que abogan por dictaduras, que enaltecen el asesinato, la opresión, el totalitarismo, etc. Nada garantiza que la educación sentimental sea *puramente* liberal. Pero lo que sí puede afirmarse, es que son unos pocos privilegiados quienes tienen, en general, la posibilidad de fomentar, con efectividad, los sentimientos que deseen a través del arte y la cultura.

La educación sentimental, bajo condiciones capitalistas, resulta peligrosa para la democracia. Dicha educación, que Rorty tiene en mente, no es la educación pública estatal, es una educación fomentada desde la iniciativa privada. Con ello en mente, ¿Qué sucede si la democracia ya no resulta de utilidad para las élites y, en cambio, éstas prefieren un régimen autocrático?

Es muy posible que la élite económica logre desestabilizar el régimen democrático y dar paso a uno autocrático promoviendo activamente ciertos sentimientos *no-*

democráticos, promoviendo el odio, el asco, la vergüenza, el nacionalismo, el orgullo racial, etc., tal como en su momento sucedió con la élite alemana, que tomó este rumbo anti-democrático anteriormente (Mouffe, 2002, pág. 6).

Además, Rorty en algunos momentos, en vez de hablar de educación sentimental, habla de “manipulación” sentimental (2000). Evidentemente, usar la expresión *manipulación*, puede dar lugar a múltiples interpretaciones. Resulta muy problemático establecer claramente cuál es el límite entre educación y manipulación. La manipulación es algo que va en contra de las ideas de *conversación*, libertad y democracia. ¿Cómo establecer entonces el límite entre una genuina educación y la manipulación? Seguramente Rorty diría que responder ese tipo de preguntas implica un cierto anhelo metafísico y por ello usa indistintamente las dos expresiones. En este contexto, es fundamental recordar las palabras de Rorty:

Algunos filósofos observan una distinción esencial entre la lógica y la retórica o entre “convencer” y “persuadir”. Yo no. Hay una distinción entre buenos y malos argumentos, pero es una diferencia que se relaciona con el público o el destinatario. Un argumento es bueno para un público cuando sus premisas son plausibles para ese público. Hay también una diferencia entre argumentos sinceros y engañosos: los primeros están convencidos de lo que dicen. No creo, sin embargo, que necesitemos una distinción entre argumentos lógicos y “meramente retóricos”. Sustituiría la distinción de Habermas entre el uso del discurso estratégico y el no estratégico por la distinción del “sentido común” entre intentos de persuasión sinceros y engañosos. (Rorty, 2005, págs. 90,91)

Sin embargo, dada la pluralidad de creencias y emociones en una comunidad, nada impide que éstas resulten en el apoyo a regímenes de todo tipo. Este es el riesgo al que siempre se está expuesto, máxime con la inclusión de las emociones como factor determinante en la política, antes que de algún “mínimo de racionalidad”. Con ello no se pretende afirmar que las emociones en la política, en sí mismas, conlleven peligro para la democracia. Lo que pone en riesgo la democracia, no son las emociones en sí, sino el uso (y el abuso) de las mismas que pueden fomentar las élites económicas.

Cuando Rorty renuncia a los intentos de fundamentación del liberalismo y afirma el antiesencialismo y el etnocentrismo, conceptos como el de “racionalidad” resultan variables dependiendo del contexto socio-histórico y cultural. Con ello, deja sin herramientas teóricas al liberalismo para blindarse contra el autoritarismo. Si cambia el contexto social y cultural, cambiará también la noción de racionalidad. No habría una esencia humana o unos derechos humanos o una “dignidad humana”. Sólo habría diferentes relatos, unos más persuasivos que otros.

Así, una re-descripción que promueva el autoritarismo y sea lo suficientemente persuasiva, además de *sincera* (como pretende Rorty), podría llevar a la comunidad a su aceptación. En diferentes países es posible encontrar muchas manifestaciones de xenofobia y racismo, desde discursos públicos hasta expresiones de violencia física. Para la muestra es posible recordar la popularidad de Donald Trump, presidente de una de las naciones más poderosas y capitalistas del mundo, o los discursos neonazis, islamófobos y xenófobos surgidos en los países nórdicos, mencionados en el capítulo 3. Ello se da porque existe un público que considera plausibles las premisas del racismo y/o la xenofobia, así como discursos persuasivos sobre ello. Si tales discursos logran tener el suficiente efecto, la comunidad puede asumir valores racistas, xenófobos, homófobos, entre otras. Desde allí, el paso al autoritarismo está dado. Ello también puede evidenciarse en la gran popularidad que tiene el actual presidente de El Salvador, Nayib Bukele, quien ha tenido bastantes actuaciones autoritarias y contrarias a los Derechos Humanos, pero es visto por muchos como “el tipo de líder que se necesita”.

En ese contexto, la élite económica puede financiar películas como las producidas en Corea del Norte, en donde se reverencia al líder Kim Jong-un y a partir de allí, se pueden fomentar sentimientos de orgullo racial, étnico o nacionalista, en desmedro de otras comunidades. Tales élites pueden ocupar todo el espacio en los medios de comunicación privados y fomentar desde allí los sentimientos que deseen en la población. Así sucede con varios medios que directa, o indirectamente fomentan el nacionalismo y la xenofobia. Incluso, las élites pueden financiar a escritores o artistas, pueden impulsar económicamente la publicación y divulgación de obras que promuevan determinados

sentimientos en contra de la democracia. Esto constituye un riesgo permanente. Por supuesto, aunque puedan existir relatos alternativos y críticos, estos no cuentan normalmente con los recursos suficientes o la fuerza económica de la que dispone la élite para posicionar su relato.

Cuando el sistema capitalista entra en una de sus múltiples crisis, sus defensores salen a culpar de ello a la democracia, culpan a cualquier medida social o humanitaria desplegada por el Estado, culpan a los *otros*, inmigrantes, negros, musulmanes, gays, etc. Con ello, pueden lograr un público lo suficientemente amplio como para permitir el ascenso de un régimen autoritario, pero que mantenga los privilegios de la burguesía capitalista. Es de utilidad analizar los casos de Donald Trump y Jair Bolsonaro, quienes gozan de altos niveles de popularidad pero que, ante la derrota electoral, han estado muy cerca de desconocer los resultados y fomentar un levantamiento. Tanto en Estados Unidos como en Brasil, dos naciones muy poderosas, ha habido asaltos a sus respectivos capitolios tras la derrota de tales candidatos. No existe ninguna garantía de que la burguesía, la élite económica, siempre vaya a apoyar la democracia.

Las actitudes que podría tomar la élite para sostener su dominio son tres: Primero, intentar permanecer en el poder estatal e institucional, utilizando su poder económico para financiar campañas políticas y así hacerse con el poder “legítimo”, a través del sistema democrático-liberal-capitalista. Segundo, si se siente realmente amenazada por alguna fuerza política revolucionaria, podría tacharla de *comunista, insurgente, terrorista, intolerante* (o cualquier otra expresión para denotar al enemigo público del momento), a través de una enorme campaña de desprestigio y “manipulación” sentimental, para así, lograr reprimirla “legítimamente” con las fuerzas del Estado, impulsando el miedo, el asco y/o cualquier sentimiento negativo que sea de utilidad a tal propósito, tal como sucedió con el Macartismo.

Por último, si nada funciona y las elites sienten que podrían perder el poder, aun dentro de la democracia, podrían iniciar una campaña de “educación sentimental” usando el poder económico como motor de dicha iniciativa, para persuadir a la población acerca

de la necesidad de cambiar de régimen, por uno autocrático. De esta manera pueden impulsar un golpe de Estado.

Teniendo los recursos económicos suficientes y con el conocimiento existente actualmente sobre psicología individual y de masas, la élite económica puede plantearse como objetivo el cambio de régimen por uno autocrático que permita frenar los intentos de cualquier otra fuerza política de hacerse con el poder y acabar con los privilegios de la burguesía. Así que, dado que no es posible garantizar que lo anterior no suceda, ¿cómo abordar la educación sentimental para intentar evitar tal riesgo, fomentar la solidaridad y consolidar una *auténtica* democracia, una que evite las dificultades del capitalismo?

Ello, dado que el simple fomento de la literatura, el arte y la cultura, *per se*, como la planteada por Rorty, no logra necesariamente una ampliación de los valores que pretende. Si bien se han venido logrando algunas victorias populares en torno a ciertas comunidades históricamente oprimidas, ello no significa que así continuará hasta lograr una completa igualdad. Todo cambio social conlleva resistencia de algunos sectores y, da pie a una lucha ideológica y política por la hegemonía. Pueden existir retrocesos, como se ha venido dando, por ejemplo, en materia de garantías laborales y empleo digno, o en materia de inclusión y defensa de derechos humanos, con los ascensos de grupos neonazis, xenófobos y demás.

El simple fomento de la literatura, el arte y la cultura, en sí, no necesariamente servirá a los fines que Rorty pretende. De hecho, si se deja de lado toda la argumentación en torno a la ventaja que posee la burguesía para fomentar sus valores y sentimientos y, se promueve en cambio la enorme diversidad de re-descripciones, no se comprende cómo es que la comunidad preferiría un tipo específico de democracia como la liberal-capitalista.

Suponiendo que la multiplicidad de relatos, el ironismo, el antiesencialismo, etc., fortalezcan la democracia, lo que surgiría es una enorme multiplicidad de interpretaciones y re-descripciones en torno a la democracia misma y sus elementos constituyentes. Serían diversas interpretaciones de conceptos como Libertad, Igualdad, Democracia, etc.

Partiendo de una postura antiesencialista e ironista, resulta absurdo pensar en una única definición para un concepto como Libertad, por ejemplo. En cambio, éste se encuentra sujeto a diversas interpretaciones y descripciones. Y, en ese sentido, también sucede con nociones como la de Igualdad y, por ende, con la de democracia. Sin embargo, parece que Rorty da un tratamiento esencialista y poco ironista a tales conceptos. Por ello es que se atreve a postular y defender *un* tipo de específico de democracia.

De acuerdo con la visión que se tenga de la libertad y de la igualdad surgen formas diferentes de democracia. Por ejemplo, si por igualdad se entiende *igualdad material*, entonces el capitalismo sería algo necesariamente incompatible con la democracia. Si, en cambio, por igualdad se entiende *igualdad formal* o *igualdad ante la ley*, el capitalismo puede seguir manteniéndose en una democracia, con todo y los perjuicios mostrados a lo largo de este trabajo.

Aunque en ambos casos podría hablarse de democracia, es claro que existe una enorme diferencia entre ambas visiones, a pesar de ser denominadas bajo la misma etiqueta. Así, un cambio en la visión de lo que es la libertad y lo que es la igualdad, necesariamente conlleva a una visión diferente de lo que es la democracia.

En ese sentido, el fomento de la multiplicidad de descripciones, como pretende Rorty, llevaría a una diversidad de visiones sobre cada uno de estos conceptos. Es absurdo suponer que, fomentando la diversidad de descripciones, todos van a concluir en la misma descripción de la libertad, la igualdad y la democracia. A pesar de que Rorty parte del ironismo, de la duda constante de sus propias creencias, le hace falta una buena cantidad de ironía para haber logrado cuestionar el liberalismo y específicamente su conexión con el capitalismo.

En cambio, dada la multiplicidad de descripciones, que se supone Rorty alienta, lo que podría surgir es una diversidad de visiones sobre lo que significa la democracia, no únicamente la visión actualmente hegemónica liberal-capitalista. Ello resulta muy cercano

a los planteamientos de Chantal Mouffe en torno a lo que denomina como una radicalización de la democracia, en donde cabrían múltiples visiones diferentes sobre la democracia, las cuales estarían en pugna para determinar cuál visión será *temporalmente* hegemónica. Sin embargo, vale la pena preguntarse, ¿Está la conversación abierta para plantear esa discusión? O mejor, ¿Está dispuesto Rorty a ser ironista con su planteamiento liberal, y su nexa con el capitalismo?

TERCERA PARTE: HACIA LA SUPERACIÓN DEL CAPITALISMO

6. ¿El fin de la conversación?

A pesar de todo lo planteado críticamente en torno al capitalismo, Rorty siente que llegó a la mejor alternativa posible. Para él, la democracia liberal-capitalista constituye el último peldaño en la escalera del progreso social. Si bien él podría replicar que dicha escalera no existe, se comporta como si lo hiciera y él hubiese alcanzado la cima. Así, parece dar fin a la conversación, con lo que pone en grave riesgo a la democracia.

