

# **MAS ALLA DE LA MODERNIDAD Y MAS ALLA DE LA EMANCIPACION: LA ALTERNATIVA DEL REFORMISMO PRAGMATICO\***

**Rafael del Aguila**

Universidad Autónoma de Madrid

## **I. INTRODUCCION**

La puesta en cuestión prácticamente permanente de ciertos conceptos e ideas centrales a las concepciones modernas sobre la política, la praxis y la transformación social, parece enfrentarnos con una crisis difícilmente soslayable. Esta crisis en la teoría, que bien podría calificarse como una pérdida de puntos de referencia, tiene un reflejo inmediato en la práctica de los distintos grupos políticos, de los partidos, de los gobiernos y de los Estados. En el Este y el Oeste ciertos paradigmas hasta hace poco intocables han sido disueltos. La crisis de la izquierda, aunque no sólo de la izquierda, ha producido un replanteamiento de las posiciones políticas de partidos socialistas y comunistas, la aparición de nuevos movimientos sociales alternativos, el surgimiento de nuevos temas de debate y el olvido paralelo de otros elementos clásicos del discurso político de la modernidad, etc. El presente trabajo trata de este problema desde una perspectiva a la vez concreta y general: la del concepto de emancipación, (al parecer eliminado de la práctica política habitual y relegado a un plano puramente abstracto), y la de la idea de reformismo pragmático (que paulatinamente parece haberse hecho con la hegemonía en el lenguaje de las democracias occidentales).

En efecto, la emancipación que fue un concepto vivo, imbricado con propuestas políticas de cambio, ha quedado arrinconado a discusiones académicas con un interés inmediato prácticamente nulo. Tanto es así que una primera tentación fue la de referirme a este asunto como la era de la postemancipación. Por lo demás, parece

\* Este artículo constituye un breve esquema en el que se trabajan dos conceptos que formaron parte de una exposición más amplia: el ciclo de conferencias que bajo el título «Control y Emancipación en la Teoría Política» fueron impartidas en el Centro de Estudios Constitucionales en junio de 1989.

que nos encontramos en la era de los «post». Se habla de postmodernidad, pero también de postindividualismo, de postmarxismo, de filosofía postanalítica o postempiricista, de postestructuralismo, etc., y es de temer, que dentro de poco nos refiramos al postEstado o a la postpolítica, aunque no sepamos muy bien lo que queremos decir con esto como no sea que hemos llegado tarde a todo, que nuestro mundo se define «en negativo», por lo que ya no es, pero alguna vez fue, que la esperanza en un futuro de emancipación debe dejar paso a una definición de nosotros mismos referida únicamente a un pasado ya enterrado y a un presente sin muchas alternativas.

Tomemos, por ejemplo, el término con más peso de todos los anteriormente referidos: la postmodernidad. Utilizado, por lo general, como indicador de ciertos problemas en el campo de la teoría estética, este término ha venido a iniciar un proceso de contagio sobre todas las demás esferas de la cultura: desde la moda o la movida a la filosofía o la teoría política. La ausencia de una definición precisa o ampliamente compartida es, sin embargo, uno de los primeros escollos de la utilización indiscriminada de ese concepto.

Es cierto que, por poner un caso relevante, el propio J. F. Lyotard, más comprometido que otros con tareas definitorias del fenómeno, ensaya varias descripciones del mismo: desde aquella que hace de la postmodernidad un «estado naciente»<sup>1</sup> (esto es, algo que surge de entre las ruinas de una etapa precedente), a la que la comprende como la paradoja de un futuro (post) anterior<sup>2</sup>; o bien la concepción de lo postmoderno como un proceso de «ana-»<sup>3</sup> (análisis, etc.; en definitiva, el aspecto deconstructivo de lo moderno). Sin embargo, nos parece que G. Vattimo tiene razón al argumentar la insuficiencia de este término dado que el prefijo «post» sugiere una caracterización de novedad respecto de lo moderno, siendo así que, por el contrario y en su opinión, la postmodernidad pretende representar la disolución de tal categoría y la experiencia del fin de la historia<sup>4</sup>.

Pero la propia solución de Vattimo, consistente en definir este proceso como «el fin de la modernidad», tampoco parece muy adecuada puesto que, aun cuando se refiere a la situación teórica en la que nos encontramos como un lugar de crisis más que desde la perspectiva de aquello que se presenta como alternativa a la crisis («lo postmoderno», por ejemplo), da por supuesto lo que debería demostrar. En efecto, sin negar que la modernidad, y los conceptos políticos a ella asociados, han sufrido un proceso de crisis del que inmediatamente hablaremos, afirmar su fin es algo más que describir una situación: supone una toma de postura que liquida el problema y da

<sup>1</sup> Cfr. J. F. LYOTARD, «Response a la Question: Qu'est-ce que le Postmoderne», *Critique*, núm. 419, abril 1982, p. 365.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 367.

<sup>3</sup> Cfr. J. F. LYOTARD, *Le Postmoderne Expliqué aux Enfants*, Galièe, Paris, 1986, p. 126.

<sup>4</sup> Cfr. G. VATTIMO, *El Fin de la Modernidad: Nihilismo y Cultura Postmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 12.

por sentado que la modernidad no es sino, todo lo más, un punto de referencia histórico, pasado y definitivamente muerto. Pero, en este como en otros casos, «los muertos que vos matáis gozan de buena salud», o, al menos, de una salud tolerable para estar agonizando.

Porque, en efecto, la perspectiva del reformismo pragmático no liquida por completo el proyecto moderno, aun cuando se oponga con fuerza a la idea de emancipación. Veremos, por lo demás, que las raíces teóricas de un reformismo de ese tipo tienen consecuencias prácticas importantes, aun cuando, hay que decirlo, no siempre en la praxis del liberalismo reformista o de la socialdemocracia contemporánea se reflexiona sobre este asunto.

Para el desarrollo de este problema hemos escogido la siguiente estrategia. Primero, el análisis del concepto de emancipación en perspectiva histórica, lo que nos permitirá definir, siquiera provisionalmente, lo que tendríamos que entender por emancipación hoy. Segundo, el análisis de la obra de un importante filósofo pragmático norteamericano, Richard Rorty, que aborda temas pertinentes en el asunto que nos ocupa (la pérdida de confianza en una racionalidad universalista, el final de la ilusión de un proceso histórico teleológico, etc.) intentando al tiempo una recuperación de conceptos procedentes de la modernidad que haga posible el mantenimiento de algunos de nuestros valores políticos más importantes.

## II. LA EMANCIPACION: UNA PERSPECTIVA HISTORICA

El concepto de emancipación está estrechamente vinculado al de utopía y, en este sentido, remite en un primer momento a la búsqueda del placer y la felicidad, a la liberación, el alivio, la restauración y la superación, la armonía y la vida buena<sup>5</sup>. Así, en su significación propiamente política nos conduce, por un lado, hacia la crítica de lo existente, la superación del conflicto y la eliminación del antagonismo y la escisión<sup>6</sup>, y, por otro, al advenimiento, de raíz judeo-cristiana, de un reino de armonía entre los hombres<sup>7</sup>. Pero en la concreción de este grupo de significados, la emancipación contiene al menos cuatro formulaciones diferenciadas que han jugado papeles relevantes en el discurso emancipador de la modernidad. Cada una de ellas, y cada uno de sus elementos propios, han sufrido un proceso de sedimentación y transformación histórica cuyo análisis nos ayudará a proponer en el final del este epígrafe un concepto «fuerte» y un concepto «débil».

<sup>5</sup> Cfr., por ejemplo, G. KATEB, «La Utopía y la vida buena», en F. MANUEL (ed.), *Utopía y Pensamiento Utópico*, Espasa Calpe, Madrid, 1982, p. 294.

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, el esencial M. HORKHEIMER, «La Utopía» en A. NEÚSSUS (ed.), *Utopía*, Barral, Barcelona, 1971; también F. GENTILE, *Intelligentza Politica e Ragion di Stato*, en DOTT. A. GUIFFRÉ (ed.), Milán, 1985, p. 114 y *passim*.

<sup>7</sup> Cfr. F. E. MANUEL y F. P. MANUEL, *El Pensamiento Utópico en el Mundo Occidental*, Tomo I, Taurus, Madrid, 1984, p. 35.

de emancipación que, es de esperar, sean de utilidad tanto teórica como práctica a una comprensión de nuestro presente político. Esos cuatro elementos podrían esquematizarse como sigue:

- II.1. Milenarismo.
- II.2. Utopismo.
- II.3. Modernidad.
- II.4. Praxis histórica.

### II.1. Milenarismo

Probablemente desde un punto de vista histórico la primera personificación de un concepto rudimentario de emancipación la encontramos en la idea del advenimiento de un tiempo perfecto donde la escatología mesiánica reemplaza en lo político a la apacible visión de lo justo<sup>8</sup>. El Mesías vengador y restaurador de la justicia, el reino de los cielos descendiendo hacia la tierra al cumplirse el milenio, se presentó como esperanza de los más pobres y miserables, de los más explotados, de los más infelices<sup>9</sup>, que buscaron en las Escrituras una interpretación que hiciera posible una intervención inmediata sobre este mundo, pues la palabra de Dios es «cual martillo que despedaza la piedra» y «como el fuego» (Jer. 23, 29). Y esa intervención sobre el mundo no tenía otra pretensión que la de asegurar la salvación a los hombres, pero una salvación que, según la definición clásica de N. Cohn<sup>10</sup>, sería un hecho colectivo (o sea, sería disfrutado por los fieles como colectividad), terrenal (se realizaría en la tierra y no en una vida futura tras la muerte), inminente (en el sentido de que se produciría pronto y de forma repentina), total (transformaría la vida completa y perfectamente) y milagroso (se realizaría con la ayuda de intervenciones sobrenaturales).

No late en la lectura milenarista de estos principios judeo-cristianos la resignación o el resentimiento de los que hablaron Nietzsche o Scheler, sino más bien el furor de los que no están dispuestos a dejar las cosas como están. Un furor activo. Los fines y las premisas de estos movimientos carecían de límites: un cataclismo transformaría el mundo y lo convertiría en un reino de paz, armonía y redención.

<sup>8</sup> Cfr. M. BUBER, *Caminos de Utopía*, FCE, México, 1978, p. 18.

<sup>9</sup> NORMAN COHN (*En pos del Milenio*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 282-283, 86-87, etc.) señala que los estadios milenaristas tuvieron siempre como telón de fondo un desastre: las plagas que precedieron a la primera cruzada y a los movimientos flagelantes de 1260, 1348-1349, 1391, 1400; épocas de hambre antes de la primera y segunda cruzadas y de las cruzadas populares de 1309-1320; el espectacular aumento de precios que precedió a la revolución anapbatista de Thomas Müntzer, la Peste Negra, etc. Por lo demás, aun cuando todos los estratos de la población se veían expuestos a estos desastres, no es extraño que éstos tuvieran una mayor incidencia en zonas urbanas superpobladas que vivían ya en estado de inseguridad crónica y que, en muchas ocasiones, no tenían siquiera unas relaciones sociales tradicionales que dotaran de sentido a sus sufrimientos.

<sup>10</sup> Véase N. COHN, *op. cit.*, pp. 14-15.

Sin embargo, antes de que todo esto se produzca se hace necesaria una operación intelectual sencilla, pero tremendamente delicada: hay que poner las condiciones para traer el cielo a la tierra. O, para ser más precisos, hay que procurar que el advenimiento del cielo a la tierra sea un problema histórico de la época. Y el encargado de esta tarea fue un tranquilo abate, Joachim de Fiore, que probablemente nunca soñó con las consecuencias que sus reflexiones desencadenaron<sup>11</sup>.

Según nos dice, el orden del mundo apareció ante sus ojos revelado por una visión. Y ese orden era dinámico: había en él tres épocas. En una el pueblo judío fue protagonista, en la segunda lo fue la cristiandad, en la tercera se producirá, porque aún no se ha producido, el reino del Espíritu y la perfección. Es cierto que el abate no extrajo de aquí consecuencias «revolucionarias». Para que éstas sean posibles propiamente se requiere de algo más que de una percepción dinámica de la historia: hace falta una concepción apocalíptica de la misma.

La *restitutio omnium*, el retorno escatológico de todas las cosas a su perfección primera, necesita, en efecto, de la mediación apocalíptica. Según parece el término apocalipsis procede de la palabra griega *apokaliptein*, cuyo significado es desvelar<sup>12</sup>. En el ánimo de los milenaristas el desvelamiento es la tarea de limpieza de horizontes previa al advenimiento del reino. Este desvelamiento se une al furor y la desmesura al partir de condiciones sociales insostenibles y en su interpenetración surge como una cualidad purificadora y regeneradora. Martin Buber lo señala: «En el fuego, el arrebató, la fraternidad de esos movimientos agresivos, despierta siempre de nuevo la imagen y el sentimiento de una unión positiva por la cualidad purificadora»<sup>13</sup>. El apocalipsis se convierte en estallido, en éxtasis, en acción sufrida para un grupo fanático de desesperados, locos y santos, que, reuniendo ejércitos de pobres, aceleran con el fuego y la purificación la llegada del bien absoluto. Es cierto que el fuego y la purificación se aplican sobre «las fuerzas del mal», y el Anticristo o sus personificaciones. El milenarista apocalíptico divide el mundo de un tajo: a un lado quedan los pobres de espíritu que preparan el reino de Dios, al otro los ejércitos demoníacos a los que hay que desbancar a sangre y fuego. El maniqueísmo siempre ha acompañado, incluso en la edad moderna, al estallido que precede a un mundo mejor, a un mundo perfecto<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> En lo que sigue Cfr. K. LÖWITH, *El Sentido de la Historia*, Aguilar, Madrid, 1973, pp. 165 y ss.; F. E. MANUEL y F. P. MANUEL, *op. cit.*, pp. 87 y ss.; R. NISBET, *Historia de la Idea de Progreso*, Gedisa, Barcelona, 1980, pp. 145 y ss.; N. COHN, *op. cit.*, pp. 107 y ss.; J. F. C. HARRISON, «Millenium and Utopia», en P. ALEXANDER y R. GRILL (eds.), *Utopías*, Duckworth, Londres, 1984, etc.

