

DOMINACION O EMANCIPACION: EL VINCULO ENTRE CONOCIMIENTO Y POLITICA.

**Anibal Romero.
(1998)**

1

En el presente estudio me propongo explorar varias interrogantes, a través de la discusión de la obra de un selecto grupo de pensadores políticos: En primer término, cómo se obtiene el conocimiento político? En segundo lugar, para qué sirve?, con qué fin debe ser utilizado? Tercero: Existe una correspondencia o armonía entre la estructura de la verdad y la naturaleza de lo político? Por último: Qué han pretendido los filósofos políticos objeto de nuestro estudio, y qué han logrado realmente? Dicho en otras palabras, fueron capaces esos pensadores de reconciliar sus objetivos proclamados, lo que *afirmaron* que intentaban hacer, con el resultado teórico efectivo de sus planteamientos? El esfuerzo de indagación transitará un camino que comienza con Platón y Hobbes, para luego abordar la tradición hegeliano-marxista —representada de modo destacado por Marcuse y Habermas—, concluyendo con una discusión de Popper y Oakeshott en la línea de reflexión “liberal”. Como se verá, estos pensadores formulan diversas respuestas a las preguntas esbozadas, y nos abren interesantes horizontes para un actualizado análisis político. Son pensadores que además representan puntos de vista contrastantes en cuanto a su idea sobre la misión de la política. Para algunos, como Platón y Hobbes, la política es arte de dominación; para otros, como Marcuse y Habermas, la política tiene una tarea emancipadora. Popper, por su parte, proclama un propósito orientado a liberar al individuo de ataduras y crear una sociedad abierta; no obstante, su pensamiento presenta tensiones que se derivan de la analogía popperiana entre el avance científico y la tarea de la política, que contradicen su intención inicial. Finalmente, en Oakeshott hallaremos un estilo y un contenido reflexivos que abren un horizonte adicional en torno al tema del conocimiento político.

2

Una de las más conocidas y polémicas aseveraciones de Platón en la **República** tiene que ver con la relación entre conocimiento y política, traducida a la exigencia de que sean los filósofos, los que poseen el conocimiento, los que gobiernen, y el “saber” sea el que “mande”¹. Esta afirmación *pareciera* implicar no solamente que existen principios del conocimiento “verdadero” que deben dominar el diseño, estructuración y preservación del orden político, sino también que la naturaleza de la verdad, de un lado, y la del poder, de otro lado, son complementarias y hasta “miméticas”, que existe, en términos de Wolin, “una estructura de poder en la verdad y una estructura de verdad en el poder”². Esta visión platónica en torno al vínculo entre conocimiento y poder, visión que discutiremos con amplitud más adelante, arroja de entrada consecuencias *elitistas* que Platón no pretendió evadir, y por el contrario asumió plenamente:

“A no ser —escribe en la **República**— que o los filósofos lleguen a reinar en las Ciudades (*polis*) o los reyes y soberanos, así llamados ahora, lleguen a filosofar sincera y cabalmente, y coincidan en uno mismo poder político y filosofía, y se *excluya a la fuerza a tantos que de natural están ahora yéndose a una sola de las dos* (itálicas A.R.), no hay modo de que cesen los males...ni en las Ciudades ni, creo, en el género humano...”³

Platón ofreció muy precisas respuestas en cuanto a cómo se obtiene el conocimiento político y para qué sirve, y a diferencia de otros no rehuyó las implicaciones de sus planteamientos. Para empezar, Platón desarrolla una

¹ Platón, **República**, en, **Obras Completas** (Traducción de Juan David García Bacca), (Caracas: Presidencia de la República y Universidad Central de Venezuela, 1981), Vol. VII, pp. 286-293. En adelante, todas las referencias a textos de Platón provendrán de esta edición de sus obras completas.

² Sheldon Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, en, Mary G. Dietz, ed., **Thomas Hobbes and Political Theory** (Lawrence: The University Press of Kansas, 1990), p. 12

³ Platón, ob. cit., ed. cit., Vol. VII, p. 286

concepción intuitiva o visionaria del conocimiento que se fundamenta en su teoría de las Ideas y en su creencia en la inmortalidad del alma. Según esa teoría, la razón posee ciertas semillas o esquemas potenciales de conocimiento, los cuales necesitan ser adecuadamente estimulados y cultivados de modo de manifestarse y permitir la identificación de los objetos a cuyo conocimiento se aspira. El conocimiento es, pues, reminiscencia (*anámnesis*), de acuerdo con la cual todo conocer es un reconocer que se efectúa a expensas de conocimientos previamente adquiridos⁴. Dice Platón en tal sentido que:

“...el aprendizaje viene a ser nada más que un recordatorio, (y por ello) es necesario...que nosotros, en un tiempo anterior, hayamos adquirido lo que ahora recordamos. Lo cual fuera imposible si nuestra alma no hubiera existido en alguna parte antes de nacer en este su eidos humano; de manera que, por esto, pareciera ser inmortal el alma”⁵.