El fin de la conversación se entiende como la *imposibilidad* de cuestionar el sistema político-económico hegemónico. Ello, por dos razones: 1) Al establecer una rígida escisión entre lo público y lo privado, el planteamiento de Rorty puede generar diversas exclusiones, especialmente de aquellos que defienden postulados diferentes a los de la democracia liberal-capitalista. Con ello, la esfera pública se interpretaría como la búsqueda de una homogeneidad (liberal), mientras se envía al pluralismo a la esfera privada. Con ello, quedan fuera del debate público corrientes como el marxismo o el anarquismo, entre otras, que podrían estar de acuerdo con la democracia, pero no necesariamente en su variante liberal-capitalista. Ello, pues Rorty, siguiendo a Rawls, plantea que los “meta-relatos” deben quedar para la esfera privada, dado el uso que hacen de *conversation stoppers*. Sin

embargo, Rorty se equivoca al creer que el liberalismo, a diferencia de otras corrientes, no hace uso de ningún *conversation stopper*, y al considerar que el uso o no de éstos, puede funcionar como frontera rígida para determinar el límite entre lo público y lo privado. 2) Porque *no hay alternativa*.

Es decir que, si se intenta cuestionar la democracia liberal-capitalista en la esfera pública, no habría lenguaje con qué hacerlo. Es decir, se priva al crítico del capitalismo del lenguaje marxista y/o anarquista, supuestamente debido a su uso de *conversation stoppers*. Pero además de ello, Rorty se comporta como si *no hubiese alternativa*, como si fuese imposible imaginar escenarios alternativos al capitalismo. Con ello, la conversación llega a su fin. Todo ello, a pesar de que él reconoce la imposibilidad de demostrar la superioridad de su postura frente a otras corrientes. Su preferencia radica en las erróneas creencias de que el liberalismo no hace uso de *conversation stoppers* y que *no hay alternativa* al capitalismo. Su error surge de no ser lo suficientemente *ironista* con su propio planteamiento.

En el presente capítulo doy las razones por las cuales considero que el proyecto liberal rortyano cierra la conversación al interpretar la escisión público/privada de forma rígida (enviando el pluralismo a la esfera privada) y al mostrarse incapaz de plantear alternativas al capitalismo. Para resolver tal problema, planteo una interpretación flexible-contingente de dicha escisión, con el objetivo de *mantener la conversación andando* incluso con los meta-relatos y evidenciar que siempre existen otras alternativas democráticas diferentes a la liberal-capitalista. Para ello, critico el establecimiento de una frontera rígida-esencialista en la escisión público/privado y la idea según la cual el liberalismo no hace uso de *conversation-stoppers*.

6.1. Escisión rígida público/privado

Rorty inicia su argumentación con la distinción entre los léxicos *privados*, que pretenden la auto-creación individual (como el de Nietzsche o Heidegger), y los léxicos *públicos*, cuyo objetivo son las cuestiones como la justicia social (como el de Habermas o

Dewey). Admite que ambos son igualmente válidos, bien sea para la construcción de sí mismo, o bien para defender la justicia, respectivamente, pero los ve como esferas distintas debido a su inconmensurabilidad. Así, afirma: “Mi defensa se basa en el establecimiento de una firme distinción entre lo privado y lo público.” (Rorty, 1998, pág. 101).

Para establecer el límite entre una esfera y otra, Rorty recurre a la misma distinción que hace John Rawls, en donde afirma que las posturas *filosóficas* (entendidas como doctrinas comprensivas), deben quedar para la esfera privada. Los denominados “meta relatos” o “doctrinas comprensivas”, resultan carentes de utilidad para la esfera pública. En esa medida, Rorty plantea que: “Teóricos ironistas como Hegel, Nietzsche, Derrida, y Foucault me parecen valiosísimos en su intento de formar una autoimagen privada, pero sumamente inútiles cuando se pasa a la política” (1998, pág. 101). Ello, en la medida en que estos pensadores fueron sumamente críticos con respecto a cualquier tipo de proyecto “social” o teoría sobre el sujeto con pretensiones de verdad, por lo que de alguna manera terminan privilegiando el individualismo.

Para Rorty, los meta-relatos son aquellas “narrativas que describen o predicen la actividad de entidades semejantes al yo nouménico, al Espíritu Absoluto o al proletariado” (1996, pág. 269). Al referirse a estos conceptos resulta clara su referencia a Kant, Hegel y Marx, respectivamente. Su noción de meta-relatos puede ser interpretada a la luz de los postulados de François Lyotard y es por ello que el liberalismo rortyano también se caracteriza como “posmoderno”, con una gran desconfianza hacia cualquier relato que tenga pretensiones de verdad, dado que éstas supuestamente cierran la conversación y “no son de utilidad en la esfera pública”.

Sin embargo, dicha escisión público/privado ha sido tema de debate. Desde el feminismo, por ejemplo, Carole Pateman plantea que “the dichotomy between the private and public is central to almost two centuries of feminist writing and political struggle; it is, ultimately what the feminist movement is about” (1989, pág. 118). Ello, en la medida en que la escisión público/privado históricamente ha contribuido a “privatizar” muchas de sus demandas y con ello, a *silenciarlas de la conversación pública*. Desde el feminismo se critica la escisión público-privado, pues la consideran opresiva. Y no sólo desde el

feminismo, sino desde diferentes movimientos sociales que también ven con desconfianza dicha escisión. Así lo manifiesta Fraser:

The social movements of the last hundred or so years have taught us to see the power-laden and therefore political character of interactions which classical liberalism considered private. Workers's movements, for example, especially as clarified by Marxist theory, have taught us that the economic is political. Likewise, women's movements, as illuminated by feminist theory, have taught us that the domestic and the personal are political. Finally, a whole range of New Left social movements...have taught us that the cultural, the medical, the educational – everything that Hannah Arendt called “the social,” as distinct from the private and the public – that all this, too, is political. Yet, the partition position requires us to bury these insights, to turn our backs on one hundred years of social history. It requires us, in addition, to privatize theory. Feminist, especially, Will want to resist this last requirement, lest we see our theory go the way of our housework. (Fraser, 1989, págs. 264-265)

Muchos de los problemas que a diario viven las mujeres por ser mujeres, resultan enmarcándose en lo “privado” y no se da cabida a un debate público sobre los mismos. Un ejemplo de ello es el trabajo doméstico, el cual no resulta realmente valorado en la sociedad como un trabajo al igual que el trabajo asalariado. Este tipo de trabajo generalmente es atribuido socialmente a la mujer, pues es ella quien más carga tiene en el cuidado de los hijos y del hogar. Regularmente, este tipo de problemas son enviados al ámbito “privado” de cada familia. En ese sentido, Nancy Fraser menciona:

(...) hasta hace poco las feministas estaban dentro de la minoría que pensaba que la violencia doméstica contra la mujer era un asunto de interés común y por eso debería ser considerada como un legítimo tema de discurso público. La gran mayoría de las personas consideraba que esta cuestión era un asunto privado que sólo le concernía a lo que, se pensaba, era un número bastante pequeño de parejas heterosexuales (y tal vez a los profesionales sociales o legales que supuestamente estaban encargados de estas parejas). (Fraser, 1993, pág. 48)

La crítica a la distinción público-privado que llevan tiempo realizando diversas pensadoras feministas ha logrado posicionar en la esfera pública algunos asuntos que antes eran tratados como algo privado. Un ejemplo de ello, son los planteamientos de pensadoras como Catherine MacKinnon, que han expandido nuestro vocabulario en torno a cuestiones como “violación conyugal”, “acoso sexual”, “aborto” y “pornografía”. Gracias a estos desarrollos, se han podido visibilizar ciertas formas de opresión contra la mujer y trabajar por lograr un cambio. De esta manera, muchos asuntos que a lo largo de la historia han sido vistos como pertenecientes a la esfera privada han venido siendo objeto de análisis y lucha colectiva con el objetivo de introducirlos en el debate público.

Desde esta óptica, la escisión público/privado de Rorty resulta en tensión con las reivindicaciones que reclaman las mujeres y, en esa medida, un gran retroceso. Frente a dicha crítica, Rorty menciona que las feministas como Nancy Fraser están malinterpretando la escisión pública/privado. Según él, esta distinción está basada en las acciones que llevamos a cabo para nosotros mismos (sin importar sus efectos sobre los demás) y las acciones en las cuales sí nos preocupamos de tales efectos en los demás. Así, Rorty afirma:

Creo que ella y yo no nos entendimos en absoluto, que estábamos hablando de cosas distintas. Yo me refería a cierto sentido de lo privado, a algo similar a la definición que Whitehead ofrece de la religión: “Aquello que uno hace con su soledad”. En cambio, Fraser, al hablar de lo privado, pensaba en la cocina y el dormitorio, en contraposición al mercado y la oficina. Aquello no tenía nada que ver con lo que yo decía. (Rorty, 2019, pág. 129)

Desde esta óptica, lo que Rorty responde es que su visión de lo privado no tiene una conexión necesaria con lo doméstico. La esfera privada no se identifica con los *espacios privados*, así como tampoco la esfera pública se asocia necesariamente con los *espacios públicos*. El punto crucial de Rorty es establecer que lo privado tiene que ver principalmente con los proyectos individuales de auto creación, que no requieren ningún tipo de legitimación o justificación. Así, en otra entrevista Rorty afirma:

La clase de distinción entre lo privado y lo público de la que las feministas por lo común hablan es la distinción entre quién se queda en casa y hace el trabajo sucio cocinando y con los niños, y quién sale de la casa al gran mundo ahí fuera. Esto no tiene nada que ver con la distinción que yo trato de delinear entre la autocreación individual y la responsabilidad pública. (Rorty, 2005, pág. 46)

El debate, lejos de cerrarse, continúa abierto. Los ataques a la escisión público/privado no provienen solo desde el feminismo. Desde el pensamiento religioso también se critica tal escisión, pues muchas de sus posturas quedan encerradas en la esfera privada por provenir de la religión. Con base en la idea según la cual las doctrinas comprensivas deben quedar en la esfera privada, frecuentemente se plantea que la religión no debe jugar ningún papel en lo público. En el caso de Rawls, éste afirma:

Reasonable comprehensive doctrines, religious or nonreligious, may be introduced in public political discussion at any time, provided that in due course proper political reasons -and not reasons given solely by comprehensive doctrines-are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines introduced are said to support. (Rawls, 1997, págs. 783 - 784)

Sin embargo, esta postura resulta excesiva para los religiosos. Según esta cláusula, un religioso puede usar argumentos religiosos en un debate político, siempre que presente a su vez, argumentos de tipo no-religioso. Es decir, tendrían que buscar argumentos más allá de sus creencias religiosas para poder debatir en la esfera pública.

Habermas (2006), por su parte, sostiene que deben ser los ciudadanos seculares, quienes tienen la responsabilidad de abrir sus mentes a los posibles contenidos de verdad de los argumentos religiosos. Así, no se puede rechazar de entrada los argumentos religiosos por el simple hecho de serlo, sino que éstos deben ser tomados en serio en el debate público. Se debe intentar “traducir” los argumentos religiosos a un lenguaje públicamente accesible. En ese sentido, se requiere de los ciudadanos seculares una

actitud de auténtica apertura hacia las posturas religiosas y no una actitud de rechazo absoluto por el simple hecho de provenir de una religión.

Para Habermas, la religión no puede ser expulsada de la esfera pública para relegarse en la privada, pues las religiones, a nivel existencial, son “portadoras de *sentido*” (2006, pág. 138), producen “lazos de *solidaridad* en una sociedad que carece de ellos” (2006, pág. 112) y, además, pueden aportar a la sociedad tanto a nivel cognitivo como normativo. Así, a la religión se debe asignar un estatuto epistémico “que no sea absolutamente irracional” (2006, pág. 118).

Además de ello, teniendo presente que el liberalismo rortyano parte del antifundacionalismo y del respeto por las diferentes posturas, no se comprende por qué, de principio se rechazaría cualquier religión, máxime teniendo en cuenta la enorme diversidad existente al respecto. No tiene sentido aceptar las referencias a Platón en la esfera pública, pero rechazar de plano las de Confucio, por ejemplo.

Tras tal debate, Rorty defiende que no es un antirreligioso, sino más bien antiautoritario y anticlerical, pues en muchas ocasiones, la autoridad a que se remite el religioso es una institución eclesiástica. El punto que pretende Rorty es evitar que las autoridades religiosas utilicen su posición para involucrarse en política, no porque sean “irracionales”, sino porque resultan peligrosas para la salud de la democracia debido a su tinte autoritario. En ese sentido, en diálogo con Gianni Vattimo, Rorty menciona:

For anticlericalism is a political view, not an epistemological or metaphysical one. It is the view that ecclesiastical institutions, despite all the good they do—despite all the comfort they provide to those in need or in despair—are dangerous to the health of democratic societies. Whereas the philosophers who claim that atheism, unlike theism, is backed up by evidence would say that religious belief is irrational, contemporary secularists like myself are content to say that it is politically dangerous. On our view, religion is unobjectionable as long as it is privatized— as long as ecclesiastical institutions do not attempt to rally the faithful behind political

proposals and as long as believers and unbelievers agree to follow a policy of live and let live. (Vattimo & Rorty, 2005, pág. 33)

Cuando Rorty critica el papel de la religión en la esfera pública, parece tener en mente un tipo de argumentación basada en la religión, que resulta un *conversation-stopper*, un tipo de falacia de autoridad que se evidencia en el uso de frases del tipo “porque así lo dice la Biblia (o cualquier otro libro sagrado)” o “porque así lo dice el Papa”, etc. Rorty critica el papel político (y autoritario) que puede llegar a jugar una organización eclesiástica en una sociedad (Rorty, 2003, pág. 147).