<sup>12</sup> Cfr. P. TILlich, «Crítica y Justificación de la Utopía», en F. P. MANUEL (ed.), *op. cit.*, p. 359.

<sup>13</sup> Cfr. M. BUBER, *op. cit.*, p. 73.

<sup>14</sup> El carácter terrible de este rasgo milenarista es, desde luego, indudable. Sin embargo, conviene no engañarse y, dejándose arrastrar por una inversión inge-

Sea como fuere, el éxtasis y la locura tiene una clara relación con la transformación total que se espera: el advenimiento de una perfección absoluta, la deificación del hombre. Si Camus tiene razón y para ser hombres hemos de negarnos a ser dioses, el milenarismo es el ejemplo exactamente de lo contrario. Acaso por ello, una vez decidido el camino de la perfección resulta muy difícil que el tormento aplicado a los hombres concretos e imperfectos no aparezca como su correlato inevitable<sup>15</sup>. Pero, no hay que engañarse, los milenaristas de entonces, como los de todas las épocas, no atacaban ferozmente a las personas individuales en tanto que tales, sino al «principio maligno» que actuaba en personas e instituciones<sup>16</sup> y este rasgo es, probablemente, uno de los que con más constancia se han mantenido en las variantes milenaristas del concepto moderno de emancipación<sup>17</sup>.

Kurt Lenk llama socialistas patéticos a Babeuf, Blanqui y Weitling porque su teoría no nació del análisis de la sociedad o la historia, sino de la rabia y la indignación causadas por la miseria de las masas<sup>18</sup>. El anarquismo del siglo XIX y de principios del XX refleja aún mejor la influencia milenarista y escatológica. Para Bakunin, por ejemplo, la encarnación del mal se llama Estado, los estados, nos dice<sup>19</sup>, constituyen siempre un mal absoluto para el pueblo. Basado forzosamente en la violencia y el terror, el Estado aparece como

nua, convertir a sus antagonistas en portadores del bien o, al menos, de una ordenada convivencia pacífica. Lutero, en un panfleto escrito contra los anabaptistas de Müntzer titulado «Contra los Campesinos que Roban y Matan» aconsejaba a los defensores del orden lo siguiente: «Ensarte, hienda y degüelle aquél que pueda. Y sin ello pierdes la vida, feliz tú, pues nunca podrá llegarte muerte más santa» (Citado en E. BLOCH, *Thomas Müntzer, Teólogo de la Revolución*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968, pp. 131-132). La batalla de Frankhausen vio como se enfrentaban al bando de los justos y locos asesinos, guiados por la fe en la intervención divina, y el ordenado ejército de los príncipes. Pero el soñado milagro no se produjo, Müntzer no pudo cumplir su promesa de escamotear en la manga los proyectiles que mandarían los señores contra sus huestes y, según narra Melancthon, «aquellas pobres gentes permanecían de pie y cantaban "al Espíritu Santo imploramos", cual si hubieran perdido el seso, y no hacían ademán ni de defenderse ni de huir». El saldo de la batalla resulta tan estremecedor como revelador: cinco mil campesinos muertos por tan sólo tres o cuatro mercenarios al servicio de los nobles (el relato, en E. BLOCH, *op. cit.*, pp. 92 y ss.). La desproporción es algo más que un ejemplo de mera locura. También puede enseñarnos algo sobre la impotencia del éxtasis utópico frente a la razón de Estado y su cálculo técnico-racional.

<sup>15</sup> Cfr. A. CAMUS, *El Hombre Rebelde*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 200 y 340.

<sup>16</sup> Cfr. K. MANNHEIM, *Ideología y Utopía*, Aguilar, Madrid, 1973, p. 221, nota 22.

<sup>17</sup> Soy consciente de las diferencias que separan a los movimientos milenaristas del medioevo y el barroco respecto de los modernos movimientos políticos emancipadores. En este sentido, creo que E. J. HOBBSBAWN (*Rebeldes Primitivos*, Ariel, Barcelona, 1983, pp. 93 y ss.) tiene razón en su crítica a N. Cohn. Sin embargo, y hecha esta precisión, es perfectamente posible examinar los rasgos milenaristas que se producen en los movimientos políticos de la modernidad, como, por otra parte, el propio HOBBSBAWN hace (*ibidem*, pp. 130 y ss.).

<sup>18</sup> Cfr. K. LENK, *Teorías de la Revolución*, Anagrama, Barcelona, 1978, p. 31.

<sup>19</sup> Cfr. M. BAKUNIN, «Los Fundamentos Económicos y Sociales del Anarquismo» en *Los Anarquistas*, Tomo I, Alianza, Madrid, 1975, p. 150.

«negación y aniquilación inevitable de toda libertad y de todos los intereses individuales y colectivos»<sup>20</sup>, por tanto su eliminación es requisito indispensable para que triunfe el reino de la armonía que las leyes de la naturaleza nos prometen. Pero en el interregno ha de atravesarse el fuego purificador de la praxis: «guerra hasta el final», clamaba Bakunin; pues «la revolución es imposible sin una destrucción avasalladora y apasionada, una destrucción saludable y fructífera, pues mediante tal destrucción nacen y llegan a la existencia nuevos mundos»<sup>21</sup>.

Hay que tener en cuenta que para la experiencia milenarista la destrucción, el apocalipsis y la lucha contra «el mal» no significan un enfrentamiento estratégico para el logro de tiempos mejores. De hecho se luchaba por el fin de los tiempos, por el fin de la historia. Y en esta lucha se anulan las distancias y a los ojos de los conjurados lo más remoto aparece de repente como presente efectivo. La irrupción de lo imposible convierte en actualidad absoluta todo lo soñado e imaginado. Para el verdadero quiliasta, nos dice Mannheim, el presente se convierte en la brecha por la que aquello que con anterioridad era íntimo deviene estallido repentino, se apodera del mundo exterior y lo transforma<sup>22</sup>. Futuro y pasado no son más que palabras, abstracciones demasiado complicadas como para poder pensar en ellas con realismo. El milenarista arrastra a ambos sobre el presente, un presente infinito donde sólo existe el espíritu del «todo ahora o nada».

En realidad la indignación y la prisa han acompañado siempre incluso al análisis científico más racional de un Owen o de un Marx. El problema es cuando, partiendo de una específica concepción del tiempo y el sujeto humano al que se supone capaz de superar cualquier dificultad y de transformarse a sí mismo infinitamente hasta alcanzar una perfección instantánea, se exige a los hombres concretos un comportamiento «virtuoso» hasta el extremo. La Revolución Francesa sustituyó la República del perdón por la República de las guillotinas para purificar en ella al hombre y eliminar su corrupción culpable. El Gulag hizo su aparición para evitar «desviaciones» del recto entendimiento de la historia. Los campos de reeducación en la China maoísta aparecen para procurar el orden y la justicia que personifican los valores de una sociedad armónica. El milenio en la edad moderna se ha ajustado, sin embargo, a un modelo instrumental de razón de Estado mucho más que a un éxtasis y a una movilización continua. Pero esa diferencia no ha jugado precisamente a su favor sino más bien en su contra al convertir en técnica de dominio racionalizada lo que únicamente era en su origen una rebelión sangrienta contra la dominación.

<sup>20</sup> Cfr. M. BAKUNIN, *Escritos de Filosofía Política*, Tomo I, Alianza, Madrid, 1978, pp. 254 y 261.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibidem*, tomo II, pp. 161 y 172.

<sup>22</sup> Cfr. K. MANNHEIM, *op. cit.*, p. 219 y E. BLOCH, *op. cit.*, p. 45.

## II.2. Utopismo

Tradicionalmente el término utopía ha servido para calificar «construcciones imaginativas» sobre un mundo mejor. En general esas construcciones pretendían estructurarse como un orden alternativo a lo que se consideraba presente caótico, injusto o escindido. Por eso mismo, el desorden del presente era lo que les daba origen y las hacía surgir en un mundo al que aludían por contraposición. La preocupación por un orden alternativo y ejemplar intentaba dar así salida y solución a conflictos y problemas reales con un método menos ingenuo de lo que estamos acostumbrados a pensar. Toda construcción utópica es un análisis de la realidad y, de hecho, los utopistas han sido siempre grandes realistas<sup>23</sup>. La razón de este hecho aparentemente paradójico es que el pensador utópico no es un soñador arbitrario que está fuera del mundo, sino un pensador «escocado» de este mundo<sup>24</sup>. Las cicatrices de sus autores recorren claramente las utopías que sueñan<sup>25</sup>. La seriedad del género utópico y, si se me permite, su tendencia cientifista, es lo que explica que filósofos como Platón, hombres de Estado como Moro o Bacon, reformadores sociales como Campanella, Fourier u Owen, científicos de la talla de un Saint-Simon o un Comte, y un largo etcétera, «perdieran» su tiempo escribiendo utopías.

Por otro lado, su relación con la emancipación es igualmente clara. Las utopías se formulan con ánimo liberador y aun cuando muchas de ellas presentan una fuerte jerarquización, considerable dosis de poder en manos de los que las gobiernan, tendencias tecnocráticas o rasgos similares, lo cierto es que en su «construcción imaginativa» el impulso primordial consiste en liberar a los hombres de las cadenas a las que se ven sometidos en el presente. Además, el utopista que las escribe enfrenta esta tarea con espíritu prometeico. De algún modo usurpa la omnipotencia divina, sus capacidades ordenadoras, y se embarca en una reivindicación de las posibilidades transformadoras de la razón. No es casualidad que este género sufriera un espectacular incremento en número y calidad a partir del Renacimiento, esto es, en plena época de formación y surgimiento de la razón moderna y sus pretensiones de dominio del mundo<sup>26</sup>.

Acaso también por ello muy pronto se nos hace evidente el carác-

<sup>23</sup> Cfr. F. P. MANUEL y F. E. MANUEL, *op. cit.*, p. 51.

<sup>24</sup> La expresión se debe a N. RAMIRO RICO, *El Animal Ladino y otros Estudios Políticos*, Alianza, Madrid, 1980, p. 211.

<sup>25</sup> Cfr. F. P. MANUEL y F. E. MANUEL, *op. cit.*, p. 48.

<sup>26</sup> Para las utopías del mundo antiguo véase J. FERGUSON, *Utopias of the Classical World*, Thomas and Hudson, Londres, 1975. Para las posteriores son clásicas las obras de H. ROSS, *Utopias Old and New*, Nicholson and Watson, Londres, 1938; L. MUMFORD, *The Story of Utopias*, The Viking Press, Nueva York, 1962; R. RUYER, *L'Utopie et les Utopies*, PUF, París, 1950; y, naturalmente, F. P. MANUEL y F. E. MANUEL, *op. cit.*; etc.



ter técnico de las soluciones utópicas propuestas por una buena cantidad de ellas, tanto de las renacentistas y barrocas, como de algunas de las decimonónicas. En efecto, la preocupación de, por ejemplo, Tomás Moro, no era tanto la justicia perfecta o la vida virtuosa de los ciudadanos de una república ideal como las condiciones técnicas de supervivencia y las condiciones de vida en común posible. En contraste con el concepto clásico de política<sup>27</sup> heredado del mundo griego no hay una búsqueda de necesidades éticas fundadas en una ontología de la naturaleza humana. Por el contrario, la utopía moderna adopta la perspectiva de la «correcta» organización de los medios sociales, políticos y económicos para la preservación y el buen orden de la comunidad.

Sin embargo, en esa tarea reflexiva, hay una fuerte conciencia de la debilidad de la razón que estará ausente del optimismo con que la ilustración dotará a aquella capacidad. Para Leonardo da Vinci la razón estaba simbolizada por la curiosidad del hombre que deja la luz del día para internarse en una caverna oscura, desconocida y misteriosa<sup>28</sup>. Queda, de paso, perfectamente claro en esta metáfora lo que separa este utopismo del griego y también lo que le aleja irremediablemente de la «luz de la razón» ilustrada.

Sea como fuere, el carácter técnico de las soluciones utópicas liga muy cercanamente al pensamiento utópico con la racionalidad técnica puesta en marcha por un Maquiavelo o la «mecánica» política de un Hobbes. Lo cual, naturalmente, no significa que en la aplicación de aquella racionalidad no existan grados. Así, por ejemplo, mientras la solución a los problemas sociales se contemplaba en Moro y en Campanella ligada a una igualdad de corte socialista y la propiedad privada se identificaba con el principal agente de conflictos de la Europa de la época<sup>29</sup>, en Francis Bacon el centro de interés cambia radicalmente. La política se convierte en técnica en la medida en que

<sup>27</sup> Para las diferencias entre el mundo griego y el Renacimiento respecto de la utopía ver J. HABERMAS, *Theory and Practice*, Beacon Press, Boston, 1975, pp. 42 y ss., 53 y ss., etc.; también J. BURY, *La Idea de Progreso*, Alianza, Madrid, 1971 pp. 62 y ss. En todo caso esas diferencias remiten también a una incipiente idea de progreso. Así, por ejemplo, J. Bury (*locus cit*) afirmaría el rudimento de tal idea en la concepción baconiana de dominio político de los científicos que haría constantemente posible el descubrimiento de nuevas verdades y con ellas la aparición de los conceptos de cambio y progreso. Naturalmente, esto supone la convicción previa de que la idea de progreso como tal era ajena al mundo griego, cosa a la que, por ejemplo, R. MONDOLFO (*La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*, Eudeba, Buenos Aires, 1979, pp. 383 y ss.) o R. NISBET (*op. cit.*, pp. 27 y ss.), no le ven mayor sentido.

<sup>28</sup> Cfr. A. HELLER, *El Hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980, pp. 20 y ss.

<sup>29</sup> Sobre T. Moro y T. Campanella véanse R. AMES, *Citizen Thomas More and His Utopia*, Princeton University Press, Princeton, 1949; J. H. HEXTER, *The Vision of Politics on the Eve of Reformation*, Basic Books, Nueva York, 1973; R. M. LOGAN, *The Meaning of More's Utopia*, Princeton University Press, Princeton, 1983; S. CRO, *Tommaso Campanella*, The Symposium Press, Hamilton, 1979; etcétera.

los políticos son en la Nueva Atlántida sustituidos por los tecnócratas. Arquitectos, médicos, ingenieros o químicos ocupan, al parecer<sup>30</sup>, el espacio público de decisión política. Muchas utopías posteriores, cruzado ya el Rubicón de la modernidad, se han visto tentadas por idénticas formulaciones. Saint-Simon y Comte hacen de la ciencia y de los técnicos los motores y garantes de sus utopías en un sentido muy similar al del maestro Bacon<sup>31</sup>.