Platón ilustra el proceso de aprendizaje o educación mediante su famosa alegoría de la caverna, según la cual somos por naturaleza prisioneros, hasta que a través de la educación el alma se ilumina gradualmente, desarrollando las facultades superiores de reflexión deductiva y conocimiento intuitivo, que permiten que abandonemos el terreno sombrío e impreciso de la mera opinión e impulsemos nuestro ascenso hacia la verdadera realidad, que es la de las Ideas o Formas⁶. El mundo empírico arroja un cierto tipo de conocimiento, acrítico, de opinión o sentido común, que se distingue del verdadero conocimiento, superior o científico, ya que este último cubre una muy especial realidad constituída por las Formas o Ideas, que son “el tipo único y perfecto correspondiente a una multiplicidad de objetos comunes...Son...realidades plenas perfectas, singulares y subsistentes, que dominan a lo empírico como el original de las copias que de él

⁴ Tomo esta interpretación de la epistemología platónica de Juan A. Nuño, **El Pensamiento de Platón** (Caracas: EBUC, 1963), p. 67

⁵ Platón, **Fedón**, en, **Obras Completas**, Vol. I, p. 314. Véase igualmente el diálogo **Menón**, Vol. I, p. 415

⁶ Nuño. ob cit., pp. 65-66

se produzcan”.⁷ En lo que toca a lo político, Platón no se detiene ante las deficiencias empíricamente constatables de lo existente, sino que, antes bien, postula el imperativo de lograr una unión entre verdad y práctica, de edificar un Estado, *polis* o comunidad política ideal, para lo que se requiere el conocimiento político de lo mejor. Las limitaciones y fallas de lo existente, lejos de debilitar la aspiración suprema de la filosofía política, más bien la dinamizan, pues la filosofía política no es otra cosa que el tipo de conocimiento dirigido a hacer a los hombres buenos y felices⁸; es, entonces, un tipo de conocimiento “salvador”⁹. El filósofo político tiene pues la misión —ejecutada mediante un acto de pensamiento— de “descubrir” y proyectar hacia el futuro un orden más perfecto, un “modelo ideal”, un “paradigma” que, dice Platón, debe ser llevado a la práctica y cuya realización “no ha de omitir nada de lo que sea lo más bello y lo más verdadero”¹⁰. Para Platón, por tanto, la filosofía política lograba primeramente descubrir, más allá de lo empírico y en el mundo de las Ideas o Formas —el del conocimiento verdadero— el modelo ideal del orden político, reordenando así, a nivel del pensamiento, las imperfecciones de lo existente a través de la visión transformadora de lo Bueno y lo Bello. El segundo paso corresponde entonces al gobernante, y consiste en la puesta en práctica del hallazgo mental del filósofo, es decir, la aplicación del remedio a los males de la comunidad de acuerdo al paradigma ideal. La unión entre filosofía y política, entre filósofos y gobernantes, sellaba presuntamente el mandato superior del Bien.

Qué paradigma ideal planteaba Platón, y por qué razones sólo los filósofos podían acceder a su descubrimiento? Estas interrogantes nos conducen a la médula de la propuesta política platónica, y a la puesta de manifiesto de su convicción acerca de la antítesis entre la estructura de la verdad y la de lo político, como dominios opuestos en los que privan discursos y realidades antagónicas.

⁷ Ibid., p. 64. Las Formas o Ideas platónicas, explica Nuño, “forman el soporte ontológico del mundo cotidiano, pues la multiplicidad de objetos que se presentan al conocimiento empírico o de la opinión sólo puede ser entendida en última instancia por referencia a esas realidades unificantes y legítimas...capaces de asegurar la verdad”, *ibid.*, pp. 74, 116

⁸ Platón, **Eutidemo**, Vol. V, p. 46

⁹ Sheldon Wolin, **Política y Perspectiva** (Buenos Aires: Amorrortu, 1973), pp. 46-47

Como hemos visto, según Platón el conocimiento verdadero es el de las Ideas o Formas ideales, y el modelo o paradigma político verdadero tiene necesariamente que pertenecer al mundo de las Formas y en consecuencia participar de ese tipo de conocimiento. El mundo de las Formas es un ámbito estable, en contraste con el mundo empírico donde imperan el desorden y el caos, un perenne flujo de acciones y opiniones sin concierto que no pueden elevarse al nivel del verdadero conocimiento y permanecen en un plano de “semiverdades exasperadamente esquivas, y percepciones deformadas”¹¹. Lo *valioso* de las Formas se halla en su estabilidad, atemporalidad, armonía, belleza, medida y simetría, en una inmutabilidad que las hace ser de “igual manera siempre”, lo cual “sólo conviene a lo más divino”¹². Lo estable, permanente y perdurable es, para Platón, lo valioso, frente a lo inestable, lo incierto, lo cambiante; de allí su afirmación en **Las Leyes** de que “el cambio es, aparte de todos los males, lo más peligroso en todo”¹³, y su constante y casi obsesiva preocupación por la unidad y la cohesión de la *polis*¹⁴