Según Rorty, las organizaciones eclesiásticas han contribuido a fortalecer discursos de odio y discriminación hacia diferentes personas, incrementando la crueldad y la humillación hacia éstas. Un ejemplo de ello, son los discursos en contra de la población homosexual y el activismo en contra del matrimonio de parejas del mismo sexo. Así, menciona:

We grant that ecclesiastical organizations have sometimes been on the right side, but we think that the occasional Gustavo Gutierrez or Martin Luther King does not compensate for the ubiquitous Joseph Ratzingers and Jerry Falwells. History suggests to us that such organizations will always, on balance, do more harm than good. (Rorty, 2003, pág. 142)

La “privatización de la religión” se comprende entonces desde el anticlericalismo y la necesidad de continuar la conversación sin falacias de autoridad que redunden en un *conversation-stopper*. Según Rorty, ello es lo más benéfico para la democracia. Así, Rorty se lanza en contra de las autoridades eclesiásticas al considerarlas perjudiciales para la democracia en tanto aprovechan su posición para fomentar ideas políticas que, en muchas ocasiones, redundan en un perjuicio hacia determinadas comunidades.

Siendo coherente con el discurso Rortyano antiesencialista, no habría un criterio absoluto para determinar quién puede o no participar en los debates públicos y con qué

tipo de argumentos. Rorty es consciente de ello, se cuestiona, por ejemplo, si citar a John Stuart Mill en una discusión sería como citar el Corán o la Biblia. Concluye que el problema no está en citar una referencia, sino en reducir toda la argumentación a una mera cita de autoridad. Así, concluye:

I would not consider myself to be seriously discussing politics with my fellow-citizens if I simply quoted passages from Mill at them, as opposed to using those passages to help me articulate my views. I cannot think of myself as engaged in such discussion if my opponent simply quotes the Bible, or a papal encyclical, at me. So, I think that Audi is not entirely wrong when he says that "the concept of a liberal democracy" forbids certain moves being made in the course of political discussion. What should be discouraged is mere appeal to authority. (Rorty, 2003, pág. 147)

Se podría afirmar entonces, una vez matizada la postura de Rorty, que no se trata de privatizar la religión (en tanto religión o meta-relato) y excluirla del debate público, sino de impedir la instrumentalización política de ésta (anticlericalismo) y desincentivar el uso de un tipo de argumentación basada exclusivamente en la "autoridad" de un texto o una institución, un *conversation-stopper*. Rorty culmina su análisis sobre este tema afirmando:

So, instead of saying that religion was a conversation- stopper, I should have simply said that citizens of a democracy should try to put off invoking conversation-stoppers as long as possible. We should do our best to keep the conversation going without citing unarguable first principles, either philosophical or religious. If we are sometimes driven to such citation, we should see ourselves as having failed, not as having triumphed. (Rorty, 2003, págs. 148-149)

El punto que desea defender Rorty es el de una conversación pública siempre abierta y, para ello, considera pertinente y necesario evitar al máximo el uso de *conversation-stopper*. Para todo lo que tenga que ver con la autocreación, se garantiza una esfera privada a donde pueda desarrollarse la doctrina o corriente que desee el sujeto.

Para Rorty, cuando un meta-relato acude a un *conversation-stopper*, se impide el desarrollo de la conversación y, por ende, resulta inútil para la esfera pública. La escisión, entonces, tiene como objetivo garantizar el funcionamiento del sistema, al tiempo que defiende y respeta la libertad del individuo.

La postura rortyana frente a la escisión público/privada se basa en el concepto de libertad negativa, según la cual cada ciudadano puede crearse un léxico último para orientar sus acciones, pero no puede usarlo en la esfera pública para imponerlo a los demás, pues debe respetar los valores de la democracia liberal, como la *tolerancia*, el *diálogo*, y lo que Rorty llamaría el no uso de *conversation-stopper*. Ello para proteger a la comunidad de aquellos discursos políticos que nacen de “fantasías” privadas y que pueden devenir en una amenaza si se permite su inclusión en la esfera pública. Valga decir que sería en la esfera pública donde se podría conversar acerca del capitalismo y su posible superación.

El pluralismo que defiende Rorty es un pluralismo de formas de vida privadas, en donde cada una busca la realización de su propio proyecto de vida, pero siempre reconociendo que todo ello se da gracias a que se encuentra en una comunidad organizada en forma de democracia liberal. Quien no se encuentre de acuerdo con las normas, instituciones y valores de la democracia liberal, sería un sujeto peligroso para la misma y, por ello, podría acarrear la sanción que la comunidad determine.

Según Rorty, la esfera privada debe garantizarse, pues es allí donde surgen nuevos vocabularios que pueden llegar a permitir el cambio y el progreso social a través de nuevas metáforas y descripciones. Pero ésta debe tener un límite para evitar riesgos y amenazas a la democracia liberal y sus instituciones. Sin embargo, establecer ese límite, desde una postura antifundacionalista como la rortyana resulta muy problemático pues ¿cuál es el criterio para que algo sea considerado como perteneciente a la esfera privada y cómo se establece?

Rorty hace dos usos diferentes de la escisión público/privado. La primera, afirma que lo público es aquello que afecta a otros, mientras que lo privado es aquello que hacemos con nuestra soledad y que no afecta a nadie más que a mí. Pero el otro uso, más político y concreto, plantea a la esfera pública como el lugar donde hay (supuestamente) disposición al diálogo y al debate y, por ende, donde no se permiten meta-relatos, ya que detienen la conversación debido al uso que hacen de *conversation stoppers*, mientras que, en la esfera privada, al no haber conversación alguna, es posible construir su auto-imagen incluso a partir de *conversation-stoppers*.

Para Rorty (2005), el problema de los meta-relatos en la esfera pública radica en el uso de algún *conversation-stopper* en su argumentación y/o fundamentación. Lo que Rorty proscribe de la esfera pública es un tipo de actitud “autoritaria” y dogmática. Aquella que usa *conversation-stoppers* en sus discusiones. La esfera privada, en cambio, sería el lugar de las denominadas “doctrinas comprensivas” o “meta relatos”, ya que no *detienen* la conversación al hacer uso de *conversation stoppers* por el simple hecho de que allí no hay ninguna conversación.

Con ello, Rorty garantiza una protección extra a la esfera pública (liberal-capitalista) contra “meta-relatos” como el cristianismo, el anarquismo o el marxismo, entre otros, que deseen cuestionar la democracia liberal-capitalista misma o algunas de sus premisas. La conversación pública sobre el sistema liberal-capitalista no podría darse desde la multiplicidad de corrientes, por ser “meta-relatos” y hacer uso de *conversation stoppers*. Es decir que únicamente podría discutirse el capitalismo en la esfera pública, siendo liberal, pues es una postura que, supuestamente, siempre está abierta al diálogo y, además, que no hace uso de *conversation stoppers*. Por ello es que Mouffe describe el planteamiento rortiano como una “lisa y llana apología de las «instituciones y prácticas de las ricas democracias del Atlántico Norte», que no deja espacio a la crítica democrática” (Mouffe, 1999, pág. 66).

El marxismo es una corriente fundamental para analizar el capitalismo, sus efectos y su posible superación. Sin embargo, el marxismo es visto por algunos como un “meta relato”, un dogma y/o una corriente que se fundamenta en *conversation-stoppers*. Ello, en

tanto se afirma que esta corriente aboga por un conocimiento científico de la realidad social, de la historia como el desenvolvimiento de la lucha de clases y del proletariado como el sujeto llamado a efectuar la revolución, entre otras. Por ello, el marxismo quedaría proscrito de la esfera pública. Y así, de un solo plumazo, Rorty enviaría a la esfera privada al marxismo y a toda la tradición que, a partir de allí, se ha encargado de estudiar críticamente el capitalismo y establecer alternativas, bien sea debido a las contradicciones internas del mismo o bien debido a sus problemas éticos. En el mismo sentido lo percibe Enrique Dussel, quien plantea:

Las feministas pueden usar términos como “feminismo”, “dominación masculina”, “naturaleza”, “cultura”, o “la experiencia masculina de las cosas” de Dewey. Mientras que los oprimidos económico-políticamente (obreros, marginales, países periféricos), deben resignarse a “banalize the entire vocabulary”. Es decir, Rorty lanza toda su argumentación antiesencialista contra la terminología marxista, y deja simplemente a los explotados del “sistema capitalista” (horrible expresión de una “gran narrativa”, ante la cual la ironía rortyana debe sentir realmente lástima de tanta ingenuidad), a los trabajadores, a los marginales, a las masas pobres y miserables (sólo en América Latina hay más de 100 millones de personas por debajo del nivel de pobreza absoluta), a las naciones periféricas, los deja, digo, *sin palabras, sin lenguaje*. La crítica radical del lenguaje rortyano no se dirige contra el lenguaje dominante (el de la economía neoliberal y conservadora del mercado total de Friedrich Hayek o Milton Friedman, por ejemplo), sino con el golpeado, criticado y titubeante lenguaje de los pobres, de los explotados (a los que Marx tiene todavía mucho que decirles) (Dussel, 2014, págs. 98 - 99)

De esta manera, Rorty deja sin piso teórico a cualquiera que intente criticar el sistema liberal-capitalista a partir de los análisis surgidos desde esta tradición. De igual manera sucederá con el Anarquismo, el cristianismo o cualquier corriente de pensamiento que no sea el Liberalismo. En el caso de la retórica rortyana, se muestra al marxismo como un meta relato que hay que evitar so pena de caer en el Estalinismo. Sin embargo, el análisis que hace Rorty del marxismo parece obedecer más a lugares comunes sobre esta doctrina que a un análisis serio y riguroso de sus planteamientos.

Según Susan Bickford (1993), profesora de ciencia política de la Universidad de Carolina del Norte, Rorty deja abierta la posibilidad de la crítica radical al sistema liberal-capitalista al introducir al ironista y al poeta, pero su enfoque falla porque estos “radicales” resultan excluidos del discurso dominante, pues deben ser excluidos de la esfera pública y conformarse con quedarse en la esfera privada o asumir las consecuencias excluyentes que establezca la sociedad. En otras palabras, la crítica radical, con miras a la transformación social o institucional, resultaría imposible:

Although Rorty obviously admires these self-creating strong poets, he acknowledges that they can be dangerous for liberal society. Nothing prevents the search for oneself from resulting in cruelty to others. Rorty resolves this problem by creating what Nancy Fraser calls “the partition position”: The search for radical difference, and theorist who pursue it, are to be consigned to the *private* realm, in order to prevent those who read such theories “from slipping into a political attitude which will lead (them) to think that there is some social goal more important than avoiding cruelty” (Bickford, 1993, pág. 109)

De este modo, la esfera pública queda reservada únicamente para los liberales. Con ello, Rorty le daría fin a la conversación, a pesar de estar buscando justamente lo contrario. Las demás corrientes son vistas como meta-relatos que *detienen* la conversación y, por ende, quedarían proscritas de la esfera pública. Además, no habría conversación productiva sobre una crítica estructural al sistema capitalista, entre un par de liberales que aceptan como premisa de la libertad individual, el derecho a la propiedad privada de los medios de producción. Jeffrey Stout, citado por Frisina, ve un elemento de arbitrariedad al permitir las premisas liberales en la esfera pública, pero no otras:

In public discourse it would necessarily have some element of arbitrariness. If religious assumptions could be excluded, Stout asks, what about other Rortyan “final vocabularies”? For example, in a discussion over abortion rights and the proper balance between state authority versus individual autonomy, what grounds

might we have for taking seriously the assumptions of those whose final vocabularies stem from their experiences as feminists, social workers, or medical professionals (to name just a few interested parties) and excluding those whose final vocabularies stem from their experiences as Christians, Jews, Muslims, Buddhists, etc.? Given Rorty's own understanding of the nature of human conversation, there is no way to justify allowing his liberal values to trump religious values. (Frisina, 2011)

Rorty reconoce la arbitrariedad que existe al privilegiar los valores liberales, pues es consciente de que no hay manera de justificar su superioridad absoluta sobre otros. Por supuesto, para él, dicha arbitrariedad se encuentra justificada en la medida en que "históricamente", tales valores dan muestra de una "mejor" sociedad.

Dado el planteamiento rortyano sobre la contingencia del lenguaje y la contingencia del yo, el lenguaje no logra reflejar la realidad, sino que resulta una construcción social, por medio de la cual los seres humanos describen sus propias vivencias a través de redescripciones y metáforas. El vocabulario final, para Rorty, es aquel vocabulario con el que los seres humanos cuentan para justificar y expresar sus acciones y creencias más profundas. Se denomina como "final", en la medida en que el individuo que lo usa no requiere de una argumentación o "fundamentación" por fuera de éste. En ese sentido, el vocabulario final es la herramienta que tiene el individuo para justificar su visión del mundo y del yo, sin importar si reconoce o no la contingencia de éste. En consecuencia, "Esas palabras representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje: más allá de ellas está sólo la estéril pasividad o el expediente de la fuerza" (Rorty, 1998, pág. 91).