La mala instrumentación de los medios sociales y económicos, la inadecuada organización de los recursos y las tareas, etc., eran a la postre los culpables de los males sociales que asolaban el presente. La solución técnica a esos problemas desde luego suponía importantes y trascendentales cambios políticos pero, en último término, mantenía siempre un cierto coqueteo con la idea de reformas sociales llevadas a cabo la mayoría de las veces «desde arriba». Aun cuando la vinculación de utopía y milenarismo ha sido también importante<sup>32</sup>, lo que quisiera poner ahora de manifiesto es la relación entre los constructores de utopías y los poderosos. No es siquiera la idea de un «despotismo ilustrado», la idea de «todo para el pueblo, pero sin el pueblo», lo que late en esa vinculación de los utopistas con los gobernantes. La convicción de que la única forma efectiva de realizar la utopía era la ayuda de los poderosos deja traslucir dos rasgos extremadamente importantes del pensamiento utópico moderno.

Por un lado, señala hacia una debilidad en la unión entre teoría y praxis. No hay, o así lo pensaron los utópicos, un grupo social uniforme, homogéneo y fuerte capaz de imponer la solución utópica o, al menos, de hacerla totalmente suya como proyecto de realización de un mundo mejor. La debilidad de la Utopía era patente incluso para sus creadores. Hay un aspecto revelador en muchas de ellas: su carácter insular. La utopía moreana ha cortado el cordón umbilical que la unía al mundo: Utopos, su fundador, cercenó el istmo que la comunicaba con el continente y la convirtió en isla. La Ciudad del Sol campanelliana, aun cuando comparte el espacio con otros cuatro reinos, se ubica también en una alejada isla y se protege con siete murallas. En ambos casos el ejercicio guerrero de los ciudadanos o el fre-

<sup>30</sup> La cautela se debe a que, como es sabido, la utopía baconiana está inacabada y faltan en ella referencias directas al gobierno y al *decision-making* gubernamental en la isla. En general véase B. FARRINGTON, *Francis Bacon Pioneer of the Planned Science*, Washington-Nueva York, 1969; J. BIEMAN, «Science and Society in *The New Atlantis* and Other Renaissance Utopias», *Publications of the Modern Language Association*, vol. LXXVII, núm. 5, 1963; etc.

<sup>31</sup> Sobre Saint-Simon en relación con este tema ver G. GURVITCH, «Introduction» a C. H. SAINT-SIMON, *La Physiologie Sociale. Oeuvres Choises*, PUF, París, 1965; K. TAYLOR, *Utopian Socialists*, Frank Cass, Londres, 1982, pp. 54 y ss.; etc. La excepción en este punto es, naturalmente, Ch. Fourier; véase J. BEACHER, *Charles Fourier. The Visionary and His World*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1986, pp. 195 y ss.

<sup>32</sup> Cfr., por ejemplo, J. F. C. HARRISON, *op. cit.*, pp. 61 y ss.; también A. TAYLOR, *Visions of Harmony. A Study in Nineteenth Century Millenarianism*, Clarendon Press, Londres, 1987.

cuenta alquiler de mercenarios las protegen de los enemigos cercanos. La distancia las protege del más temible de todos: Europa. La isla de la Nueva Atlántida cuenta igualmente con el desconocimiento exterior sobre su existencia, secreto que los isleños guardan celosamente en sus viajes. En la utopía decimonónica la autarquía y la marginalidad respecto de los sistemas sociales y productivos vigentes es también un denominador común. Los falangsterios son unidades autosuficientes. Las comunidades owenitas buscan el desierto para implantarse, etc.<sup>33</sup>

Hay en todo esto una especie de «agorafobia» que ejemplifica la debilidad con la que la liberación de ataduras es entrevista. Es como si el orden adecuado, justo y armónico fuera, en cierto modo, impotente frente al poderío de lo existente y tuviera que defender sus logros mediante la interposición de obstáculos naturales. La imaginación utópica rodea a sus criaturas de empalizadas o espacios insalvables. Con todo, en ello hay también un desafío: en algún lugar existe algo mejor que aquí.

Pero, en segundo lugar, la petición de ayuda a los poderosos trasluce otras significaciones, Campanella propuso a varios hombres y a varios reinos como instrumentos de regeneración de la humanidad: los turcos de 1599, España, el papado, Francia. Siglos después Fourier se desesperaba en busca de un promotor para sus falangsterios. Los ejemplos son muchos y lo realmente sorprendente de esta tendencia del utopismo es, me parece, la enorme ingenuidad aparente de aquellos que creían en la ayuda de los que con posterioridad serían definidos como los mayores enemigos de la utopía. Sin embargo, hay aquí algo más que ingenuidad. Hay algo que es también fe e incluso una fe soberbia: los valores utópicos son tan racionales, tan superiores a cualquier otra ordenación, que por sí mismos producirán el convencimiento de los hombres todos y, desde luego, también de los poderosos. Si las construcciones utópicas tienen su debilidad en su falta de ligazón con la praxis concreta de los hombres, tienen su fortaleza en su propio carácter de experimentos racionales y en la evidencia de la razón que se impone por sí misma. Esta idea, mucho más cercana, es claro, al utopismo decimonónico que al renacentista, estaba igualmente relacionada con el carácter científico de las utopías sociales: la verdad de la superioridad utópica había de ser probada en contacto con los hechos, experimentalmente<sup>34</sup>.

Aquí se aprecian ya elementos que con posterioridad se vincularán íntimamente a la idea moderna de emancipación: el uso de la razón con ánimo liberador, imaginación y crítica de lo existente, posibilidad de mejora en las condiciones de vida de los seres humanos, etcétera.

<sup>33</sup> De nuevo en este punto hay excepciones. La más evidente la de Saint-Simon, cfr. su *Catecismo Político de los Industriales*, Orbis, Barcelona, 1986, pp. 37 y ss. 53 y ss., etc.

<sup>34</sup> Cfr., por ejemplo, R. M. LOGAN, *The Meaning of More's Utopia*, cit., pp. 104-105.

### II.3 Modernidad

Probablemente el centro de gravedad de toda la concepción moderna de emancipación sea el concepto de sujeto que se moldea en la Ilustración. El principio de individuación convierte al hombre y al ciudadano<sup>35</sup>, en sujeto de derechos naturales y en dominador de la naturaleza con la que entra en relación. En ambos casos es al tiempo un ser único y omnipotente. Naturalmente, aislado y solo es débil e inseguro, pero incluso entonces tendrá de su lado la fuerza del derecho, el poderío de la razón y la verdad del progreso.

Sin embargo, el hombre, aun naciendo libre, por todas partes está encadenado. En esta idea rousseauiana se encuentra el origen mismo del sujeto en la modernidad. Lo que, en un principio lo constituye como sujeto es la perplejidad de la propia sujeción. Pero, y esto es importante, de la simple sujeción no surge el sujeto. Sólo cuando la conciencia de las cadenas que le sujetan despierta en busca de un responsable, es decir, cuando se moviliza hacia una comprensión de la escena experimentada como dolorosa y, en consecuencia, hacia una praxis emancipadora, sólo entonces, cabe hablar propiamente de sujeto.

Y en este proceso el papel protagonista corresponde a la razón universal. La razón permite el conocimiento recto de las posibilidades verdaderas con las que el hombre puede contar en su tarea de búsqueda de la felicidad. Y tal saber hace que el sujeto no esté a merced de los hechos empíricos, sino que los gobierne, que no se pliegue a lo dado porque aquello no razonable existente puede ser alterado. La fuerza de la razón universal subsiste pese a los tiranos que la ahogarían en sangre, pese a los impostores que querrían aniquilarla por medio de la superstición y el fraude<sup>36</sup>.

Sometiendo a un proceso de secularización absoluta a todos los procesos políticos y sociales, a todos los saberes y a toda la realidad, no reconociendo otro tribunal que el de la razón, la articulación moderna de la praxis emancipadora puede ya aparecer. El sujeto libre que hace un uso adecuado de su razón ya no requiere de permisos sobrenaturales o de otro tipo para actuar. Es capaz de dar con lo

<sup>35</sup> Sobre individualismo y ciudadanía véase J. LECA, «Individualisme et Citoyenneté» en P. BIRBAUM, y J. LECA, *Sur L'Individualisme*, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, París, 1986, pp. 162 y ss., 171 y ss. etc.; sobre los derechos del hombre en relación con esto ver L. FERRY y A. RENAUT, *Philosophie Politique 3. Des Droit de L'Homme à l'Idée Republicaine*, PUF, París, 1989, pp. 70 y ss.

<sup>36</sup> Cfr. J. BURY, *op. cit.*, p. 139. Por cierto que la fuerza de la razón está, a su vez, apoyada por la idea de un sujeto unificado. Así, por ejemplo, Kant argüía la necesidad de un yo unificado como presupuesto de toda experiencia posible y fue este supuesto el que originó un culto en occidente a la moral autónoma y a la praxis política guiada por aquella autonomía. Véase L. A. SASS, «The Self and Its Vicissitudes: An Archeological Study of the Psychoanalytic Avant-Garde», *Social Research*, vol. 55, núm. 4, invierno 1988, pp. 560 y ss.

racional y transformar y trascender lo que le rodea. En este sentido, la idea de razón implica la libertad de actuar de acuerdo con la razón<sup>37</sup>.

Entonces la pregunta surge con naturalidad ¿qué se opone a los logros y posibilidades infinitas de la razón? Sin duda, el poder y los poderosos, las instituciones ancladas en la tradición y los prejuicios. Hay, por tanto, que ilustrar, que desvelar, que iluminar. El siglo de las luces se propone la tarea de civilización como tarea de ilustración. El despotismo perpetúa la ignorancia y la ignorancia perpetúa el despotismo, decía Turgot<sup>38</sup>. La frase de Kant condensa, entonces, el espíritu emancipador de toda la modernidad: *sapere aude*. Los esfuerzos se dirigen a liberar a través de conocer. El Enciclopedismo no aspiraba únicamente a amontonar datos, su función era propagar el conocimiento en un sentido educativo, liberar a los hombres de su ignorancia, de su culpable «estado de minoridad» y cambiar lo suficiente de ellos como para que abordaran la tarea de emanciparse de sus ataduras. Y en esta tarea, la razón se presenta más que como un ser como un hacer<sup>39</sup>.

La razón era el medio de la emancipación, pero no un mero instrumento. Era en el caldo de cultivo de lo público como podía alcanzarse a través de la razón el conocimiento emancipador y donde propiamente se podría comenzar la tarea de la ilustración. El concepto de un uso público de la razón, de cuño kantiano, tuvo consecuencias revolucionarias en lo que hace a la exigencia de ciertos derechos y libertades necesarias a la tarea emancipadora e ilustradora<sup>40</sup>. Pese a posteriores avatares en la propia concepción ilustrada del tema, esta identidad entre razón, publicidad y liberación ha continuado permeando la modernidad hasta mucho tiempo después.

Ahora bien, la razón no era una capacidad que flotara en el vacío. No constituía su fuerza la mera esperanza en que las cosas «milagrosamente» se arreglarían, en que el mundo reconocería el «ejemplo» superior de los valores de la racionalidad. La importancia de este concepto, su centralidad, por así decirlo, en la modernidad, viene constituida por una referencia objetivante que abandona el reino de los sujetos para internarse en la «naturaleza de las cosas». Tal referencia procede de la asunción de que la razón es correlato de la naturaleza y ésta es siempre racional. La naturaleza señala en la dirección del todo armónico, cósmico y objetivo. La razón apunta a la libertad soberana, racional y subjetiva que coincide con ese todo<sup>41</sup>. El conoci-

<sup>37</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Razón y Revolución*, Alianza, Madrid, 1972, p. 251.

<sup>38</sup> Citado en R. NISBET, *op. cit.*, p. 258.

<sup>39</sup> Cfr. E. CASSIRER, *La Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1975, pp. 28 y ss.

<sup>40</sup> Sobre este tema cfr. O. O'NEILL, «The Public Use of Reason», *Political Theory*, vol. 14, núm. 4, noviembre 1986, pp. 523 y ss.; J. C. LAURSEN, «The Subversive Kant: The Vocabulary of Public and Publicity» en *ibidem*, pp. 584 y ss.

<sup>41</sup> Cfr. B. VON WIESE, *La Cultura de la Ilustración*, CEC, Madrid, 1979, pp. 35 y ss. Este autor señala como Rousseau y Kant colaboraron a la destrucción de

miento de las leyes naturales a través de la razón garantiza la emancipación sencillamente porque en la naturaleza de las cosas está una tendencia irrefrenable hacia un mundo emancipado. Lo que impulsa hacia esa referencia objetivamente es una razón escarmentada para la que la emancipación ya no podía depender de la providencia (como en el milenarismo) o del «sentido común» de los poderosos (como en el utopismo). Su búsqueda de fundamento objetivamente se realizó como huida de la arbitrariedad pero también en oposición a la religiosidad milenarista y a la ingenuidad (o soberbia, según se mire) de los utópicos. La idea de progreso debe ser analizada en este contexto.

El progreso histórico de los pueblos vino referido desde un primer momento a la visión optimista de un proceso paulatino de liberación, emancipación y felicidad. La historia, que se movía de acuerdo con leyes científicas y naturales susceptibles de ser captadas por la razón, se encaminaba irresistible e inevitablemente hacia un mejoramiento de las condiciones no sólo materiales y técnicas sino espirituales de la humanidad, hacia una progresiva eliminación del dominio y la injusticia, hacia un mundo mejor. La historia muestra como, poco a poco, la razón va venciendo las resistencias, llega a ser lo que por naturaleza es y se patentiza objetivamente en lo real<sup>42</sup>.