La epistemología platónica se encuentra estrechamente vinculada a su propuesta política, a su “modelo ideal” de *polis*, que no es otro que el de una sociedad dividida, jerarquizada y rígida en la que cada cual ocupa su lugar. El rechazo de Platón hacia lo espontáneo y lo cambiante en el terreno del conocimiento halla su contrapartida en su antipatía con respecto a la diversidad y pugnacidad de la democracia ateniense de ese tiempo, las cuales veía como síntomas de una enfermedad política requerida del “remedio” de su paradigma ideal. El conflicto, que de suyo es parte inerradicable de la existencia política, era percibido por Platón como un mal a ser extirpado, de manera de implantar un modelo estático ajeno a las confrontaciones típicas de la existencia en sociedad. Dado que ese modelo se sustentaba en la inflexible división de sectores sociales,

¹⁰ Platón, **Leyes**, Vol. IX, p. 211

¹¹ Wolin, **Política y Perspectiva**, p. 49

¹² Platón, **El Político**, Vol. II, p. 313. Y en el diálogo **Filebo** se lee que hay una “ciencia” de “mirada puesta en lo generable y corruptible; otra, en lo no generable y no corruptible, sino lo que está siendo siempre de idéntica e igual manera, mirando lo cual desde el punto de vista de la verdad, juzgamos que ésta (es) más verdadera que aquella”; ed. cit., Vol. IV, p. 316

¹³ Platón, **Leyes**, Vol. X, p. 264

¹⁴ Al respecto, véase, **República**, Vol. VII, pp. 270-271

el arte del gobierno en Platón deviene un arte dirigido a imponer y no a equilibrar.¹⁵ En principio, en la **República**, Platón sugiere que los habitantes de la *polis* deben considerarse entre sí como hermanos¹⁶; sin embargo, aclara de inmediato que ésta no es más que una mentira necesaria o ficción (*mythos*), útil para asegurar la mejor marcha de una sociedad dividida que exige una explicación justificatoria sobre la formación y permanencia de los diversos sectores, privilegiados y no privilegiados, que componen la comunidad política. Estos grupos, dice Platón, se derivan de ciertas disposiciones naturales de los individuos, y una vez establecidos deben hacerse fijos y permanentes en un Estado organizado de acuerdo al “modelo ideal”. Hay ciudadanos “aptos para mandar” (filósofos), otros lo son para proteger a la comunidad (guardianes), y los más para ser campesinos y artesanos (trabajadores). A cada miembro de la *polis* corresponde actuar de acuerdo a su posición en la jerarquía social y a la función que toca a su grupo, y son educados para ello. Los “aptos para mandar” poseen la sabiduría superior, son los más cercanos al mundo de las Formas, los que alcanzan escapar a mayor distancia de las sombras, apariencias y meras opiniones, porque “apetecen” y “aman” el conocimiento.¹⁷ La mayoría social, compuesta por campesinos y artesanos, es relegada eternamente por Platón a la condición inferior que ocupan en su “modelo ideal”, y considerados incapaces de acceder al conocimiento de las Formas. Sus mentes y prácticas sociales debían ser moldeadas de acuerdo a un conjunto de regulaciones detalladamente establecidas en la **República**, y dirigidas a regir las relaciones familiares, sexuales, de propiedad y trabajo, así como los procesos educativos apropiados para cada sector. Además, los grupos gobernados, mayoritarios, serían inculcados con las “nobles mentiras” acerca de las raíces de su destino y la presunta fraternidad imperante en la *polis*, a objeto de garantizar la estabilidad del modelo, contener el cambio, y mantener la unidad de la comunidad.

¹⁵ Wolin, **Política y Perspectiva**, pp. 51-54

¹⁶ Platón, **República**, Vol. VII, p. 210

¹⁷ La descripción del “modelo ideal” se lleva a cabo en los libros II, III, y IV de la **República**. La definición de qué es un filósofo se encuentra al final del libro V, Vol. VII, pp. 286-303

El diseño del paradigma platónico responde pues al intento de preservar una sociedad honda y rígidamente dividida, en la cual “desaparecen” los conflictos y de hecho también la política, en la medida que ésta sea entendida como un escenario caracterizado esencialmente por la contraposición de intereses, ambiciones y visiones ordenadoras. Del protecto platónico se desprende entonces una necesaria discontinuidad entre la verdad de la filosofía, que postula ese “Estado ideal”, y la realidad de la política, que exige el uso de la mentira para sostener unas determinadas relaciones de poder y mando. En el marco del pensamiento platónico, la mentira está, por decirlo así, “incorporada” a lo político, en tanto que la verdad pertenece al plano del conocimiento “no-contaminado” por el elemento político¹⁸. A pesar de que en apariencia, Platón postula la coincidencia y armonía entre sabiduría y política, así como la identificación entre filosofía y gobierno, de hecho se trata de un gobierno por imposición y no por persuasión, ya que en su esquema el “saber” verdadero reclama el uso de la mentira para preservar una estructura de dominación y un orden rígido del que se pretende desterrar el conflicto y la política misma. En síntesis, la finalidad del esquema político platónico consistía, en palabras de Wolin:

“en eliminar los obstáculos que impidiesen concretar la verdadera Forma. Así como el médico podía verse obligado a amputar un miembro para salvar el cuerpo, o el tejedor a descartar materiales defectuosos, también el gobernante podía purificar el cuerpo político de sus ‘miembros’ deformes por cualquier medio adecuado”¹⁹.