En dicho vocabulario final se encuentran las nociones que cada individuo tiene sobre lo "verdadero", lo "bueno", lo "bello, no importa si éstas provienen de un meta-relato. En su vocabulario final, el individuo puede hacer una *descripción o predicción de las actividades de entidades como el yo nouménico, el Espíritu Absoluto o el proletariado*. Es decir que, en últimas, el vocabulario final constituiría un conversation-stopper.

Sin embargo, tal vocabulario final no puede ser usado en la esfera pública debido a su carácter de *conversation stopper*. Claro, salvo que dicho vocabulario sea el del liberalismo, pues se supone que éste siempre está abierto y no hace uso de *conversation stoppers*. Pero, ¿es realmente así? ¿acaso no es el liberalismo también un Meta-relato? ¿No hace uso también de *conversation stoppers*?

Rorty, al defender su liberalismo, afirma que éste es producto de la ilustración, desde donde se intentó darle una fundamentación *kantiana*, basada en la idea de dignidad humana. Pero, afirma, dicho intento de fundamentación está condenado al fracaso. Ello debido a que la noción de dignidad humana resulta *una descripción del yo nouménico*, es decir que haría parte de un meta-relato y constituye un *conversation-stopper*.

Para evitar tal dificultad y contradicción en su planteamiento, Rorty plantea un liberalismo *hegeliano*, desde donde se pretende mantener los logros del liberalismo, pero no su fundamentación. De esta forma, el liberalismo no obtendría su legitimidad a través de una fundamentación teórica, sino a partir de un solapamiento de creencias, deseos y emociones de una comunidad dada. Es decir, sería un solapamiento (liberal) de vocabularios finales.

Pero aquí hay algo problemático. Por más que Rorty afirme dejar de lado la fundamentación kantiana, esta se encuentra en el fondo de tal solapamiento, en el fondo de cada vocabulario final liberal. Una creencia común dentro del vocabulario final liberal, por ejemplo, es que el ser humano tiene un valor *intrínseco* y que ello lo hace merecedor de ciertos derechos. Rorty mismo reconoce que no hay manera de fundamentar tales creencias, pero afirma que, a través del solapamiento de vocabularios finales, de *conversation-stopper* (como la creencia en el valor intrínseco del ser humano), se daría lugar a la consolidación de la democracia liberal.

Dicha creencia acerca del valor intrínseco del ser humano resulta una *descripción del yo nouménico*. Pero la estrategia argumentativa de Rorty consiste en poner un intermediario entre el liberalismo y su fundamentación, la comunidad (el solapamiento).

Según él, siguiendo a Rawls, a pesar de las distintas concepciones del bien que puedan tener los miembros de una comunidad, es posible encontrar un núcleo común que permita la consolidación de un terreno compartido sobre el cual constituir un “consenso superpuesto”. Esto es, un conjunto de principios de justicia que todos pueden aceptar.

Sin embargo, ubicar a la comunidad en el medio no significa que el liberalismo deje de ser un meta-relato o deje de usar *conversation-stoppers*, simplemente se oculta tras el supuesto solapamiento. El planteamiento rortyano reemplaza al yo nouménico kantiano como fundamento del liberalismo, por un solapamiento de creencias, deseos y emociones en los cuales el terreno común es la creencia en el yo nouménico kantiano.

Con esta estrategia, cualquier meta-relato podría dejar de serlo, cualquier *conversation-stopper* podría resultar en la esfera pública. Un cristiano podría decir, por ejemplo, que después de una fuerte educación cristiana, ya no hará uso de un meta-relato (como el cristianismo) porque no se guiará por lo escrito en la Biblia y tampoco recurrirá a *conversation stoppers*, sino que se guiará por un solapamiento de creencias, deseos y emociones de su comunidad (que, por cierto, lee la Biblia, y cree que el matrimonio sólo debe darse entre hombre y mujer).

Por más que tal cristiano afirme que tomará una actitud “liberal”, de apertura y de no-imposición a los demás respecto de sus creencias, cuando sea consultado, al votar o al participar activamente en política, buscará que el matrimonio sólo se de entre un hombre y una mujer. Algo que muchos considerarían una imposición de sus creencias basadas en un *conversation-stopper*. Pero el cristiano responderá que no está acudiendo a la Biblia, ni a una autoridad eclesiástica, ni a un principio religioso, sólo acude al *solapamiento de creencias, emociones y deseos* de su comunidad.

En el mismo sentido, una guerrilla marxista podría afirmar que ellos no se guían por un meta-relato, ni por un *conversation-stopper*, sino por un solapamiento de creencias, deseos y emociones de su ejército (que ha sido educado en el marxismo y que cree que la supresión de la propiedad privada de los medios de producción es el camino para lograr

una auténtica democracia). Ante la posibilidad (democrática) de tal marxista de lograr la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, éste no lo dudará un segundo. Los liberales podrían argüir que se está imponiendo una visión propia de un meta-relato, que se está frente a un *conversation-stopper* propio de los *dogmas* marxistas. Pero el marxista podría defenderse afirmando que no recurre a ningún meta-relato ni a un *conversation-stopper*, sino sólo al solapamiento de creencias, emociones y deseos de su comunidad. Es decir, no acudiría a la teoría marxista, sino a las creencias, emociones y deseos de su comunidad, según los cuales la supresión de la propiedad privada constituye una alternativa para lograr una mejor sociedad.

Si ello es así, y tal estrategia argumentativa es válida, entonces ni el liberalismo, ni el cristianismo, ni el marxismo, serían un meta-relato, ni acudirían a *conversation-stopper*, sino que serían simples solapamientos de creencias, emociones y deseos. Pero si, en cambio, se dice que el marxismo es un meta-relato por *describir o predecir la actividad del proletariado*, entonces debe aceptarse que el liberalismo también es un meta-relato al *describir al yo nouménico*, así se esconda tras la idea del solapamiento.

¿Cómo defender la dignidad humana, la libertad, la propiedad privada, etc., sin acudir a un *conversation-stopper*? Rorty sabe que ello no es posible y que toda argumentación resultaría circular. Para resolver el problema, acude a la idea del *solapamiento de creencias, emociones y deseos*, como base para defender la legitimidad del liberalismo. Así, ante una conversación con *disidentes* (aquellos que tienen creencias, deseos y emociones diferentes a los liberales), necesariamente el liberal tendrá que acudir a un *conversation-stopper*, a saber, el supuesto *solapamiento de creencias, deseos y emociones de nosotros (liberales)*. De esta forma:

(...) aún necesitaremos algo para distinguir el tipo de conciencia individual que respetamos del tipo que condenamos como “fanática”-. Esto sólo puede ser algo relativamente local y etnocéntrico – la tradición de una comunidad particular, el consenso de una cultura particular-. De acuerdo con esta concepción, lo que pasa por racional o por fanático es relativo al grupo ante el que creemos necesario

justificarnos – al cuerpo de creencias comunes que determina la referencia al término “nosotros”. (Rorty, 1996, pág. 241)

Dicho solapamiento funge como “primer principio” o como máxima autoridad, en últimas, como un conversation-stopper. Es así que Richard Bernstein interpreta dicho *conversation stopper* como ““the historical myth of the given” which he (Rorty) substitutes for the “epistemological myth of the given”” (1987, pág. 554). Es decir, Rorty plantea el supuesto solapamiento como si fuese algo ya dado y no como el resultado de múltiples luchas y articulaciones histórico-contingentes. Dicho solapamiento funge como conversation-stopper en una discusión con un disidente, así:

No se puede considerar como conciudadanos a Nietzsche o San Ignacio de Loyola. No es que sean locos por haber comprendido mal la naturaleza ahistórica del ser humano. Lo son porque los límites de la salud mental son fijados por aquello que *nosotros* podemos tomar en serio. Y esto, a su vez, es determinado por nuestra educación y por nuestra situación histórica. (Rorty, 1996, pág. 256)

Es decir que Rorty reconoce que la conversación misma tiene un límite frente al disidente. En tal caso, el liberal *no puede tomarlo en serio*. Y, en consecuencia, la conversación termina. Bajo tal interpretación, el conversation-stopper sería la referencia a la autoridad del *nosotros*, al solapamiento de *nuestras* creencias, deseos y emociones. En ese sentido continúa Rorty:

Llegamos, pues, a la conclusión de que Nietzsche o Loyola son locos no porque sustentan opiniones insólitas sobre ciertos temas “fundamentales”; en todo caso, llegamos a esa conclusión sólo después de que numerosas tentativas de intercambio de opiniones políticas nos han convencido de que no vamos a llegar a ninguna parte. (Rorty, 1996, pág. 260)

De esta forma, dado que los liberales difícilmente podrían acordar con los marxistas, la eliminación total de la propiedad privada de los medios de producción, el

marxista sería considerado como alguien con quien “no vamos a llegar a ninguna parte”. De igual manera sucedería con todo aquel que manifieste una diferencia radical respecto a “ciertos asuntos fundamentales” con los cuales no se pueda llegar a ninguna parte.

En ese sentido, puede afirmarse que el marxista, o el crítico radical, no tiene cabida en la esfera pública liberal, y que, el único *conversation-stopper* válido a los ojos de Rorty es la referencia al solapamiento (liberal) de *nuestras* creencias, deseos y emociones.

Adicional a ello, Rorty tampoco tiene cómo defender que tal solapamiento liberal realmente existe. El hecho de que el sistema hegemónico sea el liberal-capitalista, no quiere decir que sea el que la comunidad desea realmente, sólo es el sistema en que hemos sido enculturados. En ese sentido cabe la pregunta, ¿qué tan libre es realmente alguien de elegir o no el liberalismo, cuando ha sido criado en una cultura liberal, bajo una educación liberal, tanto cognitiva como emocional y bajo un sistema que no permite su modificación? ¿Elige o simplemente es preso de la ideología dominante? Rorty, quien ha sido un fuerte crítico de la idea de conocimiento como representación de la realidad, no tiene cómo defender que el solapamiento de creencias, emociones y deseos realmente se da, o que sea tal como él lo considera.

En esa misma medida, Bernstein cuestiona el que, para Rorty, no sea posible lograr un acuerdo entre concepciones diversas sobre la “vida buena”, pero sí sea *sencillo* establecer cuál es el consenso (solapamiento) frente a la idea de democracia liberal. Incluso, plantea que “It is ironical that Rorty, who in his pragmatic and Wittgensteinian moments argues so effectively against "essentialism," falls into an essentialist mode of speech when he speaks of "liberal democracy" or "political freedom" (Bernstein, 1987, pág. 547)

Son diversos los problemas que enfrenta el planteamiento rortyano. Para el presente trabajo, resulta de especial interés el hecho de que Rorty intenta evitar los meta-relatos y los *conversation-stoppers*, debido al carácter dogmático y autoritario de algunas de tales doctrinas, que no están dispuestas a poner en cuestión sus postulados. Es decir,

su falta de ironía y de reconocimiento de la contingencia de sus postulados. Pero si ello es así, a la propuesta de democracia liberal rortyana le falta una enorme cantidad de ironía. Rorty invita a considerar a la democracia liberal como “la última revolución” (Rorty, 1996, pág. 82). Pero con ello cierra las puertas a formas diferentes de ser democrático, especialmente desde una perspectiva diferente a la liberal-capitalista. Es como si redujera todo el concepto de democracia a un único modelo, como si tratase la democracia de forma esencialista.

Rorty parece olvidar que el solapamiento de creencias, emociones y deseos también es contingente y que éste es el resultado de múltiples luchas por el poder y la hegemonía. Así, olvida que el liberalismo es la expresión de *una* concepción hegemónica, y que hay muchas más que también deberían ser discutidas; olvida también su carácter *abierto a la conversación* al establecer una frontera rígida entre lo público y lo privado.

Rorty confunde el *partir* del etnocentrismo, con *culminar* en él. Una cosa es reconocer que todo discurso parte necesariamente del contexto en que se encuentra, pero otra muy diferente es afirmar que allí mismo debe terminar. Es claro que cualquier discurso inicia desde su contexto y no puede escapar de él, pero ello no implica que no pueda transformarse. Así, por más que Rorty reconozca que hace parte de una “rica democracia del Atlántico Norte” y que sus criterios son dependientes de ello, no significa entonces que el punto de llegada sea el mismo que el de partida. Es más, Rorty debería reconocer que no existe punto de llegada.