Esto produjo también una revalorización de lo nuevo y una crítica paralela a lo viejo, a lo heredado, a lo tradicional. Turgot decía que el impulso hacia la innovación estaba inscrito en la naturaleza humana. Y, además, ese impulso respondía a procesos realmente existentes: «antes de que nos hayamos percatado de que las cosas se encuentran en una situación dada, ya se han modificado varias veces»<sup>43</sup>. La novedad, la rapidez, el cambio, todo se precipita en el concepto de progreso y dota a lo existente de una plasticidad y una dinamicidad extrema<sup>44</sup>.

esta identidad al plantearse problemas como los de la relación razón-naturaleza o el de la cognoscibilidad del todo. No obstante, las ideas básicas siguieron en pie: una relación de transparencia y emancipación entre hombre y mundo sería obra de una razón universal a la que se ajustarían las posibilidades empíricas de los seres humanos.

<sup>42</sup> Cfr. E. CASSIRER, *op. cit.*, pp. 246-247.

<sup>43</sup> Citado en F. P. MANUEL y F. E. MANUEL, *op. cit.*, Tomo II, p. 367.

<sup>44</sup> En esto, naturalmente, hubo sus excepciones. Así, el barón D'Holbach tuvo en la apreciación del concepto de progreso una clara conciencia de los obstáculos («Los Estados, como los cuerpos humanos, llevan en sí mismos la semilla de su destrucción» y tal destrucción no siempre es creadora, sino que «puede conducirlos al abismo», citado en G. A. KELLY, «Mortal Man Inmortal Society: Political Metaphors in Eighteenth-Century France», *Political Theory*, vol. 14, núm. 1, febrero 1986, p. 25). Igualmente, hay quien sostiene que Montesquieu se negó a utilizar argumentos teleológico-progresistas (Véase L. ALTHUSSER, *Montesquieu: la Política y la Historia*, Ariel, Barcelona, 1974). Pero es en Rousseau donde encontramos desde un principio una idea bien poco optimista respecto del rumbo de la civilización. Sólo el buen salvaje vive en límpido y transparente contacto con el mundo y no hay para nosotros camino de vuelta al estado de naturaleza. Sólo la memoria de aquél estado idílico podría servirnos eventualmente como concepto

Este optimismo llegó, con matices importantes, a impregnar a todos los movimientos emancipadores de la modernidad. No es sólo que, por ejemplo, el positivismo de un Comte estuviera dispuesto a reconocer que «las ideas de orden y progreso son tan rígidamente inseparables para la física social como lo son las de vida y organización para la biología»<sup>45</sup>. Para el anarquismo milenarista, igualmente, el conocimiento (positivo, por cierto) de las leyes inmanentes del cambio social ofrece como resultado una visión del desarrollo necesario con un nivel de verosimilitud similar al que poseen las leyes físicas<sup>46</sup>. Y, además, esas leyes no hacen más que establecer «las condiciones generales necesarias para la emancipación de los individuos»<sup>47</sup>. Por eso puede afirmarse que «el porvenir de la humanidad es más feliz porque la ley que la gobierna es (...) dulce. Esta ley es la de la solidaridad»<sup>48</sup>.

Las leyes del progreso, en definitiva, garantizan la emancipación y constituyen el apoyo objetivo tanto de un sujeto ilustrado que actúa siguiendo los dictados de su razón, como de la razón universal misma. Esta búsqueda de apoyo, esta referencia objetivante, esta fundamentación, en fin, constituirá una esencial novedad de carácter iden-

regulador en cuyo nombre resulta posible emitir un juicio sobre la sociedad corrompida. Pero la misma idea de construir una sociedad donde los hombres al obedecer a las leyes se obedezcan a sí mismos, donde la fuerza no constituya derecho, donde la institución «legítima» se encuentre establecida, donde la voluntad general se adueñe del mundo político, etc., supone una unidad de intención rousseauiana que apunta en la dirección del restablecimiento de la transparencia sobre nuevas bases (véase sobre esto J. STAROBINSKI, *Jean Jacques Rousseau: la Transparencia y el Obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 23 y ss., 37-38, etc.). Es cierto que no hay aquí nada parecido al concepto de progreso entendido como necesidad natural o histórica, pero la tensión hacia lo distinto, ese «reencuentro» con el futuro, es siempre una posibilidad abierta cuyo punto de apoyo principal bien podría ser la idea de derechos naturales, de los cuales, por cierto, sólo tiene sentido hablar en el corrupto estado social (véase J. HABERMAS, *Theory and Praxis*, cit., pp. 101 y ss.). No hay que despreciar la fuerza fundamentadora de esa idea ni su impulso emancipador ambos asentados en una concepción de una sociedad: «sin humillados ni ofendidos» (E. BLOCH, *Derecho Natural y Dignidad Humana*, Aguilar, Madrid, 1980, p. XIX, y pp. 63 y ss.). En todo caso, no debe ser casualidad la estrecha vinculación de las teorías rousseauianas con la Revolución Francesa. Véanse J. JULLIARD, *La Faute à Rousseau*, Seuil, París, 1985; también sobre la retórica de la transparencia en la Revolución cfr. L. HUNT, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1984, pp. 45 y ss.

<sup>45</sup> Citado en R. NISBET, *op. cit.*, p. 355.

<sup>46</sup> Cfr. M. BAKUNIN, *Escritos de Filosofía Política*, cit., Tomo I, pp. 38-39; M. BAKUNIN, «Los Fundamentos Económicos y Sociales del Anarquismo», cit. p. 157. También en el mismo sentido cfr. P. J. PROUDHOM, *El Principio Federativo*, Ed. Nacional, Madrid, 1977, p. 84; P. KROPOTKIN, «La Ciencia Moderna y el Anarquismo» en *Los Anarquistas*, cit., p. 187, etc.

<sup>47</sup> Cfr. M. BAKUNIN, *Escritos de la Filosofía Política*, cit., Tomo I, p. 69.

<sup>48</sup> Cfr. MALATESTA, «Anarquismo y Gobierno», *Los Anarquistas*, cit., Tomo I, p. 98.

tificante<sup>49</sup> de la modernidad dentro de cuyo marco no dejará de moverse la reflexión política.

#### II.4. *Praxis histórica*

Dentro de la particular relación entre sujeto de la acción política, razón universal, uso público de la razón e ilustración y leyes del progreso, se mueve el entramado histórico de la modernidad en los que respecta al tema de la emancipación. Sin embargo, al analizar los procesos concretos que conducen a la emancipación y a la liberación de constricciones, no siempre supieron los ilustrados anudar con precisión los elementos que darían lugar a una comprensión histórico-concreta del fenómeno. No quiere esto decir que muchos, antes de Hegel o Marx, no hubieran intentado dar con una teoría del movimiento histórico y sus leyes. Los nombres de Condorcet o Turgot, o Comte o Saint-Simon sirven para refutar semejante afirmación. Pero, pese a que estudiaron las etapas del progreso con bastantes pormenores, ninguno de ellos supo dar con un principio de dinamicidad histórica capaz de reconciliar lo particular y lo universal.

Fue Hegel quien acusó a Kant de descuidar a lo particular y al individuo sosteniendo una razón universal-trascendente que anulaba la pluralidad como polo reflexivo. El reino de la libertad del individuo reside, en un principio, en la pluralidad: en la sociedad civil<sup>50</sup>. Pero, como Hegel nos señala en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, en realidad, tal pluralidad no encarna, ni puede hacerlo, la universalidad. Por el contrario, el verdadero sujeto de la historia, aquella fuerza que impulsa al mundo hacia lo distinto, hacia la realización de la armonía, es el espíritu absoluto. Las luchas, los intereses y las acciones de los individuos encarnan sólo indirectamente la razón en la historia: ésta se realiza a través de ellos, pero no es idéntica a ellos. La forma que adopta este proceso es la de la «astucia de la razón», esto es, aquella dinámica según la cual los hombres, creyendo perseguir intereses particulares, en realidad colaboran a la realización de los fines del espíritu, la totalidad y la universalidad. Ahora bien, el orden del Estado materializa la universalidad y la reunificación de los hombres surgiendo como polo opuesto a la sociedad civil. Ninguna realidad está entonces más cerca de la emancipación que la razón de Estado<sup>51</sup>. La meta del desarrollo de la historia es, según esto,

<sup>49</sup> Tal carácter identificante es apreciable también en otros temas y no únicamente en el de la emancipación. Así, por ejemplo, las teorías del contrato social suponen que la petición de obediencia exigida a los individuos debe ser motivada por razones objetivas con pretensiones de generalidad e inscritas en la aceptación de relaciones de necesidad. Cfr. F. VALLESPÍN, «Contrato Social y Orden Burgués», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 38, marzo-abril, 1984, pp. 155-156.

<sup>50</sup> Cfr. CH. TAYLOR, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

<sup>51</sup> Cfr. F. MEINECKE, *La Idea de Razón de Estado en la Edad Moderna*, CEC, Madrid, 1983, pp. 351 y ss.



un Estado en que la libertad del súbdito se mantiene en unión consciente con el todo<sup>52</sup>.

El *dictum* hegeliano que encontramos en sus *Principios de Filosofía del Derecho* y de acuerdo con el cual todo lo real es racional y todo lo racional, real, debe ser entendido, desde luego, en un sentido dinámico, pero su significado es doble. Por un lado, es una exigencia de convertir en racional lo que es real, pero, por otro, contiene el peligro de una racionalización de lo irracional existente. Ambos elementos se inscribirán con fuerza en una concepción de la praxis histórica en la que la razón y la emancipación pueden llegar a producir lo que Camus llamó un «estremecimiento irrazonable»<sup>53</sup>. Y de ello tampoco se salvó del todo la propia elaboración marxista del tema.

Marx<sup>54</sup> fue perfectamente consciente de la paradoja de que la actividad humana objetivada en la sociedad tuviera como resultado conformar una realidad de opresión y esclavizar a los hombres en lugar de liberarlos. Pero, a la vez, tenía la convicción de que la situación en la que estos se encontraban no estaba ontológicamente cristalizada. Su concepción de la historia como movimiento traspasaba todos los conceptos y el del hombre incluía también la idea de devenir<sup>55</sup>. De esta forma, aunque el estado de cosas con el que se enfrentaba poseía su propia necesidad, podría ser transformado mediante una praxis histórico-concreta guiada por una comprensión correcta del mundo<sup>56</sup>. Tal praxis emancipadora, por otro lado, debía estar amarrada a tendencias «objetivas» realmente actuantes en el mundo de lo social para no perderse en la esterilidad. Ligado a una realidad específica, el cambio histórico sólo se concebía en conexión con la base de fuerzas y relaciones de producción que le daban origen. Hay aquí, indudablemente, un espacio de confianza en la historia como potencia liberadora de los hombres<sup>57</sup>. Pero, también indudablemente, existen diferencias con la concepción ilustrada de progreso.

La diferencia entre Marx y sus antecesores radica, precisamente, en su intento de dar al análisis de la emancipación un perfil histórico determinado al hacerlo surgir de la dialéctica de la necesidad encarnada en la esfera económica de la producción<sup>58</sup>. Contrariamente a ciertas versiones ilustradas o anarquistas, Marx nunca creyó que la

<sup>52</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Razón y Revolución*, cit., pp. 183 y ss.

<sup>53</sup> Cfr. A. CAMUS, *op. cit.*, p. 156.

<sup>54</sup> No entraremos aquí en la relación entre Hegel y Marx. Ver R. A. KIEVE, «The Hegelian Inversion: on the Possibility of a Marxist Dialectic», *Science and Society*, vol. XLVII, núm. 1, primavera 1983.

<sup>55</sup> Cfr. A. GRAMSCI, *Antología*, Siglo XXI, México, 1974, p. 280.

<sup>56</sup> Sobre el concepto de praxis en Marx véase R. J. BERNSTEIN, *Praxis and Action*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1971, por ejemplo, pp. 306 y ss.

<sup>57</sup> Ver M. HENRY, «La Rationalité selon Marx», en TH. GERAETS (ed), *Rationality Today. Rationalité Aujourd'hui*, University of Ottawa Press, Ottawa, 1979; L. DUPRÉ, «Rationality in Marx Concept of History» en *ibidem*.

<sup>58</sup> Cfr. G. DUVEAU, «La Resurrección de la Utopía» en A. NEÜSSUS (ed.), *Utopía*, cit., pp. 198 y ss.

justicia vencería «por el mero hecho de ser justicia»<sup>59</sup>. No se puede deducir de aquí, con todo, que para él los sueños jamás llegaban a ser ciertos<sup>60</sup>. Su objetivo no es otro que acercar el sueño al tejido de contradicciones y antagonismos que el mundo presenta. Hay, pues, que buscar en lo real las tendencias que, procedentes de las luchas sociales, apuntan en la dirección de la transformación y la emancipación. Este hecho da a la reflexión marxista un carácter totalizador fundamental y permite definirla acaso como «una utopía orientada sociológicamente», aunque de ningún modo una «utopía moralizante»<sup>61</sup>. El proyecto marxista es, en este sentido, heredero legítimo tanto de la ilustración como de los sueños utópicos de una sociedad armónica.

Desde luego, en Marx, tanto la praxis racional como el ideal de una sociedad emancipada no son conceptos abstractos sino que se suponen en parte productos del desenvolvimiento de potencialidades presentes en lo dado. La fuerza motriz del cambio histórico se encuentra en una contradicción básica del sistema productivo. Las fuerzas productivas, esto es, las capacidades técnicas de la humanidad, determinan en parte la estructura de las relaciones de producción, esto es, de la vida social. Es en el marco de aquéllas donde ésta tiene lugar<sup>62</sup>. Como resultado de la apropiación privada de los medios productivos, fuerzas y relaciones de producción entran en contradicción haciéndose incompatible su formulación capitalista. En consecuencia, leemos en *El Capital*, ésta salta «hecha añicos», suena «la campana funeral del capitalismo» y «los expropiadores son expropiados».

El proceso de crisis y subsiguiente emancipación parece funcionar desde esta perspectiva con un considerable automatismo: Marx se limitaría a señalar unos hechos y unas corrientes reales y a extraer de ellos consecuencias inevitables para del desarrollo social. Para buena parte de los marxistas y los «marxólogos» posteriores, esta interpretación «automatizante» ha sido la lectura correcta<sup>63</sup>. El traba-

<sup>59</sup> La idea se debe a L. KOLAKOWSKI, «Dictadura, Verdad y Tolerancia» en VV.AA.: *Crítica de la Utopía*, UNAM, México, 1977, p. 11.