Las preguntas con que dimos inicio a este estudio encuentran en Platón respuestas inequívocas, tanto en lo referente al origen del conocimiento —por intuición eidética y remembranza, estimuladas por la educación—, como en cuanto a su aplicación política: asegurar el orden que reclama el “modelo ideal”. Si bien el esquema platónico postula la unión de sabiduría y política, esta última es

¹⁸ Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, p. 15

¹⁹ Wolin, **Política y Perspectiva**, p. 57

claramente entendida como dominación y no como fuerza emancipadora. Finalmente, si bien Platón habla de la “hermandad” que supuestamente debe existir entre los integrantes de la *polis*, ello no es otra cosa, como él mismo lo indica en la **República**, que una “noble mentira”. Su propósito consiste en justificar un orden jerárquico con fijas relaciones de poder y subordinación. El legado platónico, de larga y notable influencia a lo largo del pensamiento occidental, se resume en su fórmula según la cual un cierto tipo de conocimiento “experto” es propio del mando político y *le justifica*, más allá de otras fuentes de legitimidad y, desde luego, más allá del consentimiento de los individuos que integran la comunidad.

3

El aspecto central del planteamiento platónico consiste en la pretensión de moldear la realidad de acuerdo a un “modelo” preconcebido, modelo que presuntamente pueden algunos privilegiados —los filósofos— descubrir en el metafísico mundo de las Formas. Dentro de este esquema, el conocimiento político no es producto del estudio de la realidad empírica ni de la historia, pues se parte de la idea de que la verdadera realidad es el modelo ideal, y su concreción práctica algo relativamente secundario, punto que Platón deja bien claro en la **República**²⁰. Resulta paradójico que su tan elevada pretensión, que implicaba y reclamaba nada menos que la construcción del orden político mediante la aprehensión primigenia de un modelo abstracto, a ser luego impuesto sobre la gente, carezca de basamento práctico y se traduzca finalmente en una especie de exhortación que nos impele a “admitir la verdad”. Un esquema conceptual semejante se constata en Hobbes, cuyo imponente edificio teórico, fundado igualmente sobre la ambición de imponer el orden “verdadero” y alcanzado a través de un ejercicio intelectual, desemboca, como en el caso de Platón, en el

²⁰ Platón, **República**, Vol. VIII, pp. 492-493

pesimismo del autor en cuanto a las potencialidades prácticas de su propuesta. De allí estas frases del **Leviatán**:

“...estoy a punto de creer que mi labor resulta tan inútil como el Estado de Platón, porque también él opina que es imposible acabar con los desórdenes del Estado y con los cambios de gobierno acarreados por la guerra civil, mientras los soberanos no sean filósofos”.²¹

Esta frustración terminal hobbesiana contrasta con la enorme autoconfianza que destilan la mayor parte de sus textos, los cuales testimonian una acentuada tendencia “constructivista” en el plano teórico, es decir —de acuerdo a la definición de Hayek— una tendencia según la cual, si el ser humano ha sido capaz de crear las instituciones de la sociedad y la civilización, debe también ser capaz de modelarlas y cambiarlas a su antojo para satisfacer sus ansias de perfección.²² La decisiva influencia que la revolución científica de su tiempo ejerció sobre Hobbes, así como su intenso deseo de contribuir a bloquear el paso a las disidencias generadoras de la guerra civil, le llevaron a concluir que la filosofía política era capaz de apropiarse del método de la matemática y la geometría y lograr su certeza, pues existía una congruencia potencial entre los fenómenos de la existencia política y los conceptos de la mente. De esta convicción se originaba para Hobbes la posibilidad de imaginar la “nada política”, el momento primordial del “estado de naturaleza” y su crucial derivación: el contrato entre súbditos y gobernante destinado a establecer de una vez por todas el nuevo orden²³. Del mismo modo que Platón insurge contra lo existente para diseñar el modelo a seguir, Hobbes postula la necesidad de “fingir que el mundo ha sido aniquilado”²⁴, y mediante este acto imaginativo dejar libre el terreno para levantar su propio paradigma, el del **Leviatán**.

²¹ Thomas Hobbes, **Leviatán** (Buenos Aires: FCE-Argentina, 1992), p. 303

²² Véase, F. A. Hayek, “The Errors of Constructivism”, en: **New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas** (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), p.3

²³ Wolin, **Política y Perspectiva**, pp. 259-261

Como con acierto indica Wolin, el esquema hobbesiano se fundamenta en una concepción de la verdad no como un fiel reporte sobre la “realidad” externa, sino como una construcción arbitraria del intelecto humano²⁵: conocemos lo que creamos o hacemos, y en el terreno de lo político el desafío clave es crear los *significados* comunes y estables que hagan posible la convivencia pacífica y *definitiva*. Estos significados o “signos” son, sostiene Hobbes, una creación de nuestro arbitrio:

“Ya que en cada lenguaje el uso de palabras y nombres se da por convenio (*by appointment*), del mismo modo ese uso puede ser alterado; pues lo que depende y deriva su fuerza de la voluntad de los hombres, puede por esa misma voluntad y mediante el mismo convenio ser de nuevo cambiado o abolido”²⁶.