Si, en cambio, reconocemos que la democracia liberal es apenas una visión hegemónica entre muchas otras alternativas, podríamos concluir que ésta se encuentra en constante discusión y que puede ser reemplazada. Sin embargo, para Rorty, el momento de cierre se da con la democracia liberal burguesa y posmoderna:

En una sociedad liberal democrática el consenso es, y será siempre, la expresión de una hegemonía y la cristalización de unas relaciones de poder. La frontera que dicho consenso establece entre lo que es legítimo y lo que no lo es, es de naturaleza

política, y por esa razón debería conservar su carácter discutible. Negar la existencia de ese momento de cierre, o presentar la frontera como algo dictado por la racionalidad o la moralidad es naturalizar lo que debería percibirse como una articulación contingente y temporalmente hegemónica del “pueblo” mediante un régimen particular de inclusión/exclusión. El resultado de esta operación es la reificación de la identidad del pueblo al reducirlo a una de sus muchas formas de identificación posibles. (Mouffe, 2003, pág. 64)

Al defender la democracia, Rorty resulta defendiendo también el liberalismo; pero, al defender el liberalismo termina adoptando también una cierta noción de la libertad económica que no logra disociar de la acumulación de capital, del capitalismo; esto lo ve como un defecto que el Estado puede contrarrestar hasta cierto punto, pero la libertad económica (entendida como acumulación de capital) no la puede extirpar de la democracia liberal, como si el único modelo democrático, posible o deseable, fuese el liberal-capitalista. El debate promovido y permitido en la esfera pública resulta, en consecuencia, un debate de liberales con liberales, siempre bajo un sistema capitalista. Con ello se cierra la posibilidad al cuestionamiento del sistema mismo en la esfera pública.

La democracia liberal es la expresión de una visión hegemónica, en la cual se trata de forma esencialista a la democracia, subordinándola a conceptos como libertad e igualdad, pero desde una óptica también esencialista, pues la libertad es definida como libertad individual y la igualdad como igualdad formal o igualdad ante la Ley, donde se cuenta con premisas prácticamente *incuestionables* como la laicidad del Estado o el sistema de producción capitalista. Al respecto, Mouffe afirma:

La apropiación de Wittgenstein por Rorty es muy útil para criticar las pretensiones de los filósofos de inspiración kantiana como Habermas, que quieren encontrar un punto de vista que se encuentra por encima de la política y desde el cual se pueda garantizar la superioridad de la democracia liberal. Sin embargo, creo que Rorty se aparta de Wittgenstein cuando considera el progreso moral y político en los términos de la universalización del modelo liberal democrático. De un modo

francamente extraño, Rorty se aproxima mucho a Habermas en este punto. (Mouffe, 2003, pág. 81)

Tanto Rorty como Habermas, promueven la democracia liberal, aunque por caminos diferentes. Mientras Habermas pretende lograr un proceso de argumentación racional para justificar la superioridad del liberalismo occidental, Rorty pretende que ello se dé a través de la persuasión y el progreso económico, de tal forma que las personas se sientan más seguras y compartan más creencias y deseos con otros. Resulta extraño que Rorty, siendo un defensor del ironismo y de la contingencia de las propias creencias, no sea capaz de cuestionar el propio modelo liberal-capitalista hegemónico:

De ahí su convicción de que puede construirse un consenso universal en torno a las instituciones liberales mediante el crecimiento económico y un adecuado tipo de “educación sentimental”. Lo que nunca cuestiona, sin embargo, es la propia creencia en la superioridad del modo de vida liberal, y a este respecto no se mantiene fiel a su inspiración wittgensteniana. De hecho, podría hacersele el reproche que hizo Wittgenstein a James George Frazer (...) le resultaba imposible comprender una forma de vida distinta de la de su tiempo. (Mouffe, 2003, pág. 81)

En últimas, da la impresión de que, para Rorty, no hay conversación posible (o deseable) en torno a la transformación radical de la democracia liberal-capitalista. Pero no necesariamente como alguien malintencionado al servicio del capital, sino desde una óptica de resignación e ingenuidad. Mark Fisher define lo anterior como “realismo capitalista”, entendido como “la idea muy difundida de que el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa”. (Fisher, 2016, pág. 22) Esa misma sensación de una incapacidad de imaginar alternativas al capitalismo también es analizada por otros pensadores. Así:

Hoy, como Frederic Jameson ha observado con perspicacia, ya nadie considera seriamente alternativas posibles al capitalismo, mientras que la imaginación popular es perseguida por las visiones del inminente “colapso de la naturaleza”, del

cese de toda la vida en la Tierra: Parece más fácil imaginar el “fin del mundo” que un cambio mucho más modesto en el modo de producción, como si el capitalismo liberal fuera lo “real” que de algún modo sobrevivirá, incluso bajo una catástrofe ecológica global...” (Zizek, 2003, pág. 7)

Se podría afirmar entonces que el capitalismo, para muchos, incluyendo a Rorty, representa el fin de la conversación, pues “no hay alternativa”. Lo demás, son meta-relatos (y conversation-stoppers) de los cuales deberíamos cuidarnos. El que Rorty no cuestione directamente el capitalismo y en cambio, lo muestre como la alternativa menos peor puede ser entendido desde las palabras de Alan Badiou, citadas por Fisher:

(...) Se nos presenta como si fuera algo perfecto, un estado de cosas brutal y profundamente desigual en el que toda existencia se somete a ser evaluada en términos puramente monetarios. Pero, para justificar su conservadurismo, los partidarios del orden establecido no pueden en realidad describirlo como perfecto o maravilloso. Por eso prefieren venir a decirnos que todo lo demás fue, es o sería horrible. Por supuesto, nos dicen, no vivimos en un estado de Bien ideal, pero tenemos la suerte de no vivir en un estado de Mal mortal. Nuestra democracia puede no ser perfecta, pero es mejor que una dictadura sangrienta. El capitalismo puede ser injusto, pero no es el estalinismo criminal. Millones de africanos mueren de sida, pero no permitimos el nacionalismo racista del estilo de Milosevic. Matamos iraníes desde nuestros aviones, pero no les cortamos la garganta con un machete como hacen en Ruanda, etc., (Fisher, 2016, pág. 26)

La anterior descripción parece estar perfectamente adecuada al discurso Rortiano, el cual reconoce una serie de males en su perspectiva, pero, aun así, se afirma como la *menos peor*, estableciendo una retórica que hace ver a cualquier otra alternativa como gravísima. Por eso es posible concluir que, si el tema es la superación del capitalismo, la conversación, al menos para Rorty, llega a su fin.

Rorty se encuentra ante un dilema, por un lado, cierra la conversación al hacer uso de una “firme distinción entre lo público y lo privado”. Por el otro, reconoce que no hay cómo demostrar la superioridad del liberalismo sobre otras corrientes como el marxismo o incluso el nazismo “poniendo a éstos últimos contra un muro argumentativo y forzándolos a admitir que la libertad liberal tiene un <<privilegio moral>> del que carecen los valores que éstos defienden” (Rorty, 1996, pág. 72). Incluso, reconoce que intentar establecer una barrera, para proteger el liberalismo, se cae cuando éste empieza a ser considerado sólo *un vocabulario más*. Es decir que Rorty es perfectamente consciente que no tiene manera de blindar su liberalismo y cerrar la conversación, pero con todo, su argumentación parece más un intento falaz y retórico para lograrlo a través de una distinción entre lo público y lo privado.

Para poder ser fiel a la idea de mantener la conversación abierta, se requiere re-interpretar la delimitación entre esferas, no ya de una forma esencialista, rígida o “firme”, sino flexible-contingente. Con ello, la propuesta liberal de Rorty sería más coherente con el pluralismo y con aquella visión de “una cultura que, precisamente por apreciar que todas las piedras de toque son artefactos semejantes, se fija como meta la creación de artefactos cada vez más variados y multicolores (Rorty, 1996, pág. 72).

6.2. Antiesencialismo en la escisión público/privado

En un principio se estableció la frontera público/privado para “proteger la esfera pública de las fantasías privadas”, pero con el desarrollo de la discusión, se evidenció que dicha frontera puede resultar arbitraria y excluyente. Sin embargo, ello sólo se presenta si la escisión es vista de forma “rígida” o esencialista.

Una interpretación no esencialista de la escisión público/privado podría contribuir a esclarecer un poco el asunto y permitir que la conversación continúe. Siendo consecuente con las premisas antiesencialistas y antifundacionalistas, la escisión público/privado no puede ser tratada de forma esencialista, como si fuese posible establecer de una vez y para siempre qué debe permanecer en la esfera privada y qué en la pública, pues ello

depende de lo que cada comunidad en particular considere como un conversation-stopper. Rorty no ofrece un análisis sistemático y detallado de tal división:

Todo lo que nos dice es que existe algún tipo de inconmensurabilidad entre las demandas (privadas) de creación de sí mismo, y aquellas (públicas) de solidaridad humana, pero la naturaleza de la división nunca es teorizada. Esta distinción no debe ser necesariamente de esencia: podría ser reformulada perfectamente en términos historicistas – especificando, por ejemplo, las operaciones pragmáticas mediante las cuales surgió-. Pero el texto de Rorty permanece en silencio al respecto. (Laclau, 1998, pág. 86)

La distinción no debe ser necesariamente rígida, *esencialista*, sino que podría ser histórica y, en ese sentido, contingente, es decir, que la frontera entre una esfera y otra sería *flexible*, establecida tan sólo temporalmente. Cada comunidad situaría la frontera de diferente manera.

Al hablar de las operaciones pragmáticas de las que surgió, podría referirse al estudio de la propia comunidad y su tradición, para poder avizorar dónde ubicar la escisión (para esa comunidad) entre la esfera pública y la esfera privada. Una interpretación como ésta sería mucho más consecuente y coherente con el pragmatismo defendido por Rorty.

De esta manera, la escisión variaría dependiendo de la comunidad y el contexto en que se encuentre. Mientras las demandas de las mujeres, por ejemplo, eran parte de la esfera privada anteriormente, hoy en día, muchos de esos asuntos son propios de la esfera pública. Siguiendo a Laclau en su argumentación:

Pese a ello, no imagino cómo un discurso pragmatista puede dejar de explicar la génesis de esa distinción. Un discurso *fiat* puro, que se limite a establecer la distinción sin ninguna preocupación por su génesis real, sólo puede ser un discurso trascendentalista – que Rorty, seguramente, haría lo que fuera por evitar-. Y, no

obstante, ¿cómo negar *status* trascendental a la distinción si el único juego de lenguaje al cual nos da acceso es la afirmación desnuda de su validez como criterio de demarcación de dos áreas enteramente diferentes de la experiencia? (Laclau, 1998, pág. 86)

Rorty no explica cómo o de dónde surge el límite que separa a una esfera de la otra. Su planteamiento se reduce a establecer que simplemente ambas abarcan dos lineamientos diferentes e inconmensurables, uno para la justicia social y otro para la auto-creación individual. La metáfora que usa Rorty para ejemplificar dicha relación es que son herramientas diferentes que no requieren ningún tipo de síntesis, como los martillos y los destornilladores.

De fondo, la crítica que recibe Rorty es que mientras el pluralismo es supuestamente celebrado por el liberalismo, en la práctica éste resulta encerrado en la esfera privada:

When we look at the argument closely, we see that it consists in relegating pluralism and dissent to the private sphere in order to secure consensus in the public realm. (...) This is a conception of politics in which one readily recognizes a typical case of the liberal negation of the political, such as Carl Schmitt has criticized (James, 2013, pág. 128)

Por ello, y dado el antiesencialismo rortyano, la escisión se comportaría mucho mejor si fuese interpretada de forma contingente e historicista. De esta manera, la escisión variaría dependiendo del contexto. Asuntos que en algún momento pertenecían a la esfera privada, empiezan a entrar en la esfera pública y viceversa. Con ello, lo que se pretende es que la esfera pública no resulte algo hermético, inmune a la crítica radical o a la transformación. Es decir, que no se cierre la conversación:

Si, por el contrario, inscribimos la distinción misma en la compleja historia de su producción – algo que cualquier pragmatista consecuente debería hacer, nos

enfrentamos con un escenario bastante diferente: La distinción misma se vuelve problemática y se revela como lo que realmente es – tan sólo un intento ideal-típico de estabilizar una frontera esencialmente inestable, que es constantemente violada y desbordada por movimientos provenientes de sus dos lados: autorrealización personal en relación con objetivos públicos, politización de la esfera privada, objetivos privados cuyo cumplimiento requiere de reconocimiento legal, etc.-. Sólo en un prolijo mundo racionalista las demandas de autorrealización y las de solidaridad humana pueden diferenciarse tan claramente como Rorty pretende. (Laclau, 1998, pág. 86)

Difícilmente puede afirmarse la escisión público/privado de una manera esencialista o “rígida” so pena de caer en el problema de la arbitrariedad al establecer el criterio para determinar el límite entre una y otra esfera, desde una perspectiva antifundacionalista y antiesencialista. Además, lo que constituye un *conversation-stopper* también viene determinado por el contexto socio-histórico, de tal manera que, en alguna época, acudir a la Biblia como fuente última de argumentación fue válido. Hoy, por su parte, hacemos lo mismo, pero con la Declaración de Derechos Humanos.