<sup>60</sup> La expresión, acaso un poco apresurada, se debe a H. ARENDT (*La crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973, p. 128). En efecto, al margen de otras consideraciones, esta afirmación olvida tanto las raíces románticas del propio Marx (ver M. LÖWY, «Marxism and Revolutionary Romanticism», *Telos*, núm. 49, Fall, 1981), como los aspectos normativos de su teoría (ver A. GILBERT, «An Ambiguity in Marx's and Engels Account of Justice and Equality», *American Political Science Review*, vol. 75, núm. 2, junio, 1982).

<sup>61</sup> Ver D. F. B. TUCKER, *Marxism and Individualism*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, pp. 91 y ss.

<sup>62</sup> Cfr. por ejemplo, L. KOLAKOWSKI, *Las Principales Corrientes del Marxismo*, Tomo I, Alianza, Madrid, 1980, pp. 337 y ss.

<sup>63</sup> Cfr., por ejemplo, R. JACOBY, «The Politics of Crisis Theory: Towards a Critique of Automatic Marxism» *Telos*, núm. 23, primavera 1975; H. CLEAVER, *Reading The Capital Politically*, Harvester Press, Sussex, 1979, pp. 37 y ss. Un ejemplo reciente de la teoría marxista entendida como determinismo tecnológico en G. A.

jo intelectual de Marx se definiría, entonces, como la construcción de una ciencia empírica y no como una nueva forma de filosofía crítica de la historia<sup>64</sup>. Así, por ejemplo, estructuralistas como Althusser afirman que Marx jamás elaboró una teoría teleológico-finalista de la historia, ni un historicismo, sino que, por el contrario, quiso limitarse a comprender las leyes que determinan la historia y la existencia de los hombres<sup>65</sup>. Pero es esta una interpretación en exceso constrictiva de la propia teoría de Marx.

En efecto, para él las relaciones sociales dependen, como ya hemos dicho, de las fuerzas productivas y su desarrollo, pero también el desarrollo técnico depende de la estructura particular de la producción, esto es, de relaciones sociales. De este modo, la producción como primer agente de cambio y transformación está determinada por las relaciones sociales en la misma medida en que las determina<sup>66</sup>. Y, así, no tiene sentido definir el proceso histórico como un proceso objetivo y cuasi-natural que tiene lugar a espaldas de los sujetos intervinientes, a espaldas de los «sujetos colectivos», las clases sociales. La premisa filosófica de Marx es que el mundo es un producto humano y, por eso mismo, es posible la emancipación de las formas sociales constrictivas<sup>67</sup>. Es cierto que, en virtud de su determinación «material» las clases sociales son constituidas como agentes y sujetos de la acción social a través de relaciones de producción en las que los hombres entran con independencia de su voluntad. Pero también lo es que esta «clase en sí objetivamente definida» no llegaría a cumplir función histórica alguna si no encarnara su objetividad en una «clase para sí» subjetivamente percibida.

En un principio, el «sujeto colectivo» de la acción histórica fue para Marx «el pueblo» o «las masas»<sup>68</sup>, pero ya muy tempranamente, en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, se refiere al proletariado como personificación de la negación del orden social existente.

COHEN, *La Teoría de la Historia en Marx: una Defensa*, Siglo XXI-Fundación Pablo Iglesias, Madrid, 1986.

<sup>64</sup> El mismo Marx aprobaba ostentosamente en el Prefacio a la edición alemana de *El Capital* una recensión aparecida por aquel entonces y en la que se señalaba que la finalidad de esa obra era demostrar por medio de la investigación científica la *necesidad* de una sucesión definida en los sistemas productivos (véase TH. BOTTOMORE (ed.), *Karl Marx*, Basil Blackwell, Oxford, 1979, pp. 37 y ss.). En carta posterior describirá al recensionista como «mi inteligente crítico» (*ibidem*, nota 90).

<sup>65</sup> Cfr., por ejemplo, L. ALTHUSSER, *La Revolución Teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1974.

<sup>66</sup> Véase, por ejemplo, L. DUPRÉ, «Rationality in Marx's Concept of History», cit., p. 150.

<sup>67</sup> Cfr. S. AVINERI, *El Pensamiento Social y Político de Karl Marx*, CEC, Madrid, 1983, p. 107.

<sup>68</sup> Véase C. JOHNSON. «Philosophy and Revolution in the Young Marx», *Science and Society*, vol. XLVII, núm. 1, primavera 1983; sobre el lugar del lumpemproletariado cfr. P. HAYES, «Utopia and the Lumpemproletariat: Marx's Reasoning in *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, *The Review of Politics*, vol. 50, núm. 3, verano 1988.

El proletariado como negación viviente y concreta del sistema capitalista ha de elevar a consciencia sus propias determinaciones para dar lugar a una praxis transformadora que producirá la emancipación, no sólo de las constricciones ejercidas sobre él, sino de las constricciones ejercidas sobre la humanidad como un todo. La propia racionalidad del proceso histórico se encarna, entonces, en la acción de un sujeto colectivo que procurará la emancipación mediante un proceso paulatino de «concienciación» sobre su propio papel, las necesidades y las leyes que gobiernan el sistema de explotación capitalista.

En estas condiciones, surgen dos factores que nos interesa resaltar aquí. Primero, que la interpretación recién reseñada pone en marcha una preocupación por la práctica política entendida como proceso de concienciación-ilustración y de unidad teoría-praxis. Segundo, que en esta tarea la idea de vanguardia y de partido-vanguardia, entendidos como la parte más consciente del sujeto colectivo, impone al proceso de ilustración la idea de «representación» de intereses históricos e, igualmente, determina el papel director del proceso, en manos ahora de «los representantes» y no de «los representados», en manos del aparato del partido y no de «las masas». Tanto el socialismo reformista como el bolchevismo, aunque en formas distintas, han hecho uso de estas argumentaciones para legitimar su práctica política emancipadora. Y, en ambos casos, la certidumbre e inexorabilidad de la emancipación han sido también, con matices, parte importante de su concepción del tema.

La emancipación aquí coincide con las ideas de mimesis, transparencia y reconciliación. Marx fue un heredero de la ilustración también en su idea de que el sujeto colectivo, al negar lo existente a través de una comprensión racional y científica del mundo y de una praxis consecuente en el marco de un proceso histórico determinado por la dialéctica de la necesidad económica, emanciparía al mundo en general de todas las constricciones que lo hacen contradictorio y escindido procurando de este modo la reunificación de la humanidad.

\* \* \*

Llegados a este punto acaso sea de utilidad intentar resumir brevemente algunas de las diferencias y similitudes, de los paralelismos y antagonismos, entre estas diversas formulaciones del concepto de emancipación.

### 1. *Fundamentación teórica.*

En lo que hace al tema de la fundamentación teórica del concepto de emancipación, encontramos en la formulación milenarista una especial referencia a conceptos tales como fe y revelación: fe en una

providencia benigna que nos promete un mundo donde la plasticidad y dinamicidad acabará con la injusticia, revelación de las formas en que esa fe puede ayudarnos a acelerar y colaborar en el advenimiento del «Reino del Espíritu».

El utopismo, por el contrario, fundamenta su esfuerzo teórico en la revitalización y transformación de la idea de imaginación racional y en el deseo de alteridad. Ambas operaciones suponen, por un lado, dotar a la reflexión de un carácter prometeico que, pese a sus debilidades, permite mantener la esperanza en que, merced a la ejemplaridad de los valores utópicos, todos los hombres (incluidos los poderosos) acabarán rindiéndose a la evidencia de la superioridad de «lo otro» respecto del presente. Tal esperanza, en todo caso, se ve fuertemente matizada por la especial agorafobia e insularidad de la imaginación utópica que nos revela el carácter débil con el que esa fundamentación fue pensada.

La modernidad supone un salto cualitativo en este aspecto. La fundamentación teórica es aquí identificada con la idea de razón universal (trascendente o no) de la que se supone que una utilización pública acabará produciendo la ilustración de la humanidad mediante la argumentación racional y el convencimiento. En este aspecto, el poder de la razón se contrapone al «poder de los poderosos», a la tradición y la autoridad vigentes y es capaz por su superioridad de imponerse a ellos. Por lo demás, la vinculación de razón (verdad), publicidad (ilustración) y libertad (emancipación), constituye una de las identidades reflexivas más vivas aún en la actualidad.

La praxis histórica asume ciertos rasgos de la modernidad, pero en un contexto nuevo. Aquí la razón universal se convierte en ciencia o filosofía de la historia, pero, en cualquiera de los casos, sustituye la reflexión sobre lo general por un análisis concreto de la realidad concreta, sus escisiones y contradicciones. En ese proceso, la ilustración se ve sustituida por la concienciación en torno a intereses que, aun siendo particulares (de una sola clase social) son a la vez generales (del todo entendido como proceso). Esta diferencia respecto de la ilustración permite un comportamiento tanto estratégico como comunicativo, según lo aconseje el momento.

## *2. Praxis emancipadora.*

El tipo de solución práctica ofrecida por el milenarismo se constituye alrededor de la idea de éxtasis y de disolución apocalíptica del mundo presente. El sujeto activo de esa praxis es la comunidad de los santos y los elegidos, enfrentada maniqueísticamente con los partidarios del Anticristo. Es cierto, sin embargo, que en la propia comunidad de fieles servidores de dios existen diferencias resumidas quizá en la escisión interna entre profetas y pueblo.

En el caso del utopismo lo que más llama la atención es la relativamente completa ausencia de ligazón práctica de las soluciones utópicas. No hay grupo social ni sujeto activo capaz de encarnar la tarea de transformación. El impulso utópico fia su diseño pormenorizado del futuro únicamente a su propia fuerza de convicción representada por la ejemplaridad y, acaso también, por su experimentalidad.

La modernidad supone, de nuevo, un salto cualitativo en el planteamiento de la praxis emancipadora. El individuo o, mejor, el sujeto constituyente es el punto de referencia último de la praxis y su agente activo a través de la ilustración. El uso de la razón en manos del sujeto permite, entonces, el descubrimiento y apoyo de determinadas leyes naturales que se formulan como etapas de progresiva emancipación. Hay aquí también una escisión interna del movimiento emancipador porque, aun cuando las referencias prácticas se realizan por medio del concepto de pueblo como colectivo o de nación como ente abstracto, muy pronto la escisión representantes-representados ocupa su lugar. La idea aquí es que, en tanto el proceso de ilustración sea completado, alguien debe hablar en nombre de los que no tienen voz propia.

El sujeto colectivo construido a través de categorías económicas y de formación de clases sociales en el contexto de la producción, toma el relevo de los conceptos de individuo-sujeto y de pueblo de las formulaciones anteriores. La progresiva formación de una fuerza social diferenciada como agente del cambio histórico, se ve apoyada en lo concreto por el desarrollo de antagonismos y contradicciones que apuntan en la dirección de un futuro emancipado: del comienzo de la historia. Pero hay, también aquí, una escisión interna del movimiento reflejada bastante bien en la idea de vanguardia como polo dicotómico de oposición a la clase social. En efecto, la vanguardia «representaría» a la parte más concienciada de la sociedad, esto es, iría «por delante» de la clase como conjunto y constituiría su guía en cada una de las fases históricas que es necesario atravesar para la consecución de una sociedad emancipada.

### 3. *Sentido del tiempo.*

La categoría del «tiempo ahora» constituye el centro de gravedad milenarista. Que todo pueda suceder en un instante y que el «principio maligno» pueda ser derrotado en un estallido no hace aquí más que dar un tinte peculiar a la idea, también milenarista, de victoria inexorable y definitiva, mediante el apocalipsis, de las fuerzas del bien. La perfección absoluta que se exige a los hombres es una vuelta a su verdadera esencia, a su esencia divina, pero, también, refleja esa prisa, esa instantaneidad con la que el mundo de perfección total aparecerá ante nosotros. No se trata de prepararnos para algo, sino de saber que ese algo ya está aquí, junto a nosotros.

De nuevo en el utopismo falta, propiamente hablando, un sentido del tiempo. La contraposición entre utopía y mundo real no está conectada a través de un *cotinuum* temporal, sino por medio de una diferenciación espacial: aquí *versus alli*, en algún lugar (y no en algún tiempo) hay algo mejor que el presente. Eso hace que entre el orden justo que soñamos y el orden injusto en el que vivimos no exista una vinculación temporal. El último análisis, la realización de la utopía no es inexorable (como en el caso anterior y los que veremos en lo sucesivo), y si sólo el azar o la fortuna nos deparó la posibilidad de conocer un mundo mejor ordenado que el nuestro (por ejemplo, mediante un accidente en un viaje o un visitante de otras tierras), acaso sólo esté en manos de éstas el garantizar que los hombres finalmente reconocerán la superioridad de la utopía.

En la modernidad, la lucha contra la opresión, encarnada en tradición y autoridad, tiene, en cierto modo, garantizado el éxito porque las leyes naturales por las que se rige nuestro mundo nos impulsan indefectiblemente a través del progreso hacia la emancipación. La armonía y la transparencia totales, entendidas como eliminación de la fuerza y la violencia en las relaciones humanas, son la finalidad última del progreso o la caracterización de una sociedad emancipada. En este contexto los hombres han de volver a encarnar, en lo posible, papeles que jugaron en el estado de naturaleza. Emancipación es recuperación del hombre natural en el seno de la institución justa y legítima y de la ley como encarnación de la colectividad.

En la formulación marxista, es la explotación en la esfera económica la que mediante un proceso de expansión acaba produciendo opresión y violencia en todas las demás esferas. Esto recrea continuamente contradicciones, luchas y antagonismos, alienación y tensión en el mundo presente. Pero, es en ese mismo mundo, en su contradictoriedad y escisión, en el que se encuentra, a través de la lucha consciente, la fuerza necesaria para su superación. En el presente están ya dadas las condiciones que permiten asegurar la indefectibilidad e inexorabilidad de un futuro emancipado de la servidumbre y la explotación. La síntesis final del futuro permitirá una reconciliación de los opuestos y la consecución de una sociedad armónica que, al eliminar la raíz del antagonismo en lo económico y social, eliminará igualmente todo conflicto y toda escisión, incorporando a los hombres a un mundo «verdaderamente humano» donde les sea posible desplegar todas sus potencialidades.