Así como en la geometría “las líneas y figuras sobre las cuales razonamos son trazadas y descritas por nosotros mismos”²⁷, de igual modo pretende Hobbes que el **Leviatán**, su poder soberano, *defina* las reglas, estructuras y significados de la comunidad política. Esta creación arbitraria, posible también en la matemática y la geometría, creación que otorga su rango de verdad al conocimiento político, difiere del conocimiento generado por la ciencia física en tanto que los fenómenos que estudia esta última —los fenómenos naturales— no son en sí mismos creados por el hombre sino que le pre-existen. Para Hobbes, el conocimiento político puede y debe sobreponerse a la “naturaleza política” (por ejemplo, en el violento y riesgoso “estado de naturaleza” anterior al pacto protección-obediencia que crea el Leviatán)²⁸, crear situaciones nuevas, y *forzar* a los seres humanos a admitir su necesaria validez. En este sentido, su teoría del conocimiento se ajusta perfectamente a su propósito político, que es el de suprimir

²⁴ T. Hobbes, citado por Wolin, *ibid.*, p. 263

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Thomas Hobbes, **Man and Citizen (De Homine and De Cive)**, (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., 1991), pp. 302-303

²⁷ Thomas Hobbes, citado por Wolin, **Política y Perspectiva**, p. 264

definitivamente los conflictos, disidencias, y diferencias de opinión originadas en el desacuerdo en cuanto al *significado* de las reglas, signos, pactos, y normas que deben constituir y dominar el orden político, y de esa manera homogeneizar lingüística y conceptualmente la sociedad impidiendo su fragmentación. Por ello resulta vital para Hobbes garantizar la univocidad de los significados, y desterrar el peligro de la ambigüedad lingüística y conceptual de su modelo de orden, pues la amenaza de disolución surge de la confusión de significados, lo cual obliga a que el Leviatán les *monopolice*, adueñándose del poder de *interpretación*. Hobbes, en síntesis, propone un despotismo del sentido o significado en manos de un poder soberano, que brinde protección a cambio de obediencia y *garantice la supresión del derecho de cada cual a ejercer su razón privada en torno a asuntos de interés público*, otro factor que pudiese afectar la paz, estabilidad, unidad y persistencia del orden político. El colapso del orden, el peor de los males según Hobbes, es pues producto de “un constante aumento del desacuerdo en cuanto a los significados comunes fundamentales”²⁹, y la misión salvadora de la filosofía política no puede por consiguiente ser otra que la de contribuir, por un lado, a convencernos sobre el imperativo de pactar los significados, y por otro lado imponer su permanencia, objetivo que exige —como lo pidió también Platón— “echar fuera”, “abandonar” y “expulsar” a aquéllos que se muestren reacios a aceptar los pactos³⁰.

El nítido esquema de Hobbes presenta, sin embargo, una muy seria falla en su propia base. Se trata de la sistemática ineptitud de los hombres para admitir la “verdad”, su desconocimiento de “las causas de la guerra (y) de la paz”, desconocimiento debido a que “son pocos en el mundo los que han aprendido esos deberes que unen a los hombres y los mantienen en paz, vale decir, que han aprendido suficientemente las reglas de la vida civil...”³¹ Cómo entonces superar este obstáculo? Hobbes parte de la premisa de acuerdo a la cual existe un

²⁸ Sobre este punto, puede consultarse mi libro, **Aproximación a la Política** (Caracas: Editorial Panapo, 1994), pp. 106-112

²⁹ Wolin, **Política y Perspectiva**, p. 276

³⁰ Hobbes, **Leviatán**, p. 125

paralelismo y una coincidencia entre la estructura de la verdad científica y la del orden político³², paralelismo sustentado en el carácter “arbitrario” de ambos planos, así como en su misión *dominadora*: la verdad científica procura la concreción del pacto fundacional de la vida política, y éste a su vez responde a la suprema verdad de nuestra vulnerabilidad humana, que requiere el mando despótico y protector del Leviatán. El problema se encuentra, como lo admite el propio Hobbes³³, en que los seres humanos somos refractarios a aceptar sus “verdades”; diferimos en nuestros temperamentos, apetencias, y opiniones, y padecemos de una aparentemente enfermiza subjetividad, lo cual hace casi imposible ese férreo y deseable consenso en torno al supuesto imperativo de conceder poder absoluto a un Leviatán que rija nuestras vidas. Ante semejante dificultad, Hobbes no tiene más camino que recurrir —también a la manera de Platón— a la esperanza en los procesos educativos, dirigidos a transformar de modo radical toda una cultura política para crear otra. De allí su propuesta de desarrollar un programa de instrucción pública, concebido en función de la muy dudosa premisa según la cual las mentes de la gente son como papel en blanco, susceptibles de recibir, aceptar y asimilar las doctrinas que la autoridad pública desee imprimir en ellas³⁴. En realidad, ésta no es sino una frágil esperanza, que contrasta duramente con las expectativas iniciales de una teoría que presumía ser capaz de asegurar a los Estados “en definitiva, contra el peligro de perecer por enfermedades internas”, acoplando a los hombres “entre sí dentro de un firme y sólido edificio”³⁵. El “conocimiento verdadero” de Hobbes acaba por convertirse en doctrina despótica que debe ser inculcada a la fuerza sobre los reticentes y díscolos beneficiarios de su “orden”, y su esperanza se reduce a que