Plantear que la escisión sea flexible, implica pensar en las circunstancias que dieron lugar a su origen. Para el presente caso, por ejemplo, el origen de tal escisión fue establecido por los mismos liberales, en defensa de sus propios intereses. La revolución francesa, como antesala del Estado liberal moderno, fue claramente una revolución burguesa. A partir de allí, muchos de sus postulados buscan legitimar el orden y los privilegios burgueses frente al resto de la sociedad. Para garantizarlo, los liberales:

(...) generalmente empiezan destacando lo que llaman “el hecho del pluralismo” y después pasan a buscar procedimientos para abordar esas diferencias sin reparar en que el objetivo de dichos procedimientos es en realidad volver irrelevantes las diferencias en cuestión y relegar el pluralismo a la esfera de lo privado. (Mouffe, 2003, pág. 37)

El punto clave está en reconocer que es el sistema liberal-capitalista hegemónico el que ha establecido (temporalmente) el límite entre las dos esferas, basado en sus propios intereses. Comprender ello, implica reconocer que la escisión (hegemónica) puede atravesarse y modificarse. Con ello, los nuevos *léxicos* introducidos por poetas solitarios (o movimientos sociales) pueden llegar a tener cabida en la esfera pública. De tal forma, siempre habría posibilidad del cambio y la transformación radical.

The distinction private (individual liberty)/public (*res publica*) is maintained as well as the distinction individual/citizen, but they do not correspond to discrete separate spheres. We cannot say: here end my duties as a citizen and begins my freedom as an individual. Those two identities exist in a permanent tension that can never be reconciled. But this is precisely the tension between liberty and equality that characterizes modern democracy. It is the very life of such a regime and any attempt to bring about a perfect harmony, to realize a 'true' democracy can only lead to its destruction. This is why a project of radical and plural democracy recognizes the impossibility of the complete realization of democracy and the final achievement of the political community. (James, 2013, pág. 123)

Comprender de esta manera la escisión público/privado, contribuye a ver que el pluralismo no debe *necesariamente* quedar reducido a la esfera privada, sino que simplemente hay una visión hegemónica que intenta establecer la frontera de esa manera.

Si se reemplaza la visión esencialista de la escisión, por una no-esencialista, se abre paso a perspectivas en las cuales el pluralismo pueda tener cabida en la esfera pública. La esfera privada podría atravesar la frontera y llegar a la esfera pública. Rorty reconoció que ello podría darse, pero afirmaba no saber cómo es que sucede:

Creo que son desafortunados los intentos de extraer un mensaje político de Heidegger, Derrida, o Nietzsche. Ya hemos observado lo que pasa con estos intentos, y resulta un fracaso. Hitler trató de extraer un mensaje de Nietzsche, y Nietzsche se habría horrorizado ante el intento. Y la gente que intenta extraer un

mensaje político de Derrida produce algo perfectamente banal. Sospecho que no merece la pena ni preocuparse. Pero esto no quiere decir que estas figuras sean siempre inútiles para lo público. Tener una gran imaginación y alterar la tradición imperceptiblemente puede no dar igual en algún punto en lo que se refiere a los asuntos públicos. Simplemente no sabemos cómo. (Rorty, 2005, pág. 71)

Rorty sigue viendo el paso de lo privado a lo público como algo excepcional, como algo que tal vez, de forma imperceptible, está teniendo efecto en lo público. Pero si se observa desde el plano político, la tesis defendida con una escisión flexible es que, desde lo privado, un meta relato como el marxismo, pueda cuestionar al sistema liberal-capitalista más allá de su ámbito privado y llegar a la discusión pública, usando tal vocabulario y planteando alternativas. Así para otros, estas surjan de algún conversation-stopper, pues en últimas, toda doctrina, incluida el liberalismo, parte de algún conversation-stopper.

Si lo vemos desde esta óptica, ahora sí la conversación podría continuar marchando en torno a temas tan complejos como el capitalismo o incluso el liberalismo. Pero la concepción de las esferas no puede ser hermética y esencialista, no puede ser una “firme distinción” como establece Rorty.

Rorty reconoce que hay filtraciones en la frontera público/privado. Si dicha frontera es interpretada de forma no-esencialista, la conversación seguiría abierta. Habría que reconocer únicamente que la frontera es sólo *temporalmente* establecida por una visión hegemónica.

Si se da pie a conversar con otras visiones no-hegemónicas y se está dispuesto a poner en cuestión la democracia liberal-capitalista, pero manteniendo siempre la “prioridad de la democracia sobre la filosofía”, se estaría más cerca de una radicalización de la democracia, como la defendida por Chantal Mouffe (2014). Ella defiende la posibilidad de estar siempre abiertos a múltiples formas de democracia y no únicamente a la visión liberal, burguesa, posmoderna, occidental, capitalista y laica, actualmente hegemónica. Ello, pues:

Los distintos pueblos o grupos sociales y económicos que se organizan <<democráticamente>> tienen el mismo sujeto, <<pueblo>>, únicamente en un sentido abstracto. *In concreto*, las masas son, sociológica y psicológicamente, heterogéneas. Una democracia puede ser militar o pacifista, absolutista o liberal, centralista o descentralizada, progresista o reaccionaria, y puede encarnar todos estos distingos, en distintos momentos, sin, por ello, dejar de ser democracia. (Schmitt, 2008, pág. 55)

Con ello, se abre la puerta a la conversación sobre formas alternativas de democracia. Ello sería mucho más coherente con una visión antiesencialista e ironista de la democracia misma. Una multiplicación de visiones sobre la democracia, en pugna por lograr la hegemonía, es el panorama desde una radicalización de la democracia.

7. Hacia una democracia post-capitalista

Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, retomando el concepto de hegemonía Gramsciano para comprender la lógica de la política, defienden que la democracia liberal no es el último peldaño en la política, sino que simplemente es el modelo actualmente hegemónico y que la relación entre democracia y liberalismo es una relación contingente y no necesaria. (Mouffe, 2003, pág. 20)

A partir de ese punto, resulta de particular interés que los elementos que componen cada una de estas tradiciones, son vistos también como históricos y contingentes. Por ello, siempre las tradiciones están sujetas a disputarse la hegemonía. La propuesta de una *democracia radical y plural* implica la apertura a tal situación, al reconocimiento de la pluralidad de visiones en referencia a conceptos como libertad, igualdad y/o democracia, entre otros. En definitiva, este planteamiento resulta más coherente con una visión antiesencialista e ironista.

La libertad individual se sustrae de ese reducto esencialista que se percibe en Rorty, como si esta hiciera referencia a algo en lo que todos coincidimos. En ese sentido, su concepción entra en una disputa permanente. A partir de allí, deberían surgir concepciones alternativas, nuevos vocabularios, nuevas descripciones sobre lo que es la libertad, por ejemplo.

Este no es un concepto unívoco y, desde la tradición liberal-capitalista ha sido abordado bajo una articulación de elementos como la propiedad privada (incluso de los

medios de producción), la “libre competencia”, la libertad para contratar y ser contratado e incluso aspectos como la “libertad de consumo”.

En ese sentido, resulta posible construir un nuevo concepto de libertad que, más allá de la capacidad de producción y consumo de mercancías, atienda a otros aspectos de la existencia humana y realmente impacte y beneficie a la comunidad global (al menos en su mayoría), al mismo tiempo que se puede reevaluar el concepto de igualdad, de tal forma que ninguna garantía individual ponga en riesgo el bienestar de la comunidad.

Desde el planteamiento de Mouffe, por ejemplo, se defiende una visión de la libertad cercana a la tradición republicana, donde la libertad individual viene en conexión directa con la virtud cívica, con la libertad política. Para ella, el pluralismo resulta elevado a la categoría de principio axiológico, algo a promover, antes que algo para enviar a la esfera privada. Una vez en este terreno, se plantea la necesidad de crear una nueva hegemonía, una re-descripción en la cual la solidaridad tenga cabida y se encuentre también articulada con el resto de elementos democráticos. Si se logra una democracia auténticamente solidaria, ésta sería incompatible con el capitalismo.

7.1. Del anti-esencialismo a la radicalización de la democracia

Uno de los puntos fundamentales en el pensamiento de Mouffe y Laclau, tiene que ver con la visualización de la democracia-liberal como una articulación contingente entre un elemento democrático, asociado principalmente a la igualdad y la soberanía popular, y uno liberal, asociado a una limitación del poder público y una defensa de las garantías individuales.

La democracia liberal intenta establecer un equilibrio entre ambos elementos. Por supuesto, dicha relación entre democracia y liberalismo no es una relación necesariamente armoniosa, es una relación en constante pugna. De esta manera, “la tensión entre sus dos

componentes sólo puede estabilizarse temporalmente mediante negociaciones pragmáticas entre fuerzas políticas, y dichas negociaciones siempre establecen la hegemonía de una de ellas.” (Mouffe, 2003, pág. 22)

Los límites que el liberalismo pretende poner a la democracia, entendida como soberanía popular, son diversos, pueden ir desde la laicidad del Estado, hasta las garantías individuales como la libertad de expresión, la libertad de empresa o la propiedad privada de los medios de producción. Y aunque todos ellos parecen dogmas irrenunciables, desde el ironismo se debería reconocer que también pueden ser puestos en cuestión y con ello, forzarnos a imaginar alternativas democráticas diferentes.

Todo ello, en la medida en que el liberalismo no constituye un único y fijo modo de pensar. Sus elementos constitutivos no son articulados necesariamente de la misma manera en cada comunidad. Mientras la línea neoliberal aboga por un individuo libre de toda intervención estatal (incluso la positiva), la corriente social-demócrata plantea un individuo soportado en alguna o varias áreas de su vida por el Estado.

Dependiendo de la interpretación que se realice de conceptos como libertad e igualdad, surgirá una u otra visión de lo que es la democracia. Radicalizar la democracia implica ser genuinamente ironistas y antiesencialistas, incluso con conceptos como libertad, igualdad y democracia. Resulta necesario aceptar que siempre habrá una conversación sobre lo que es o no, la democracia y que, además, habrá una visión hegemónica que se imponga sobre las demás. En palabras de Mouffe:

Contrariamente a lo que afirman los discípulos de Rawls, no se trata de un acuerdo definitivo sobre principios de justicia que permitan asegurar la defensa de las instituciones democráticas. El consenso sobre los derechos del hombre y los principios de igualdad y de libertad es necesario, sin duda, pero no se lo puede separar de una confrontación sobre la interpretación de esos principios. Hay muchas interpretaciones posibles y ninguna de ellas puede presentarse como la única correcta. Precisamente, la confrontación sobre las diferentes significaciones

que se ha de atribuir a los principios democráticos y a las instituciones y las prácticas en las que se concreten es lo que constituye el eje central del combate político entre adversarios, en el que cada uno reconoce la imposibilidad de que el proceso agonístico llegue alguna vez a su fin, pues eso equivaldría a alcanzar la solución definitiva y racional. (Mouffe, 1999, págs. 18-19)

Según Mouffe, siguiendo la línea argumental de Schmitt, lo propio de lo político es el conflicto, el antagonismo, algo inextirpable de la sociedad. El problema con el liberalismo clásico y rortyano, es que pretenden el fin de lo político. En cambio, la radicalización de la democracia implica el reconocimiento y la valoración positiva del pluralismo, ver que existen diferentes visiones sobre la democracia, la igualdad y la libertad y que, ninguna de ellas es la *verdadera*, sino que simplemente se encuentran en pugna para determinar cuál será la visión *hegemónica*.

Por supuesto, ello implica que jamás se logrará un momento de cierre, una conclusión, pues es un proceso sin fin. Ello va en la misma línea que el *ironismo*, pues reconoce cada conclusión, como contingente y temporal. Aunque la visión hegemónica intente cerrar la conversación y dar por terminado el debate sobre lo que es, o no, la democracia, ello solo constituirá su propia negación. Cualquier intento de cerrar la conversación pretende, en últimas, el fin de la democracia misma.

Esta visión de la democracia, como una multiplicidad de interpretaciones en pugna por la hegemonía, implica una conversación mucho más abierta, pues incluso los elementos que articulan el liberalismo se encuentran bajo análisis y se reconocen como contingentemente articulados. En cambio, en su inclinación por la democracia liberal-capitalista, Rorty parece tratarla de forma esencialista, contrario a sus postulados ironistas. Así, por ejemplo, su noción de libertad, como libertad individual, no es puesta en duda en lo más mínimo. Es como si, por *libertad individual*, todos pensáramos en exactamente los mismos elementos, como si la sociedad fuese una masa homogénea. Curiosamente, tales elementos son la base del sistema capitalista.

Así, Rorty afirma que las libertades individuales son algo a lo que no está dispuesto a renunciar bajo ninguna circunstancia. Con ello, forja los cimientos de la democracia, en su variante liberal-capitalista y se cierra a otras visiones democráticas por considerarlas *peores*.