\* \* \*

Es posible mediante la conjunción de determinados rasgos de este recorrido histórico, plantearnos ahora la elaboración de un concepto «fuerte» de emancipación. Tal concepto es precisamente aquél que ha sido construido por algunos de los críticos de la emancipación, pero, en buena parte, refleja también su funcionamiento político real hasta tiempos muy recientes. Básicamente, y en dos palabras, la emancipa-

ción estaría constituida por un diseño pormenorizado de un futuro de reconciliación, armonía y felicidad (utopismo), que es posible alcanzar mediante una praxis extática y fideísta (milenario) y que, fundamentándose en una razón universal que nos asegura de la corrección de nuestras propuestas políticas concretas (modernidad), encarna una teleología, una inexorabilidad del proceso histórico, que parte de la propia estructura contradictoria del presente (praxis histórica).

Así las cosas, tal concepto entra en una crisis imparable a través de dos grandes vías. Por un lado, la de la crítica liberal reformista, de la que diremos algo en el siguiente epígrafe, y que con nombres como Popper, Dahrendorf, se conecta con los «utopistas negativos» (Orwell, Huxley, Koestler, etc.), y con el pragmatismo americano (Peirce, Dewey, Rorty, etc.). Por otro lado, una crítica radical cuyos orígenes probablemente están en Nietzsche y Heidegger y que se desarrolla en direcciones distintas: primero, a través de la crítica autoritaria a la modernidad (Sorel, Pareto, etc.); segundo, a través de la crítica postmoderna (Derrida, Deleuze, Glucksman, Lyotard, acaso Foucault, etc.), y, tercero, a través de una crítica «interna» (Weber y la racionalidad instrumental, Adorno y Horkheimer y la dialéctica de la ilustración, Habermas y la crítica a la filosofía del sujeto, etc.).

No entraremos aquí en más pormenores de esa crisis de la emancipación<sup>69</sup>. Este trabajo ya va siendo en exceso largo y parece preferible poner ahora las condiciones contextuales necesarias para el análisis del reformismo pragmático.

Y, en este sentido, hay que advertir que aquél concepto fuerte de emancipación no es el único posible. De hecho, no todas sus concreciones reales se dejaron guiar por ese modelo y si queremos recuperar de algún modo la actualidad de la problemática emancipadora deberíamos procurar una definición en términos menos estrictos de este asunto.

El problema fundamental del concepto fuerte de emancipación está en que en él se determinan en un primer momento tanto los sujetos de la acción (sobre los que se opera un viraje elitista: profeta, representantes, vanguardia), como la racionalidad de tal acción (que es medida en función de su contribución al proceso total de liberación y no de forma inmanente o intersubjetiva) y la teleología histórica (que es definida rígidamente como un proceso prefijado). En estas condiciones los proyectos emancipadores se ven escorados hacia la unidad y no hacia la pluralidad: hacia la unidad del sujeto, de la razón y del proceso histórico. Dado que, por lo demás, tales proyectos se definen por su carácter totalizador que engloba todos los aspectos de la vida humana, el resultado suele ser la subordinación

<sup>69</sup> He tratado, si bien muy parcialmente, el tema de la crisis de la modernidad en R. DEL AGUILA, «Teoría y Práctica: Modernidad y Postmodernidad en la Reflexión Política» en *Política y Sociedad. Estudios en Homenaje a Francisco Murillo Ferrol*, Tomo I, CIS-CEC, Madrid, 1987, pp. 72-83.



de lo concreto y lo particular a lo general y abstracto, esto es, la subordinación de la pluralidad de los seres humanos concretos a la comunidad futura unificada. Así, cada acción y cada rebelión, cada reflexión liberadora, cada grupo y cada opción política, son engarzados en un engranaje en el que ya sólo son medios para un «fin más alto». Aquella petición kantiana de tratar a «los otros» como fines en sí mismos, desaparece. Y la estructura peculiar a la que esta forma de entender la política y la historia da origen no es otra que la de razón instrumental-técnica y la razón de Estado. La racionalidad técnica ocupa el lugar de la razón emancipadora, los sujetos son juzgados en sus acciones y en sus posicionamientos de acuerdo con su contribución a procesos generales de mayor envergadura, y los proyectos liberadores son entendidos como mera estrategia dentro de procesos aún más amplios. Esto permite, desde luego, ordenar el mundo de la teoría y la praxis en un conjunto coherente y sin fisuras, pero sacrifica la pluralidad a la unidad de intención. Por este lado aparecieron históricamente las formas de despotismo más evidentes en nombre de la libertad e, igualmente, la definitiva alianza de las fuerzas emancipadoras con el control, la sujeción y el dominio. La emancipación devino su contrario.

Pero el que las cosas fueran así no supone la admisión de que «no podían ser de otra manera». El concepto «débil» de emancipación, que quisiera delinear brevemente aquí, partiendo de presupuestos similares al del «fuerte», plantea la necesidad que todavía tenemos de utilizar algunos de los argumentos emancipadores en vez de dar por definitivamente cerrado el asunto y «cambiar de conversación ya que no podemos cambiar el mundo».

Dicho de una manera simple y telegráfica, se trataría de definir la emancipación como la búsqueda de alteridad (utopismo), que haciendo un uso público de la comunicación, el convencimiento y la palabra (modernidad) sea capaz de una crítica a lo existente fundamentada, no en una teleología, sino en el análisis del presente y de las posibilidades inconclusas que éste encierra (praxis histórica). Acaso el único residuo milenarista de esta definición «débil» esté en uno de sus aspectos normativos: la capacidad de indignación ante realidades «intolerables».

Ahora bien, en esta definición late un problema no resuelto. Si ya no hablamos de razón universal, o no lo hacemos en los mismos términos que anteriormente, seguimos refiriéndonos al convencimiento por la palabra y eso supone, al menos en principio, algo así como una tensión hacia la universalidad de la razón. En efecto, se hace necesario lo que Heller<sup>70</sup> en un contexto similar llama un «gesto universal», un compromiso con «los otros» que se fundamente en la idea de un terreno común a todos y en el que sea posible la discusión racional y la comunicación mutua en torno a cuestiones prácticas.

<sup>70</sup> Cfr. A. HELLER, «The Moral Situation in Modernity», *Social Research*, vol. 55, núm. 4, invierno 1988, pp. 549-550.

Ese terreno común garantiza la posibilidad misma de diálogo y consenso, pero también es garantía de que el disenso y el desacuerdo pueden producirse sin que por ello caigamos en «mundos diferentes e incommunicados». Aun cuando soy consciente de que este es uno de los problemas todavía por resolver en esta definición «débil» de la emancipación, lo que trataré de demostrar en el análisis del reformismo pragmático es que no podemos pensar en términos críticos más que si mantenemos esa tensión hacia la universalidad que, por cierto, los pragmáticos niegan.

### III. EL REFORMISMO PRAGMATICO: RICHARD RORTY

Desde una perspectiva liberal-reformista, al igual que posteriormente sucederá con ciertas variantes socialdemócratas contemporáneas, la idea de emancipación ha sido convenientemente criticada. Destacando la preferibilidad de una estrategia gradualista en el cambio de nuestras sociedades, estas estrategias creen encontrar en el concepto de emancipación ciertos elementos indeseables para la consecución de una sociedad libre. Hay quien reprocha a la emancipación su carácter cerrado, racionalmente autofundamentado, imposible de contrastar y teleológico-finalista<sup>71</sup>. La ingeniería utópico-emancipadora propondría un detallado programa de objetivos prácticos que conducirían inevitablemente al diseño de una praxis totalitaria y de una sociedad cerrada con fuertes rasgos organicistas. Con demasiada frecuencia, el proceso de consecución de una sociedad transparente y armónica ha conducido a quemas de brujas, persecución de herejes, guillotina en nombre de la virtud, purgas de los aparatos del Estado de «facciones contrarrevolucionarias», tortura y cárcel en nombre de la libertad. Protegidos por la seguridad de una razón universal y fundamentada o de una concepción teleológica de la sociedad, los partidarios de la emancipación han acabado estableciendo una identificación perversa entre libertad y control, emancipación y sujeción. Es como si la «realización» de una sociedad libre hubiera que paralizar la crítica y justificar la coerción dado que se suponía había transformado su sustancia. La teoría y la praxis liberadoras se convierten en una especie de «círculo de hierro» inasequible a la crítica racional o al imperativo moral; la creencia historicista en un destino al que nos dirigimos indefectiblemente deviene mera escatología y justificación de las acciones más terribles<sup>72</sup>. La sociedad emancipada se cierra sobre sí misma y deja paso al despotismo más indeseable y el origen de todo ello se encuentra en la idea de razón universal y teleológica.

<sup>71</sup> Cfr. K. R. POPPER, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1981, pp. 157 y ss., 171 y ss., etc.

<sup>72</sup> Cfr. *ibidem*, capítulo 25; K. R. POPPER, *La Miseria del Historicismo*, Alianza, Madrid, 1973; K. R. POPPER, «Utopía y Violencia», en A. NEÜSSUS (ed.), *Utopía*, cit., pp. 138 y ss.

Este rechazo de aspectos ligados a la modernidad en el concepto de emancipación es, pese a parecidos y paralelismos indudables, de otro tenor que aquél que aludimos en el epígrafe anterior como la segunda gran crítica a modernidad y emancipación. El análisis del pragmatismo americano nos ofrecerá una serie de importantes claves a este respecto.

En efecto, John Dewey, por ejemplo, era profundamente escéptico respecto de la idea de la filosofía como disciplina fundamentada y fundacional de la cultura o como conjunto de verdades evidentes y universales capaces de servir como guía normativa a la acción práctica. Sin embargo, o quizá por ello mismo, lo que constituye su interés es el divorcio del mundo de la teoría respecto del de la praxis. De este modo debe entenderse su hincapié en la paulatina reducción de la vida humana al horizonte meramente técnico, tema que también aparece en Heidegger, pero, y aquí la diferencia con el pensador alemán se hace evidente, tal interés se concretará en un análisis de las vías a través de las cuales podrán desarrollarse la solidaridad y la comunidad de vida entre los seres humanos. El principal resultado de esta investigación resulta ser, a la postre, una reflexión sobre la democracia como ideal moral y como forma de vida personificada concretamente en prácticas cotidianas<sup>73</sup>. La realización de una «democracia creativa», tal y como él la denominaba, constituiría, entonces, la finalidad y el objetivo de una práctica política de la que habría desaparecido, sin embargo, la fundamentación de la razón y la indefectibilidad

<sup>73</sup> Véase R. J. BERNSTEIN, «John Dewey on Democracy: the Task Before Us», en *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1986, pp. 260 y ss. Por cierto que creo merece la pena dedicarle unas líneas a la diferencia de esta conceptualización del tema respecto de la de M. Heidegger. Para éste, el hombre existe, antes de nada, en la «apertura del Ser», esto es, determinado hasta tal punto por su historicidad que resulta incapaz de apropiársela (véase F. R. DALLMAYR, *Twilight of Subjectivity. Contributions to a Postindividualist Theory of Politics*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1981, p. 32). No tiene sentido alguno hablar de una elección por parte del hombre, de una praxis conscientemente elegida. La única alternativa posible está en la actitud de «espera», la «preparación para el advenimiento del ser», y «entregarse confiado al lazo liberador de la tradición (*uberlieferung*)» (véase G. VATTIMO, *Las Aventuras de la Diferencia: Penar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, 1986, pp. 51 y ss., y 154). Parece existir, pues, un agotamiento definitivo en el pensador alemán de los impulsos emancipadores y también de cualquier práctica transformadora. De hecho, Heidegger afirmaba en una entrevista publicada póstumamente en *Der Spiegel*: «La filosofía no podrá realizar ninguna transformación directa del presente estado del mundo. Esto es verdad no sólo para la filosofía, sino para cualquier esfuerzo y contemplación simplemente humanas. Sólo un dios puede salvarnos ahora.» Malévolamente, Richard Rorty señalaba a propósito de este párrafo: Heidegger parece haber decidido que, puesto que los nazis no pudieron arreglar nada, sólo un dios puede salvarnos. Ambos textos son citados en R. J. BERNSTEIN, «Heidegger on Humanism» en *Philosophical Profiles*, cit, pp. 203 y 206. En este mismo artículo se pasa revista a interpretaciones más favorables a Heidegger como las de F. R. DALLMAYR y J. CAPUTO. En el mismo sentido, VATTIMO reivindica el que la reflexión heideggeriana puede no ser, después de todo, una mera sanción resignada de lo existente (Cfr. G. VATTIMO, *Las Aventuras de la Diferencia*, cit., pp. 172-173).

de su logro, tal y como eran entendidos por el concepto moderno de emancipación. En Dewey no existe ya la idea de un rompimiento completo con las estructuras existentes que nos llevaría de la mano hacia el reino de la libertad. En un sentido muy en la línea de la ética aristotélica, pensaba que en un mundo en el que carece de sentido hablar de historia como progreso indefinido hacia lo mejor, el logro de la vida buena sería el producto de un constante desarrollo de hábitos, juicios, costumbres, etc., en verdad virtuosos<sup>74</sup>.

Richard Rorty, al que cabe definir como sucesor de Dewey en este aspecto, se esfuerza por demostrar que aun cuando la idea de la historia y emancipación deban ser criticadas y olvidadas, esto no significa necesariamente tener que dejar de lado nuestra tradición democrática y comunicativa sino que, por el contrario, debe suponer nuestro interés en reforzarla<sup>75</sup>. Existe, según él, una suerte de exageración en el tratamiento de este tema por parte de los teóricos contemporáneos (tanto de aquellos que, simplificando, podemos agrupar bajo el epígrafe de la «resistencia», Lyotard, Foucault, etc., como de aquellos otros que intentan recuperar en otros términos el legado de lo moderno y de los que no nos hemos ocupado aquí: John Rawls, Jürgen Habermas, etc.).