“...más pronto o más tarde, estos escritos míos caerán en manos de un soberano, que los examinará por sí mismo (ya que son cortos, y a juicio mío

³¹ Hobbes, citado por Wolin, **Política y Perspectiva**, pp. 271-272

³² Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, p. 21

³³ Véase, T. Hobbes, **Leviatán**, pp. 40-50

³⁴ Sobre este punto, véase, Sheldon Wolin, **Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory** (Los Angeles: University of California Press, 1970), pp. 46-47

³⁵ Hobbes, **Leviatán**, p. 263

claros), sin la ayuda de ningún intérprete interesado o envidioso; que ejercitando la plena soberanía, y protegiendo la enseñanza pública de tales principios, convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica”³⁶.

Las respuestas hobbesianas a las preguntas formuladas al comienzo se resumen por tanto así: El conocimiento verdadero o científico, el “requerido de un filósofo”, es condicional y producto de nuestra creación arbitraria, “como cuando sabemos que si determinada figura es un círculo, toda línea recta que pase por el centro debe dividirla en dos partes iguales”³⁷. La ciencia política de Hobbes, afirma éste, alcanza esa “luz de la mente humana” con “las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas...”³⁸. El fin del conocimiento es “el beneficio del género humano”³⁹, logrado gracias al establecimiento del pacto fundacional, que demanda obediencia de parte de los súbditos a cambio de la protección que garantiza el Leviatán o poder soberano. Si bien Hobbes piensa que existe una correspondencia entre la estructura del conocimiento verdadero y la realidad política, sus postulados se sustentan sobre consideraciones ficticias acerca de la naturaleza humana, las cuales finalmente le obligan a transformar su certeza en mera esperanza. Por último, y al igual que Platón, Hobbes pretende establecer el orden político, pero lo que logra es identificarle con el despotismo, desterrando una dimensión ineludible de la política —su componente conflictivo— del cuerpo social.

4

El tránsito desde Platón y Hobbes hasta los representantes de la así llamada “Teoría Crítica de la Sociedad” en nuestro tiempo, implica no solamente un radical cambio de perspectiva epistemológica, sino también una visión

³⁶ Ibid., p. 304

³⁷ Ibid., p. 67

³⁸ Ibid., p. 38

³⁹ Ibid.

antropológica fundamentalmente distinta. Para pensadores como Marcuse y Habermas, el hombre es un ser “bueno” destinado a la “liberación” y la “felicidad”⁴⁰. Así como en Platón, pero sobre todo en Hobbes, el problema del orden se torna un asunto urgente y apremiante, para los filósofos de la teoría crítica —ubicados en las opulentas sociedades capitalistas modernas, a las que rechazan por “opresoras”—, la inquietud central se focaliza, por el contrario, en la “emancipación” con respecto a un orden que es percibido como enajenante, “inauténtico”, y explotador de las vitales energías humanas. El capitalismo y la democracia de masas actuales, que según algunos han dado origen a las más prósperas, abiertas y libres organizaciones sociales que haya contemplado la historia⁴¹, son sin embargo sometidas por autores como Marcuse y Habermas a un rechazo sistemático en nombre —y en esto se acercan al esquema platónico— de un modelo ideal, que a su modo de ver se encuentra ya en germen dentro de esas sociedades, pero aún asfixiado por “la incompatibilidad de los imperativos del sistema económico capitalista con las exigencias de un proceso democratizado de formación de la voluntad”⁴².

El interés de la teoría crítica, para nuestros propósitos, reside tanto en sus aspectos epistemológicos —origen y función del conocimiento político, naturaleza de la verdad—, como en sus postulados acerca del impacto probable de la “emancipación” por la que se aboga. En cuanto al primer punto, Marcuse enfatiza las raíces hegelianas de la teoría:

“En la perspectiva de Hegel, el giro decisivo que dio la historia con la Revolución francesa consiste en que el hombre empezó a contar con su espíritu y se atrevió a someter la realidad dada a las normas de la razón...El hombre se ha propuesto organizar la realidad de acuerdo con las exigencias de su libre

⁴⁰ Véase, Herbert Marcuse, “Filosofía y Teoría Crítica”, en, **Cultura y Sociedad** (Buenos Aires, Editorial SUR, 1968), p. 92; Jürgen Habermas, “Dogmatismo, Razón y Decisión. Teoría y Praxis en la Civilización Científica”, en, **Teoría y Praxis** (Madrid: Editorial Tecnos, 1990), pp. 288, 310

⁴¹ Por ejemplo, Friedrich A. Hayek, en, **The Fatal Conceit** (London: Routledge, 1990), pp. 29-52, 66-88, 120-140

⁴² J. Habermas, “Algunas Dificultades en el Intento de Mediar Teoría y Praxis”, en, **Teoría y Praxis**, p. 15

pensamiento racional, en lugar de acomodar simplemente su pensamiento al orden existente y a los valores dominantes. El hombre es un ser pensante. Su razón lo capacita para reconocer sus propias potencialidades y las de su mundo. No está, pues, a merced de los hechos que lo rodean, sino que es capaz de someterlos a normas más altas, las de la razón”⁴³.