El planteamiento de Mouffe se refiere a la posibilidad siempre abierta a otras visiones sobre la democracia, que se encuentran sujetas a revisión y discusión. Con ello, pretende que también la democracia-liberal-capitalista sea puesta en cuestión frente a otras visiones democráticas diferentes.

Desde la perspectiva de Mouffe, no se pretende reducir el pluralismo a la esfera privada, pues es considerado como un principio axiológico, algo constitutivo de la democracia que debe ser promovido y festejado. Es por ello que establece un estatuto positivo a las diferencias, mientras cuestiona “el objetivo de unanimidad y homogeneidad, que siempre se revela ficticio y basado en actos de exclusión” (Mouffe, 2003, pág. 37)

En esa medida, los planteamientos antiesencialistas y antifundacionalistas de Rorty podrían ser compartidos por Mouffe. Incluso, desde la democracia radical, podría defenderse el ironismo y el etnocentrismo con mucha más vehemencia. Cada interpretación o “redescripción” entraría en pugna con las demás por la hegemonía, con participación del arte, la literatura y la cultura en general.

Ambos autores tienen fuertes coincidencias. La diferencia radica en que el proyecto rortyano liberal impide la crítica y transformación de las premisas liberales, generando exclusión e invisibilización de aquellos que interpretan el mundo de una forma diferente. En cambio, Mouffe invita a fortalecer la diversidad de visiones sobre la democracia:

Si se omite esta distinción entre democracia y liberalismo, entre liberalismo político y liberalismo económico; si, como hace Rorty, se reúnen todas estas nociones bajo el término de *liberalismo*, no hay más remedio que desembocar, so pretexto de defender la modernidad, en una lisa y llana apología de las “instituciones y prácticas

de las democracias ricas del Atlántico Norte”, que no dejan espacio para una crítica (ni siquiera para una crítica inmanente) que nos capacitara para transformarlas. (Mouffe, 1999, pág. 28)

Desde la perspectiva de la democracia radical defendida por Mouffe, el objetivo es lograr la creación de una nueva articulación entre los elementos de la tradición democrática liberal, pero con un énfasis en los derechos democráticos antes que en el marco del individualismo. Con ello busca articular una visión contra-hegemónica, especialmente de valores democráticos, aunque entendiendo que esta tampoco será la definitiva y completa. En últimas, “un proyecto de democracia radical y plural, por el contrario, requiere la existencia de multiplicidad, de pluralidad y de conflicto, y ve en ellos la razón de ser de la política” (Mouffe, 1999, pág. 39)

La radicalización de la democracia implica el reconocimiento de la diversidad de interpretaciones sobre conceptos como Libertad e Igualdad, diferentes al clásico binomio liberal: libertad *individual* e Igualdad *formal*. Por ejemplo, es posible interpretar la igualdad, no como igualdad ante la ley, sino como igualdad material (eliminando las distinciones de clase a través de la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, por ejemplo). Con ello, cambiaría totalmente el concepto de *democracia*, hacia una democracia no-capitalista.

Si se plantea, en cambio, la *igualdad* como igualdad de *oportunidades*, la democracia podría seguir siendo compatible con el capitalismo, dependiendo de su interpretación. Algunos podrían defender que el capitalismo permite o puede permitir la igualdad de oportunidades, a través del fomento de la meritocracia, pues los mejores trabajadores supuestamente consiguen los mejores empleos. Sin embargo, desde otra óptica puede afirmarse que la igualdad de oportunidades es incompatible con el capitalismo en la medida en que este parte de una desigualdad estructural, por lo que, de entrada, algunos tendrán mayores oportunidades que otros. Mientras unos cuentan con Capital para darse la oportunidad de construir una empresa o de tener una mejor educación, otros, que no gozan de capital, no tendrán tal oportunidad, por más que surjan

programas de gobierno con préstamos a bajo interés, pues mientras uno es un propietario, el otro es un sujeto endeudado y/o dependiente.

De esta manera, la democracia puede seguir teniendo prioridad sobre la filosofía, pero no sería necesariamente un tipo de democracia específica como la liberal-capitalista, habría una multiplicación de visiones alternativas en pugna por la hegemonía. En ese sentido:

En la medida en que los principios políticos —tanto igualdad como libertad— son susceptibles de diversas interpretaciones, no puede haber acuerdo definitivo acerca de la definición de libertad y de igualdad, las relaciones sociales en que deben aplicarse estos principios, ni de su modo de institucionalización. (Mouffe, 1999, pág. 59)

Si, además, concluimos que la “libertad”, la “igualdad” y la “democracia” en los marcos de la democracia-liberal-capitalista, constituyen apenas una promesa incumplida, es necesario evaluar si realmente cuando pensamos en la libertad, lo entendemos como una necesaria referencia a las garantías individuales que garantizan el régimen capitalista.

Desde la perspectiva neoliberal, se plantea que “Los individuos, para ser libres y desatados de las tiranías, deben ser propietarios de sus bienes y decisiones. Individualismo, libertad personal y propiedad privada conforman la tríada de la ideología neoliberal.” (Restrepo, 2003, pág. 21).

Desde el liberalismo, por su parte, se intenta reducir al mínimo el poder del Estado para garantizar la no interferencia en la libertad individual. Esta concepción es asociada con la noción de libertad *negativa*. Para el liberalismo, según la visión de Isaiah Berlín, cualquier noción de libertad *positiva* resulta un peligro con tintes *totalitarios*. Sin embargo, desde el republicanismo, una tradición que Mouffe intenta rescatar, se plantea una visión de la libertad ligada a la participación en el gobierno del Estado y la participación en la esfera pública. Así:

Skinner muestra que en Maquiavelo se encuentra una concepción de libertad que, aunque no postula una noción objetiva de vida buena (y por tanto, según Isaiah Berlín, es una concepción “negativa” de la libertad), incluye ideales de participación política y virtud cívica (lo que, según Berlín, es típico de una concepción “positiva” de la libertad”. (Mouffe, 1999, pág. 41)

En ese sentido, es posible ampliar el horizonte de lo que normalmente se asocia con la libertad. De acuerdo con Maquiavelo, al ejercer la virtud cívica y trabajar en pro del “bien común”, el individuo logra garantizar un cierto grado de libertad personal que le permite perseguir sus propias metas. Su concepción resulta una mezcla entre una versión moderna de la libertad individual y una visión antigua de libertad política. Esta concepción es imprescindible para la comprensión del proyecto de una democracia radical.

Desde esta óptica, resulta fundamental una conversación abierta respecto a la articulación entre la libertad individual y libertad política, por ejemplo. Las grandes movilizaciones sociales que se han dado a lo largo de este siglo, muestran que existen enormes sectores sociales que pretenden participar activamente en las decisiones políticas. Sin embargo, muchas de esas personas encuentran insuficiente la actual institucionalidad vigente. Ello conlleva a que, en muchas ocasiones, se elijan líderes populistas, tanto de derecha, como de izquierda, simplemente como consecuencia y respuesta a un malestar frente a la institucionalidad vigente.

El proyecto de Mouffe, de una democracia radical y plural, pretende defender que existe una gran variedad de articulaciones posibles entre los diferentes elementos de la tradición liberal y la tradición democrática. La tarea consiste en reconocer que la articulación de tales elementos es contingente, no necesaria. Así, por ejemplo, para Mouffe, el liberalismo no tiene una conexión necesaria con el capitalismo, sino que puede ser compatible con el socialismo.

Rorty es culpable de una amalgama ilegítima cuando convierte las relaciones económicas burguesas en componente intrínseco del liberalismo. En verdad, su concepto de «liberalismo» es extremadamente ambiguo; no obstante, tras la huella de Blumenberg, separa correctamente los dos aspectos de la Ilustración —el de la «autoafirmación» (que puede identificarse con el proyecto político) y el de la «autofundación» (el proyecto epistemológico)— para identificar luego el proyecto político de la modernidad con un concepto vago de «liberalismo» que engloba capitalismo y democracia. (Mouffe, 1999, págs. 65-66)

Por su lado, Mouffe pretende “argumentar que la aceptación del liberalismo político no nos exige el apoyo al individualismo o al liberalismo económico, ni nos obliga a defender el universalismo o el racionalismo” (Mouffe, 1999, pág. 66). Desde esta óptica, aún en los márgenes del proyecto liberal, la pretensión de Mouffe es lograr desarticular esa conexión entre liberalismo y capitalismo que en Rorty permanece. En ese sentido, Mouffe sigue una interpretación de Rawls como la planteada por Brian Barry según la cual *A theory of Justice* es:

Una enunciación del liberalismo que aísla los aspectos decisivos de éste al hacer de la propiedad privada en los medios de producción, distribución e intercambio un asunto secundario y no la parte esencial de la doctrina; liberalismo que por lo demás introduce un principio de distribución con posibles implicaciones igualitarias, de ser interpretado adecuadamente y en arreglo a ciertas presunciones factuales. (Barry, 1993, pág. 172)

De esta manera, Mouffe pretende una interpretación del liberalismo que pueda tener implicaciones igualitarias, hasta el punto de plantear como alternativa una articulación liberal-socialista. Con el proyecto de democracia radical, no se pretenden eliminar todas las garantías individuales y dar paso a un régimen totalitario, “no se trata de romper con la ideología liberal– democrática sino al contrario, de profundizar el momento democrático de la misma, al punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo” (Laclau & Mouffe, 1987, pág. 291)

El objetivo es, entonces, una rearticulación, o redescipción, al interior de la democracia liberal, pero reconociendo el pluralismo y la posibilidad siempre abierta a interpretaciones diversas de tales elementos. Ello implica que cada elemento de la democracia liberal está siempre en juego. Algunos, podrían defender la posibilidad de una democracia liberal-confesional, por ejemplo.

Para el caso en cuestión, resulta de particular interés la posibilidad de consolidar una articulación de un proyecto de democracia no capitalista. En ese mismo sentido, el proyecto de Laclau y Mouffe también se compromete con una visión democrática no-capitalista. Así, plantean que: “Todo proyecto de democracia radicalizada incluye necesariamente, según dijimos, la dimensión socialista – es decir, la abolición de las relaciones capitalistas de producción-; pero rechaza la idea de que de esta abolición se sucede necesariamente la eliminación de las otras desigualdades.” (Laclau & Mouffe, 1987, pág. 316)

Cuando Laclau y Mouffe plantean el socialismo, no lo hacen desde una óptica como la soviética, con un partido único totalitario que desborde todas las garantías individuales y con un ciudadano pasivo que sólo obedece al régimen. En cambio, afirman pretender la real participación del ciudadano en los asuntos de su interés, en la dirección de las empresas y en la distribución del producto. Así:

(...) no puede significar tan sólo la autogestión obrera, pues de lo que se trata es de una verdadera participación de todos los sujetos a quienes interesan las decisiones acerca de lo que va a ser producido, de cómo va a ser producido y de las formas de distribución del producto. Es sólo en tales condiciones que puede tener lugar una *apropiación social* de la producción. (Laclau & Mouffe, 1987, págs. 294 - 295)

De esta manera, Laclau y Mouffe plantean la posibilidad de una alternativa al modelo democrático liberal-capitalista hegemónico y una perspectiva que permite la conversación siempre abierta. Además de ello, plantean la superación del capitalismo.

La articulación realizada por Rorty entre liberalismo y capitalismo no es necesaria y, en cambio, es posible (y deseable), realizar una redescrición, una nueva articulación entre elementos democráticos y liberales, que deje por fuera cualquier reducto de capitalismo.

7.2. Hacia una nueva hegemonía democrática

Rorty planteó la importancia de la educación sentimental para lograr el objetivo de ampliar la comunidad de personas “como nosotros” y así promover valores como la solidaridad. Desde una visión radicalizada de la democracia, el trabajo de la educación sentimental sería construir auto-imágenes en las que podamos imaginar alternativas democráticas diferentes. Si bien puede que no resulte atractiva una alternativa en que se elimine la libertad de expresión, sí lo sería una en que se supere el capitalismo. Para ello, resulta necesario tener presente que el consenso, en una democracia liberal, siempre es resultado de luchas por el poder y la expresión de una concepción hegemónica. Por ende, siempre debería ser susceptible de discusión y revisión.

Reconocer la existencia de relaciones de poder y la necesidad de transformarlas, renunciando al mismo tiempo a la ilusión de que podríamos liberarnos por completo del poder: he ahí lo que es específico del proyecto que hemos denominado “democracia radical y plural”. Este proyecto reconoce que la especificidad de la democracia pluralista moderna -incluso en el caso de las democracias bien ordenadas- no reside en la ausencia de predominio y violencia, sino en el establecimiento de un conjunto de instituciones mediante las cuales se hace posible limitar e impugnar ambas cosas. (Mouffe, 2003, pág. 39)

En ese sentido, el planteamiento de Mouffe no pretende el desborde del individuo a partir de un proyecto totalitario. Lo que pretende es únicamente aplicar el antiesencialismo al liberalismo mismo. Con ello, deja abierta la conversación acerca de los

límites del poder público y acerca de la interpretación de conceptos como libertad e igualdad.