En efecto, tal parece que estamos ante una crisis de enormes dimensiones, profunda y decisiva para nuestra cultura política que ha perdido, se dice, sus puntos de referencia básicos. Pero la verdad es otra ya que, en realidad, lo único que hemos perdido son las ideas metafísico-fundacionales de una tradición del pensamiento alemán (la que va de Kant y Hegel a Marx y que entra en crisis con Nietzsche, Heidegger y Weber). Como mucho, por tanto, debemos dejar de lado una manifestación accesoria y lateral de nuestra cultura occidental en lugar de dar por sentado el final de nuestra cultura y nuestra forma de vida<sup>76</sup>.

El deseo, procedente de la Ilustración, de construir una teoría del conocimiento que nos de cuenta de los fundamentos de nuestro pensar y nos asegure la corrección de nuestro actuar político y moral, le parece a Rorty un deseo de constricción que no hace más que reflejar la inseguridad del que busca puntos de apoyo. Es por eso que la epistemología ha desarrollado la idea de que formamos una comunidad unida por intereses en la consecución de fines comunes. De ahí, probablemente, proviene la ficción de una historia lineal y emancipadora. Sin embargo, según nos dice, tal ficción ya no resulta necesaria.

<sup>74</sup> Cfr. la selección de textos JOHN DEWEY, *Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy*, en J. RATNER (ed.), The Modern Library, New York, 1939, pp. 245 y ss., 255 y ss., 381 y ss., etc.; igualmente cfr. la prolija Introducción del propio J. Ratner (pp. 3-241).

<sup>75</sup> Cfr. R. RORTY, «Cosmopolitisme sans Emancipation: en Response à Jean Francois Lyotard», *Critique*, núm. 456, mayo 1985, pp. 571 y ss., 578 y ss., etc.

<sup>76</sup> Cfr. *ibidem* pp. 576 y 580; también R. RORTY, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», en R. J. BERNSTEIN (ed.): *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1985, p. 169.

No constituimos una *universitas*, en el sentido que Oakeshott le da al término, sino una *societas*: un grupo de personas cuyos caminos se han unido por la urbanidad y la solidaridad más que por un objetivo o terreno común<sup>77</sup>. Por eso cabe decir que *hemos de rechazar* la idea de fundamento en nuestro pensar y de *telos* en nuestro actuar, pero, al tiempo, podemos reivindicar ciertos valores que la modernidad nos ha legado<sup>78</sup>.

Por lo demás, la tradición fundamentadora (y emancipadora) partía de la idea, procedente de Platón, Descartes y otros, de que el conocimiento es un reflejo de una objetividad exterior y que hay una suerte de «espejo interior» que nos permite «ver» con claridad lo que nos rodea<sup>79</sup>. Sin embargo, el conocimiento no es ni ha sido nunca eso y los intentos de la epistemología por lograr un saber teórico y práctico fundamentado no son más que intentos condenados al fracaso. Hemos, por tanto, de eliminar la diferencia entre conocimiento y opinión artificialmente construida sobre la distinción verdad=correspondencia con la realidad y opinión=creencias bien justificadas<sup>80</sup>.

Lo que nos resulta desazonante de esa operación es que la inexistencia de fundamentación y de *telos* parece poner en riesgo a la razón misma puesto que abandonamos la idea del filósofo como «guardián de la racionalidad» (o, si se prefiere, como vanguardia de la misma). Sin embargo, este es otro concepto de la epistemología que conviene dejar de lado, ya que confunde los papeles y la función social del intelectual haciéndole funcionar como «supervisor cultural», en vez de mantenerle en la más adecuada tarea de «intermediario socrático» entre diversos discursos<sup>81</sup>. Rorty propugna entonces lo que llama una «filosofía edificante» en la que el interés está en «mantener la conversación» entre los participantes y no en el descubrimiento de una verdad objetiva<sup>82</sup>. Expresado en otros términos, Rorty apuesta por la solidaridad en vez de hacerlo por la objetividad<sup>83</sup>. Su pragmatismo defiende los valores y las virtudes socráticas, defiende la voluntad de hablar y escuchar a otros, defiende, en definitiva, la conversación. El filósofo pragmático no tiene una teoría de la verdad fundamentada que le permita apoyar esta opción valorativa, ya que considera inútil intentar «salir de nuestra piel», esto es, ir más allá de nuestras tradiciones y valores<sup>84</sup>, pero como partidario de la solidaridad lo es tam-

<sup>77</sup> Cfr. R. RORTY, *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983, p. 290.

<sup>78</sup> Cfr., por ejemplo, *ibidem*, pp. 304-305.

<sup>79</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 121-122.

<sup>80</sup> Cfr. R. RORTY, «Solidarity or Objectivity?», en J. RACHMAN y C. WEST (eds.): *Postanalytical Philosophy*, Columbia University Press, Nueva York, 1985, pp. 5 y ss.

<sup>81</sup> Cfr. R. RORTY, *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, cit., pp. 289 y ss.

<sup>82</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 323 y ss., 330 y ss., etc.

<sup>83</sup> Cfr. R. RORTY, «Solidarity or Objectivity», cit.

<sup>84</sup> Cfr. R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, The Harvester Press, Sussex, 1982, p. XIX.

bién de la consecución y mantenimiento de ciertos estilos de vida. Nosotros, nos dice, intelectuales liberales de occidente debemos aceptar el hecho de que hemos de empezar por donde estamos y que no podemos ser otra cosa que lo que somos, o sea, debemos reconocer nuestra historicidad radical<sup>85</sup>. El «deseo de lo sublime» y la emancipación deben rechazarse en la medida en que contribuyen a que abjuremos de las necesidades y valores de la comunidad concreta para «elevarnos» por encima de ella<sup>86</sup>.

No tenemos ya ningún «confort metafísico», como le llamaba Nietzsche, que nos asegure que nuestra forma de pensar y de actuar es la correcta. Es cierto que la opción conversacional supone una serie de valores que han de ser, a su vez, defendidos, pero no existen criterios universalizables que garanticen que esos valores son algo más que virtudes éticas: la civilidad, dice Rorty, es simplemente una virtud<sup>87</sup>. Pero ¿no serán necesarios algunos acuerdos generales respecto de criterios que nos permitan conversar? ¿No será necesario estipular una serie de reglas y considerarlas como supuestos de la conversación? En efecto, dice nuestro autor, pero esos criterios no deben comprenderse más que como lugares de acuerdo temporal (*temporary resting places*) construidos para fines específicamente utilitarios y, por lo demás, el acuerdo respecto de esos criterios no es *en general* más deseable de lo que lo es bloquear el camino de la investigación<sup>88</sup> con nuevos dogmas. En otros términos, las reglas que regulan la conversación son acordadas como puntos de referencia temporales y sujetos a rescisión y esto no sólo no es negativo, como parecen pensar los partidarios de la fundamentación y la emancipación, sino que resulta de utilidad dado que abre vías al cambio, la experimentación y la investigación. Por lo demás, aceptar la contingencia de nuestros puntos de partida reflexivos y prácticos no es más que suponer que nuestra única guía es la conversación con los compañeros de nuestra comunidad. En último término, nos dice el pragmático, lo que importa es la lealtad hacia otros seres humanos y no la esperanza de llegar a la verdad o la justicia entendidos como conceptos «supracomunitarios»<sup>89</sup>.

Como es natural, en nuestro caso, aquella lealtad la debemos a nuestra comunidad occidental y, en este sentido, la idea de que es bueno (moral o políticamente) regirse por un sistema político conversacional es tan sólo *nuestra* idea de las cosas y no existe aquí ninguna garantía particular de éxito. Es más, no sabemos muy bien

<sup>85</sup> Cfr. R. RORTY, «Solidarity or Objectivity?», cit., pp. 11 y ss.

<sup>86</sup> Cfr. R. RORTY, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», cit., pp. 174-175.

<sup>87</sup> Cfr. R. RORTY, «Method and Morality», en N. HAAN, R. BELLOCH, P. RABINOW y W. SULLIVAN (eds.), *Social Science as Moral Inquiry*, Columbia University Press, Nueva York, 1983, p. 169.

<sup>88</sup> Cfr. R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, cit., p. XLI.

<sup>89</sup> Cfr., *ibidem*, p. 172. En esto Rorty se separa claramente de la estrategia habermasiana que intentaría fundamentar la comunicación en un consenso universal en torno a reglas de procedimiento.

lo que puede significar ese éxito como no sea continuidad en la conversación. No conversamos porque tengamos un objetivo que cumplir con ello, un *telos* que alcanzar: la conversación socrática es una actividad que constituye un fin en sí misma<sup>90</sup>. Naturalmente aquí se presupone que nuestra tradición democrática occidental ha llegado a crear ya una sociedad regida por principios conversacionales y que en nuestra tradición están vivos todos los resortes que hacen posible este tipo de actividad sin grandes dificultades. Es por eso que a Rorty le parece innecesario, y sobre todo, fuera de lugar, hablar de emancipación. La humanidad no está, ni jamás estuvo, encadenada y ha llegado a crear una naturaleza propia a través de largas y ricas «mezclas de valores»<sup>91</sup>.

Todo lo dicho hasta el momento supone al menos dos cosas. En primer lugar, etnocentrismo y, en segundo lugar, un cierto dogmatismo y acomodo al *statu-quo*. Mientras que Rorty está dispuesto a admitir lo primero, niega repetidamente lo segundo. Veámoslo.

El pragmatismo es inevitablemente etnocéntrico. La resistencia de muchos, partidarios de la emancipación incluidos, a reducir la verdad y la objetividad a la solidaridad con nuestra comunidad, es, en su opinión, el resultado del miedo a que determinados elementos y valores de nuestra tradición occidental no sobrevivan a esa reducción. La invocación a evitar el relativismo que en este contexto suele hacerse no es más que expresión de la necesidad de preservar «nuestros estilos de vida europeos». Los pragmáticos no pueden justificar de estos hábitos y estilos de vida sin circularidad, pero tampoco los partidarios de la objetividad y la emancipación pueden hacerlo a pesar de sus esfuerzos en esa dirección. Debemos, pues, acostumbrarnos a pensar en términos de nuestra tradición, lo que, indudablemente, nos encierra en un cierto «provincianismo solitario» y etnocéntrico. Por lo demás, «ser etnocéntrico significa dividir a la raza humana en gente ante la cual debemos justificar nuestras creencias y los otros. El primer grupo, —nuestro *ethnos*—, comprende a todos los que comparten lo suficiente de nuestras creencias como para hacer posible una conversación fructífera. En este sentido, todo el mundo es etnocéntrico cuando se implica en un debate concreto, no importa cuanta retórica “realista” sobre la objetividad produzca en sus estudios»<sup>92</sup>.

La hipótesis sobre el etnocentrismo parece tan atractiva como peligrosa. Su atractivo procede de la afirmación según la cual todos somos etnocéntricos porque para conversar necesitamos compartir con el interlocutor algunas creencias<sup>93</sup>. Pero, ¿no nos condenaría la

<sup>90</sup> Cfr. R. RORTY, «Cosmopolitisme sans Emancipation», cit., pp. 570-571.

<sup>92</sup> Cfr. R. RORTY, «Solidarity or Objectivity?», cit., p. 13.

<sup>93</sup> De hecho a los partidarios de una racionalidad universal se les ha reprochado desde lugares diversos que los presupuestos por ellos descritos como universales no son más que la hipótesis de valores culturales de su/nuestra comunidad. Por ejemplo, para el caso de John Rawls véase M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; T. M. SCALON, «Contractualism and Utilitarianism», en A. SEN y B. WILLIAMS (eds.), *Utilitarianism*

admisión de este argumento a una teoría similar a la de los «islotos culturales sin comunicación» mutua de un J. F. Lyotard?<sup>94</sup>. En opinión de Rorty, aun cuando no podemos justificar nuestros valores y creencias sino ante aquellos cuyos valores y creencias se solapan con los nuestros en alguna medida adecuada, esto no remite a un problema de «intraducibilidad» entre los diversos juegos lingüísticos de las diversas culturas<sup>95</sup>, sino que constituye simplemente un problema práctico sobre los límites de la argumentación. Así, no es que vivamos en mundos diferentes a los de los Nazis o los Amazonios (con los que Rorty supone nos separan tradición, cultura y valores), sino que nuestra «conversión» a su punto de vista o la suya al nuestro no

*and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; R. RORTY, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», en R. HOLLINGER (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana, 1985. Para el caso de Habermas, A. GIDDENS, «Reason without Revolution?», Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels*, R. J. BERNSTEIN (ed.), *Habermas and Modernity*, cit., etcétera.

<sup>94</sup> Para Jean Francois Lyotard todo comienza con el rechazo a los «metarrelatos» de la modernidad y a la idea de que la historia universal es un *continuum* que conduce inexorablemente a la libertad. Este proyecto emancipador ha sido culpable de generar, tanto el error stalinista, como el fascista y la opresión asociada al imperialismo liberal (cfr. J. F. LYOTARD, «Histoire Universelle et Differences Culturales», *Critique*, 456, mayo 1985, p. 563). Estos hechos «refutan» las pretensiones liberadoras de la modernidad y, por eso, este proyecto debe ser no ya abandonado u olvidado, sino «destruido y liquidado» (cfr. J. F. LYOTARD, *La Posmoderne Expliquè aux Enfants*, cit., p. 38). En esta labor de distanciamiento de lo moderno y la emancipación, un aspecto importante lo constituye el reconocimiento de la diferencia y la fragmentariedad como partes integrantes de nuestro mundo político. Los distintos «lenguajes» y «culturas», las distintas «formas de vida», no poseen ningún denominador común, ningún «metalenguaje», ningún «metarrelato», que nos sirva para apreciar y comparar sus valores intrínsecos o sus racionalidades immanentes. No podemos tampoco contemplar la interacción de lo distinto como llena de sentido, mutuamente comprensible o comunicable, ni tampoco suponer que de su mutua relación surja una coordinación de esfuerzos hacia lo común o hacia la liberación. Por el contrario, publicidad (*Oeffentlichkeit*), comunicabilidad, emancipación, pertenecen todavía al discurso moderno del que hay que separarse (cfr. J. F. LYOTARD, «Response a la Question: Qu'est-ce que le Postmoderne?», *Critique*, 419, abril 1982, pp. 359 y ss.). Así las cosas, la «intraducibilidad» esencial entre los diversos juegos del lenguaje, las distintas culturas y formas de vida, hace que Lyotard haga hincapié en el disenso como fórmula política, en los «islotos culturales», y rehace ideas como las de conversación en Rorty o comunicación en Habermas, sustituyéndolas por conceptos como los siguientes: «guerra a todo», «activación de las diferencias», «diversidad insuperable de las culturas», etc. (cfr., por ejemplo, J. F. LYOTARD, «Histoire Universelle et Differences Culturales», cit., p. 564; J. F. LYOTARD, «Response a la Question: Qu'est-ce que la Postmoderne», cit., p. 367; etc.).