El aporte clave de Hegel, que se complementa en la teoría crítica con la influencia marxista⁴⁴, se sintetiza entonces en la ratificación del papel crítico de la razón como facultad suprema del hombre y sustento de la libertad humana, a lo que los teóricos críticos suman un poderoso “interés emancipatorio” dirigido a alterar la realidad socio-política “no-razonable” hasta que se ajuste a la razón, ya que “el pensamiento debe gobernar la realidad”⁴⁵. El concepto de “verdad” se traslada, por consiguiente, de la teoría a la práctica, ya que la razón tiene que traducirse en la “organización racional de la sociedad”⁴⁶. De entrada, este planteamiento crucial de la teoría crítica nos lleva a considerar tres asuntos: En primer lugar, cómo acceder a lo que indica la “razón” y cómo definir su “verdad”?; en segundo término, quién o quiénes pueden captar y elucidar el mensaje de la “razón”?; y finalmente, cómo llevar a cabo, en concreto, la transformación de la realidad para amoldarla a los dictados de la razón?

En relación al primer punto, Marcuse se apoya en la más pura tradición platónica y la distinción entre “esencia” y “apariencia”: el mundo empírico, el de los fenómenos perceptibles por los sentidos, no puede ser comprendido en sus propios términos, sino con referencia a su esencia o naturaleza (al mundo de las

⁴³ Herbert Marcuse, **Razón y Revolución** (Madrid: Alianza Editorial, 1971), p. 12

⁴⁴ En palabras de Lukács, cuya obra en diversos sentidos anuncia temas centrales de la teoría crítica, “la unificación dialéctica hegeliana de pensamiento y ser, la idea de su unidad como unidad y totalidad de un proceso, es también la esencia de la filosofía de la historia del materialismo histórico”. Véase, Georg Lukács, **Historia y Consciencia de Clase** (México: Editorial Grijalbo, 1969), p. 37

⁴⁵ Marcuse, **Razón y Revolución**, p. 13. Según Max Horkheimer, otro de los fundadores de la “teoría crítica”, la razón consiste en “el hecho de percibir —y aceptar dentro de sí— ideas eternas que (sirvan) al hombre como metas”. El peso del idealismo de raigambre platónica y hegeliana en la obra de estos pensadores, se hace sentir de manera especial en estas frases de Horkheimer: “...la acción por la acción no es de ningún modo superior al pensar por el pensar, sino que éste más bien la supera”. Véase su **Crítica de la Razón Instrumental** (Buenos Aires: Editorial SUR, 1973), pp. 7, 12

Formas o Ideas), pues —explica Marcuse—, “Mientras haya una separación entre lo real y lo potencial, es necesario actuar sobre lo real y modificarlo hasta conformarlo con la razón. En tanto que la realidad no esté configurada por la razón, sigue sin ser realidad, en el sentido enfático de la palabra”⁴⁷; lo real no es lo que existe (el mundo fenoménico es el de la apariencia o las “copias”), sino lo que debe existir en concordancia con las normas de la razón; en otras palabras, lo “real” es “lo racional”. Según Marcuse, Hegel fue capaz de imprimir a la tradición idealista una gran fortaleza crítica, pero concibió la realización de la “esencia” como un proceso que tenía lugar en el plano del espíritu y no en el terreno concreto de la realidad histórica⁴⁸. Para la teoría crítica el reto consiste entonces en ir más allá del pensamiento y trascender al nivel de la praxis, impulsada por su interés emancipatorio. Ello a su vez requiere explorar la esencia del hombre, como vía para determinar las limitaciones y deficiencias de su existencia concreta, y vislumbrar el rumbo de su liberación. Marcuse cuestiona la visión “idealista” o “trascendental” de esa esencia humana, y argumenta —a diferencia de Platón— que la misma no se aprehende a través de la intuición intelectual sino “históricamente”, proceso que tiene lugar, primero, “mediante un cuidadoso análisis de las luchas históricas pasadas y presentes, y de lo que éstas revelan sobre el hombre; segundo, por medio de una valoración de las concepciones pasadas y presentes de la vida buena; y tercero con la ayuda del conocimiento teórico tal y como ha sido desarrollado por las investigaciones teóricas y científicas”⁴⁹.