Hay un punto en que Rorty tiene razón, y es en que se requiere mayor solidaridad. Pero debe reconocer que una sociedad capitalista no es, ni puede ser, una sociedad solidaria, pues se basa en la competencia, el individualismo, y una idea de bienestar asociada a la acumulación, que es la madre de la desigualdad. También debe tener claro que no se puede considerar a la solidaridad como *caridad* hacia los más pobres y que el Estado de Bienestar no es una alternativa viable ni sostenible a nivel social, ni fiscal. En ese sentido, debe aceptar que, “El Estado no puede limitarse únicamente a tratar las consecuencias sociales de los defectos del mercado” (Mouffe, 2003, pág. 31).

La propuesta de Rorty es que, a través de diferentes redescpciones, por ejemplo, en la literatura, la comunidad amplíe su imaginación y logre visibilizar ciertas formas de crueldad, otras formas de vida, etc. Según él, ello contribuye a que la población sea más tolerante frente a la diferencia, más solidaria y, con ello, interiorice ciertos valores democráticos.

En ese sentido, si la sociedad llegara a ser solidaria, comprendería que no puede basar su sistema económico en la competencia, el individualismo y la acumulación, por ejemplo. Ello, porque de esta manera se incentiva y legitima la desigualdad, la aceleración y el cansancio. En vez de basarse en la competencia, el sistema podría hacerlo en la *cooperación*. Hay visiones políticas que tienen en cuenta como base fundamental la cooperación, por ejemplo, desde las visiones de pensadores anarquistas como Kropotkin o incluso desde la tradición contractualista con Hume.

Una sociedad solidaria tampoco puede resignarse a que *no hay alternativa* al capitalismo. Siguiendo la propuesta rortyana, no se requieren argumentos o teorías para fundamentar la solidaridad, lo que se requiere es la *imaginación*. Rorty invita a imaginar alternativas, a plantear diferentes re-descripciones, formas alternativas de conectar el

pasado, el presente y el futuro. Pero se queda corto al momento de imaginar una alternativa al capitalismo.

En ese sentido, si la educación sentimental funcionara tal como Rorty plantea, es decir, que la población se vuelva cada vez más solidaria e imagine diferentes alternativas para construir un mundo *mejor*, lo primero que haría tal comunidad, sería construir una democracia no-capitalista, puesto que el capitalismo no sólo genera el claro dominio de una clase sobre las demás, poniendo en evidente riesgo a la democracia, tanto porque logra apropiarse del Estado, como porque logra también el dominio *ideológico*.

Además, porque más allá del riesgo que presenta el capitalismo frente a la democracia, éste puede verse como el *summum malum*, como la máxima expresión de crueldad. Por ende, se debe mantener la invitación rortyana a usar más la imaginación y así construir una auto-imagen de nuestro futuro en la que sea superado el sistema capitalista, no solo domesticado, suavizado o humanizado; un mundo de solidaridad y cooperación, en últimas, una democracia post-capitalista.

La alternativa que resulta de interés construir, es la de una visión democrática contrahegemónica post-capitalista, pues el capitalismo, como se ha argumentado a lo largo de este trabajo, pone en grave riesgo a la democracia y es causa de gran crueldad. Por ello:

La forma en que al nivel de la filosofía política son definidas la igualdad, la democracia y la justicia, puede tener consecuencias importantes en una variedad de otros niveles discursivos, y contribuir decisivamente a moldear el sentido común de las masas. Estos efectos de irradiación no pueden ser considerados, desde luego, como la simple adopción de un punto de vista filosófico al nivel de las “ideas”, sino como un conjunto de operaciones discursivo-hegemónicas más complejas, que abarcan una variedad de aspectos, tanto institucionales como ideológicos, a través de los cuales ciertos “temas” se transforman en puntos nodales de una

formación discursiva (i.e. de un bloque histórico). (Laclau & Mouffe, 1987, págs. 288-289)

En ese sentido, el papel de los artistas e intelectuales sería construir una visión alternativa de conceptos como libertad e igualdad, que permita la consolidación de una democracia auténticamente solidaria, abierta y en contra de la crueldad, esto es, una democracia post-capitalista. Es allí donde juega un papel fundamental la propuesta de educación sentimental rortyana, pero ligada a la visión de una democracia pluralista y radical, más que a una visión meramente liberal.

Por último, es fundamental comprender que el autoritarismo y las posturas anti-democráticas siempre resultarán atractivas para algunos y que, si no se solucionan los problemas estructurales existentes, cada vez serán más los defensores de tales posturas. Para evitar el posible ascenso de un gobierno anti-democrático o autoritario, no se requiere una teoría que envíe a la esfera privada las fantasías de algunos, lo único a lo que puede aspirarse es a lograr una consciencia social tal, que su compromiso con la democracia sea más fuerte y persuasivo que el discurso anti-democrático y autoritario.

Si ello es así, la educación sentimental, que pretende el fomento de la solidaridad, contribuiría a fortalecer la democracia radical en tanto abre más el abanico de posibilidades democráticas, al tiempo que se comprometería con una democracia anti-capitalista. Desde esta óptica, la democracia tendría prioridad sobre la filosofía, mantendría la conversación abierta y, al superar el capitalismo, evitaría la crueldad proveniente del mismo. Por supuesto, ello no significa el fin de los antagonismos y los conflictos, pero sí, al menos, una visión más cercana a los ideales de igualdad, libertad y fraternidad.

8. Conclusiones

Desde una perspectiva antifundacionalista, conceptos como democracia, libertad, igualdad, escisión público/privado, no pueden ser tratados de forma esencialista, pues ello implica el fin de la conversación y va en contra del ironismo rortyano. En cambio, una conversación auténticamente abierta, da pie a la multiplicación de visiones alternativas, esto es, a una radicalización de la democracia.

Desde esta óptica, no hay una visión correcta sobre la democracia o sobre los conceptos mencionados, sólo hay visiones que, temporal y contingentemente, devienen hegemónicas. La democracia liberal, en articulación con el capitalismo, resulta una entre muchas alternativas. Pero el hecho de que esta visión sea la actualmente hegemónica, no implica que sea la mejor y/o la única opción.

El capitalismo, aunque se intente (fallidamente) controlar, va en contravía de los postulados de Rorty, especialmente en tanto perjudica la democracia y genera un modo de vida bastante cruel.

En ese sentido, si se quiere ser coherente con los postulados rortyanos, se requiere una conversación siempre abierta, esto es, una radicalización de la democracia y, además, la creación de una alternativa que evite la crueldad propia del capitalismo, a saber, una democracia post-capitalista. Para ello, la propuesta de educación sentimental planteada por Rorty, resulta de gran utilidad para generar tal visión contra-hegemónica.

A partir de nuevas metáforas y re-descripciones, del uso de la imaginación, es posible la creación de una visión democrática que redunde en beneficio de la mayoría de la humanidad. La creación y consolidación de dicho proyecto contra-hegemónico es el reto más grande que existe en estos momentos en que el planeta tierra se encuentra en crisis por el desaforado consumo de sus recursos.

Dicho proyecto no da espera, pues existen otras narrativas que, desde el autoritarismo, ofrecen soluciones rápidas a las diversas problemáticas que se viven actualmente y que, ante la ausencia de un proyecto serio y riguroso alternativo, resultan sumamente atractivas para un gran número de personas.

Referencias

- Adler, M. (1982). *La concepción del Estado en el Marxismo*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Medellín: La oveja negra.
- Barry, B. (1993). *La teoría liberal de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Bernstein, R. (1987). One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy. *Political Theory*, Vol. 15, No. 4, 538 - 563.
- Betz, H.-G. (1994). *Radical Right-Wing populism in Western Europe*. Houndmills: Macmillan.
- Bickford, S. (1993). Why we listen to Lunatics: Antifoundational Theories and Feminist Politics. *Hypatia*, 104 - 123.
- Chomsky, N. (2009). *El beneficio es lo que cuenta*. Barcelona: Crítica.
- Chul-Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *El anti Edipo*. Barcelona: Paidós.
- Dieleman, S. (2010). Revisiting Rorty: Contributions to a pragmatist feminism. *Hypatia*. Fall, 891 - 908.
- Dussel, E. (2014). *Ricoeur, Rorty, Taylor y Vattimo ante la Filosofía y la Ética de la liberación*. Buenos Aires: Docencia.
- Engels, F. (2006). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Madrid: Fundación Federico Engeles.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Fraser, N. (1989). *Unruly practice*. Minnesota: University of Minnesota.

- Fraser, N. (1993). Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente. *Debate Feminista*, 23-58.
- Frisina, W. (2011). Religion and the ritual of public discourse. *American Journal of Theology & Philosophy*, 74 - 92.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2006). On the Relations Between the Secular Liberal and Religion. En H. Vries, & L. E. Sullivan, *Public religions in a post-Secular World* (págs. 251-260). New York: Fordham University Press.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Hilson, M. (2020). The Nordic Welfare Model. En A. Lindskog, & J. Stougaard-Nielsen, *Introduction to Nordic Cultures* (págs. 70-83). UCL Press.
- James, M. (2013). *Chantal Mouffe. Hegemony, radical democracy and the political*. New York: Routledge.
- Kelsen, H. (1977). *Esencia y valor de la democracia*. Barcelona : Guadarrama.
- Laclau, E. (1998). Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía. En E. Laclau, R. Rorty, J. Derrida, & S. Critchley, *Deconstrucción y pragmatismo* (págs. 63 - 89). Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica .
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lenin, V. I. (2019). *El Estado y la revolución*. Bogotá: Editorial Bolivar.
- León XIII. (1891). *Rerum novarum*. Ediciones Paulinas.
- Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta - Agostini .
- Marcuse, H. (1983). *Eros y Civilización*. Madrid: Sarpe.
- Marx, K. (1973). Trabajo asalariado y capital. En K. Marx, & F. Engels, *Obras escogidas* (págs. 145 -178). Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, K., & Engels, F. (2019). *Manifiesto Comunista*. Madrid: Alianza Editorial.
- Minujín, A. (1992). *En la rodada, en Cuesta abajo, los nuevos pobres: efectos de la crisis en la sociedad argentina*. Buenos Aires: UNICEF.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Mouffe, C. (2002). Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal. *TÓPICOS. Revista de Filosofía de Santa Fé (Rep. de Argentina)*, 5 - 25.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.

- Mouffe, C. (2014). *Agonística: Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE.
- Mouffe, C., & Errejón, I. (2016). *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Madrid: Icaria.
- Olascoaga, O. G. (2018). El extremismo político en Escandinavia... ¿ocaso de la socialdemocracia? *Foro Internacional*, 805-848.
- Pateman, C. (1989). *The disorder of women*. Cambridge: Polity.
- Peña, C. (2017). Rawls, entre Kant y Hegel. *Revista de Filosofía*. Vol. 73, 219 - 229.
- Perez, J. A. (2020). *Las emociones en la política. Una visión crítica de la teoría de Martha Nussbaum desde la visión postfundacional de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Piketty, T. (2022). *Una breve historia de la igualdad*. Bogotá: Planeta colombiana.
- Rawls, J. (1997). The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review*, 765 - 807.
- Restrepo, D. (2003). De la falacia neoliberal a la nueva política. En D. Restrepo, *La falacia neoliberal. Crítica y alternativas* (págs. 17-40). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rorty, R. (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Catedra.
- Rorty, R. (1987). Thugs and theorist: A reply to Bernestein. *Political Theory*, Vol. 15, No. 4, 564-580.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, Relativismo y Verdad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1998). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1998). *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1999). *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del Siglo XX*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books.
- Rorty, R. (2000). *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
- Rorty, R. (2000). *Verdad y Progreso: Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2003). Religion in the Public Square: A reconsideration. *The Journal of Religious Ethics*, 141 - 149.
- Rorty, R. (2005). *Cuidar la libertad*. Madrid: Editorial Trotta.
- Rorty, R. (2010). *Filosofía como política cultural. Escritos filosóficos 4*. Madrid: Paidós.

- Rorty, R. (2019). *Contra los jefes, contra las oligarquías. Conversaciones con Derek Nystrom y Kent Puckett*. Barcelona: Página Indómita.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y Aceleración*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Schmitt, C. (1990). *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (1998). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos.
- Shklar, J. (1989). The liberalism of fear. En N. Rosenblum, *Liberalism and the moral life* (págs. 21-39). Cambridge: Harvard University Press.
- Stiglitz, J. (2020). *Capitalismo progresista*. Bogotá: Penguin Random House.
- Trotsky, L. (1972). Terrorismo y comunismo. En L. Trotsky, *Obras de Trotsky* (págs. 51-52). México: Juan Pablos.
- Vattimo, G., & Rorty, R. (2005). *The future of religion*. New York: Columbia University Press.
- Zizek, S. (2003). *Ideología, un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, S. (2016). *Problemas en el paraíso*. Barcelona: Editorial Anagrama.