<sup>95</sup> En todo caso, la tesis básica sobre este asunto procede de P. WINCH, *Ciencia Social y Filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972; P. WINCH, «Understanding a Primitive Society», en E. WILSON (ed.), *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford, 1981. Una discusión sobre el tema en el libro colectivo editado por E. Wilson y recién citado, así como en M. HOLLIS y S. LUKES, *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford, 1982.



será un problema de inferencia deducida de premisas previamente compartidas<sup>96</sup>.

Pero, ciertamente, el argumento es débil porque si el problema es de «conversión», (y Rorty utiliza esa palabra), entonces no tiene sentido alguno hablar de «conversación socrática» con ellos y, es de temer, tampoco de relación racional. El peligro en estas condiciones es evidente: hay dos tipos de gente, aquellos que merecen nuestra atención y un cierto esfuerzo conversacional y aquellos que no. Y evitar ese riesgo no parece sencillo puesto que el desprecio por lo extraño, por lo otro, está basado aquí en una imposibilidad real para «comprenderlo» racionalmente y entrar en un proceso de comunicación mutua. ¿Qué podría impedir un comportamiento imperialista, una actitud de superioridad similar a la de la colonización americana del siglo XVI o a la de la africana del siglo XIX, por ejemplo? La respuesta de Rorty está en acudir de nuevo a nuestra tradición como recurso fundamentador de una actitud diferente: nuestra tradición nos ha enseñado a ver a los otros como capaces de enseñarnos algunas nuevas verdades y, lo que es más importante, como capaces de hacernos moralmente mejores<sup>97</sup>. Pero, la pregunta es todavía pertinente, ¿cómo? Tanto el concepto de verdad como el de moralidad implica algo más que la mera charla, implica comprensión, internacionalización, comunicación, consenso, discusión, acción, etc. En una palabra, implica la admisión de que no existe grupo alguno ante el que no estemos moral, política y metodológicamente obligados a explicar e intentar convencer de nuestras premisas y valores.

Lo que resulta a la postre sospechoso es esa continua referencia a la tradición como fórmula discursiva que taponan las grietas de la argumentación. Tal parece, además, que esa referencia apunta hacia algo por todos conocido y evidente por sí mismo. Pero, en éste como en otros puntos, nuestra tradición está lejos de ser un conjunto homogéneo de valores y saberes. O ¿es que el nacionalsocialismo no utilizó recursos ideológicos y valorativos inscritos, precisamente, en nuestra tradición? ¿No es la diversidad interpretativa en *el seno de nuestra tradición* lo que constituye el problema? ¿No existen demasiadas convenciones rivales, demasiados valores en conflicto? Y, como señalara McIntyre, la mera repetición de fórmulas excluyentes, de afirmaciones y negaciones, no constituye, en absoluto, una conversación<sup>98</sup>.

Así, es posible que en nuestra tradición existan resortes que nos

<sup>96</sup> Cfr. R. RORTY, «Solidarity or Objectivity?», cit., p. 19.

<sup>97</sup> Cfr. R. RORTY, «Method and Morality», cit., p. 175.

<sup>98</sup> Ver A. MCINTYRE, «Moral Arguments in Social Contexts», en R. HOLLINGER (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, cit., p. 222. La solución propuesta por McIntyre en este punto es, naturalmente, neoaristotélica: «Ser un individuo racional es participar en una vida social informada por una tradición racional» (p. 223). Ver también un comentario similar en H. G. GADAMER, «A Letter by professor Hans Georg Gadamer», en R. J. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, pp. 264-265.

hagan contemplar a la «otredad» como capaz de enseñarnos y hacernos moralmente mejores, pero también en ella (y no siempre lejos del liberalismo, por cierto) hay la tendencia a ver a los otros como un material del que podríamos extraer riqueza y poder. Históricamente la relación con otras culturas y, dentro de nuestro ámbito occidental, la relación entre clases sociales, grupos políticos, etc., ha estado guiada en mucha mayor medida por imperativos estratégicos, manipulativos, de dominación o explotación, que por fórmulas conversacionales, aun cuando, naturalmente, de todo haya habido. Pero, en todo caso, es como mínimo ingenuo pretender que nuestra tradición nos enseñe a relacionarnos con «lo otro» de una sola forma o, al menos, es ingenuo pretender que la continua llamada a una *interpretación* de nuestra tradición, entre muchas posibles, supone algún tipo de garantía que eliminaría el etnocentrismo «duro»: la exclusión del interlocutor.

El riesgo, en efecto, es afirmar que «somos buenos porque somos nosotros». Es cierto que Rorty matiza este punto haciendo énfasis en la diferencia que hay entre decir lo anterior y escribir: somos buenos porque llegaremos eventualmente por la persuasión antes que por la fuerza a convencer a los otros de que lo somos<sup>99</sup>. Sin embargo, el problema surge de nuevo: ¿cómo convencer a «los otros»? Ante la pregunta «¿por qué es Europa tan especial?»; cómo decirles: «¿conoce algo no-europeo que pueda sugerir y que cumpla mejor a nuestros propósitos?»<sup>100</sup>. Esto, aun cuando Rorty no parezca darse cuenta, supone una comunidad de fines y una comprensión mutua que están lejos de estar garantizadas, no ya entre culturas diferentes, sino en el interior de la occidental. En realidad, lo que ocurre es que Rorty está aquí coqueteando sin saberlo con el paradigma de racionalidad estratégica: 1) demos determinados fines y valores de nuestra cultura por supuestos; 2) arbitremos luego los medios adecuados para alcanzarlos; 3) si hemos supuesto correctamente los fines, los medios resultarán ser conversacionales.

¿No hay algo de dogmático en todo esto? El riesgo al que hace referencia Guignon parece absolutamente real: «Al meramente *afirmar* los valores democráticos, Rorty corre el riesgo de hundirse en el mismo dogmatismo que quiere combatir»<sup>101</sup>. Quizá esta es la razón por la que la estructura de la teoría rortyana permite mirar a lo extraño (inter o intraculturalmente hablando) con un sentimiento de superioridad considerable: los demás se hallan en un estado de minoridad permanente que ni siquiera tiene en el horizonte la promesa moderna de un progreso indefinido de la humanidad hacia lo mejor. Se trata de un estado de minoridad que si bien ya no

<sup>99</sup> Cfr. R. RORTY, «Cosmopolitisme sans Emancipation», cit., pp. 571-572.

<sup>100</sup> Cfr. R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, cit., pp. 173-174.

<sup>101</sup> Cfr. C. B. GUIGNON, «Saving the Differences: Gadamer and Rorty», en P. D. ASQUITH y T. H. NICKESS (eds.), *P.S.A.*, vol. 2, Philosophy of Science Association, East Leasing MI., 1982, p. 366.

podríamos calificar de culpable (acaso porque cada uno es como es) topará siempre con el hecho de que cualquier contrargumentación por parte de lo extraño tendente a reivindicar sus propios valores, creencias o criterios se encontrará con una previsible llamada al orden a través de una referencia a la superioridad de nuestros valores. Aunque está claro que la intención de Rorty está lejos de ser esta, como demuestran sus continuas llamadas al cosmopolitismo, es de temer que, buenas intenciones aparte, su teoría sobre la vinculación de racionalidad y conversación con la tradición permite aquél comportamiento sin que haya forma alguna de escapar a ese peligro.

Por lo demás, en una época donde parecemos asistir a un *revival* nacionalista (del País Vasco a Centroeuropa y los Balcanes pasando por Córcega, las comunidades armenias rusas, el «rearme» moral norteamericano, etc., etc.) ¿qué podría haber más autocomplaciente y acrítico que una teoría que permite un comportamiento provinciano mientras nos asegura que si bien no sabemos en absoluto si tenemos o no «la razón», podemos actuar como si la tuviéramos? ¿Qué más irracional que una teoría que nos asegura la esencial incomunicación entre las diversas formas de vida? ¿Qué más peligroso que la pérdida completa de las capacidades críticas respecto de los valores existentes y dominantes?

Junto a este etnocentrismo más o menos dogmático surge también, paralelamente, una cierta complacencia con lo establecido. Rorty critica tanto a Habermas, —heredero de la modernidad, la crítica y la emancipación—, como a Lyotard —furibundo crítico de los anteriores conceptos, pero deseoso de hablar de prácticas de libertad—, por lo que considera un prejuicio izquierdista de sus teorías: la idea de que el intelectual tiene que escapar a las reglas prácticas e instituciones que le fueron transmitidas en su comunidad. Tal actitud le parece negativa en la medida en que supone, según él, una devaluación del consenso y la comunicación al abjurar de los valores de la comunidad concreta e intentar elevarse por encima de ella<sup>102</sup>. No hay que insistir mucho para darse cuenta de que esta concepción de las cosas supone, obviamente, un rechazo de toda la problemática que impulsó al concepto de emancipación (liberación de constricciones, consecución de una conversación no deformada por la violencia o la manipulación, superación de las escisiones, etc.). Y esto ocurre así, sencillamente, porque para Rorty la tradición y lo establecido ya ha permitido la consecución de aquello por lo que el concepto de emancipación señalaba que merecía la pena luchar. Estamos en el mejor de los mundos posibles y en él no hay nada que impida usar de conceptos tales como conversación y libertad como si fueran ya parte de nuestra vida emancipada. Todos los aspectos conflictivos, todas las escisiones, todos los controles, toda dominación desaparece del horizonte cuando hemos de presuponer la esencial bondad de nuestros sistemas sociales y políticos vigentes. No es raro que un concep-

<sup>102</sup> Cfr. R. RORTY, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», cit., pp. 174-175.

to de emancipación no sea para Rorty más que un obsoleto residuo del pasado. Después de todo «nada hay de malo en la democracia liberal»<sup>103</sup> o en las «democracias del Atlántico Norte»<sup>104</sup>.

Pero parece olvidarse que si algo hay de bueno en la democracia liberal-democrática contemporánea, fue conseguido al precio de negar y oponerse a lo que por vía de tradición se había recibido como lo justo y lo adecuado. El propio Rorty señala repetidamente como el proceso por el cual hemos arribado a una sociedad regulada por los valores occidentales hoy vigentes ha sido un trabajoso (¿y azaroso?) proceso desarrollado por la sociedad «en lucha y sufrimiento»<sup>105</sup>. Y, también, que «han sido fenómenos como la institucionalización de los sindicatos, la meritocratización de la educación, la expansión del sufragio, los periódicos baratos, los que han contribuido más ampliamente a la predisposición de los ciudadanos de las democracias a verse a sí mismos como parte de una comunidad comunicativa»<sup>106</sup>. Parece, pues, que este tipo de afirmaciones debería llevar a la preocupación por el «por qué», «para qué» y «cómo» de esos procesos de desarrollo y por cuáles serían, a la postre, el conjunto de luchas, rebeliones, emancipaciones y liberaciones del dominio que tuvieron lugar para producir este resultado. En otros términos, ¿fue una concepción conversacional de la política la que llevó adelante este proceso? Parece que la respuesta debería ser negativa. Entonces, y definitivamente enterradas las pretensiones de una razón universal y de una emancipación fundamentada en una teleología, ¿en virtud de qué criterios fue posible, o lo es hoy, la toma de postura favorable a la ampliación de las esferas conversacionales? Parecemos topar aquí con una última ratio decisionista por la sencilla razón de que no hay más fundamento de preferibilidad que una nueva alusión a la tradición, pero en el contexto de esta pregunta tal alusión ya no es posible porque estamos hablando precisamente de la formación de esa tradición comunicativo-decomocrática. En efecto, fue la ruptura con una determinada tradición lo que permitió formular lo que, según Rorty, es hoy nuestra tradición y, por lo tanto, lo que hay que justificar es aquella ruptura y, claro está, no aludiendo a su resultado.

Si nuestro mundo es contingente, como repetidamente se nos dice ¿por qué no habríamos de tratar de cambiarlo sin necesidad de estar sujetos a esa legitimación tradicional última? Es más, ¿no resultaría necesario cambiar mucho de esta tradición y bastantes de sus valores si queremos realizar otros? Y, además, ¿no es ese justamente nuestro problema?: queremos cambiar una parte de nuestra comunidad, mientras otros quieren conservarla; queremos conservar ciertos valores y otros quieren olvidarlos; nuestra jerarquía valorativa no coinci-

<sup>103</sup> Cfr., por ejemplo, R. RORTY, «Solidarity or Objectivity?», cit., p. 16.

<sup>104</sup> A Richard Rorty le gusta particularmente este término. Cfr., por ejemplo, R. RORTY, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», cit., p. 216.

<sup>105</sup> Cfr. R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, cit., p. 168.

<sup>106</sup> Cfr. R. RORTY, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», cit., p. 169.

de con la de aquellos otros ciudadanos; etc. La práctica liberal-reformista que Rorty aconseja debería entrar en este tema e intentar argumentar su posición sin referirse a la tradición como última ratio de su exposición.

Acaso el problema esté en que, después de todo, esto no puede hacerse sin utilizar conceptos tales como verdad o justicia, uso público de la razón o crítica de lo establecido, indignación y deseo de alteridad, realismo y sentido de las posibilidades objetivas, esto es, lo que en el final del epígrafe anterior denominábamos concepto débil de emancipación. En definitiva, para el pragmatismo reformista aquel concepto enterrado, al menos en su sentido débil, es todavía necesario si no queremos olvidarnos junto con él de toda una serie de valores con los que todos decimos, a su vez, estar de acuerdo.