Con base a esta visión sobre nuestra esencia y lo que ella implica en cuanto a las aspiraciones de la razón a una existencia emancipada, la teoría crítica asume la misión de desenmascarar lo existente, de poner de manifiesto— en palabras de Habermas— la “falsa conciencia” de la época y de la “sociedad

⁴⁶ Marcuse, **Cultura y Sociedad**, p. 80

⁴⁷ Marcuse, **Razón y Revolución**, p. 17

⁴⁸ Véase, Herbert Marcuse, **Negations: Essays in Critical Theory** (Harmondsworth: Penguin Books, 1972), pp. 68-71, 141

⁴⁹ Bhikhu Parekh, **Pensadores Políticos Contemporáneos** (Madrid: Alianza Editorial, 1986), p. 100

defectuosa” en que vivimos⁵⁰. Dicho de otro modo, la ambición del pensamiento crítico dirigida a reconciliar razón y ser exige enjuiciar el orden social existente desde la perspectiva de la “esencia real” del hombre, evaluando así cuál podría y debería ser el “desarrollo óptimo” posible de las personas a través del “uso óptimo” de los recursos disponibles, y esbozando un proyecto de sociedad factible, la sociedad que proclama la razón, el “deber ser” humano. Este “proyecto trascendente”, escribe Marcuse en **El Hombre Unidimensional**, se sustenta en los siguientes criterios:

- “1. El proyecto trascendente debe estar de acuerdo con las posibilidades reales abiertas en el nivel alcanzado de la cultura material e intelectual.
2. El proyecto trascendente, para refutar la totalidad establecida, debe demostrar su propia racionalidad *más alta* en el triple sentido de que:
 - a) ofrece el prospecto de preservar y mejorar los logros productivos de la civilización;
 - b) define la totalidad establecida en sus mismas estructuras, tendencias básicas y relaciones;
 - c) su realización ofrece una mayor oportunidad para la pacificación de la existencia, dentro del marco de las instituciones que ofrecen una mayor oportunidad para el libre desarrollo de las necesidades y las facultades humanas”⁵¹.

En función de ello, se requiere comprender críticamente las estructuras de dominio coercitivas, cuya apariencia de “objetividad” se mantiene sólo en la medida que “no se les vea el juego”⁵², es decir, mientras no sean sometidas a la

⁵⁰ Habermas, **Teoría y Praxis**, p. 291. Horkheimer define así el papel de la teoría: “La meta que (se) quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón, se basa, es cierto, en la miseria del presente; pero esa miseria no ofrece por sí misma la imagen de su supresión. La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: *solo expresa su secreto*”. M. Horkheimer, **Teoría Crítica** (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974), p. 248

⁵¹ Herbert Marcuse, **El Hombre Unidimensional** (México: Editorial Joaquín Mortiz, 1969), p. 238

⁵² J. Habermas, **Teoría y Práctica** (Buenos Aires: Editorial SUR, 1966), p. 128. Esta es una primera edición, incompleta, en castellano, previa a la ya mencionada de Tecnos. La uso acá pues la traducción, en este punto, me parece más adecuada.

mirada escrutadora de la teoría crítica. Una teoría semejante, capaz de penetrar más allá de lo existente y descubrir la realidad *potencial* encerrada en el seno de la sociedad opresora, comprende, pues, las siguientes partes: Una primera parte que muestra que la transición desde el actual estado de la sociedad a un nuevo estado es teórica u objetivamente posible, dadas determinadas condiciones materiales e intelectuales. Una segunda parte que indica que ese proceso de transición es necesario en la práctica, pues el estado inaceptable de la sociedad actual genera frustración y sufrimiento, y los individuos sólo les soportan debido a su “falsa conciencia”. Finalmente, una tercera parte que asevera que el nuevo y superior nivel de avance social puede concretarse sólo si los individuos que integran la sociedad asumen conscientemente el bagaje y hallazgos críticos de la teoría⁵³. Dentro de este contexto, por tanto, la verdad es más que un atributo del pensamiento y se hace una realidad en devenir, que requiere para cumplirse una práctica histórica concreta:

La realización de la razón no es un hecho, sino una tarea. La forma en que los objetos aparecen inmediatamente no es aún su verdadera forma. Lo que está simplemente dado es, en primera instancia, negativo, distinto a sus potencialidades reales. Se vuelve verdadero sólo en el proceso de la superación de esta negatividad, de modo que el nacimiento de la verdad requiere la muerte de un estado determinado del ser⁵⁴

Para Marcuse, la científicidad en cuanto tal no es garantía suficiente de verdad, “y mucho menos lo es cuando la verdad habla en contra de los hechos y está detrás de los hechos, tal como sucede en la actualidad”⁵⁵. La verdad “científica” es entonces la que lleva a su concreción el tránsito desde la insatisfactoria y opresiva situación existente hasta la nueva realidad, en una praxis

⁵³ Véase, Raymond Geuss, **The Idea of a Critical Theory** (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 76

⁵⁴ Marcuse, **Razón y Revolución**, pp. 30-31, 33

⁵⁵ Marcuse, **Cultura y Sociedad**, p. 95. Horkheimer, por su parte, afirma que “El autoconocimiento del hombre en el presente no consiste...en la ciencia matemática de la naturaleza, que aparece como logos eterno,

guiada por el esclarecimiento que suscita la teoría crítica. Y a quiénes corresponde captar esa verdad y llevarla a la práctica? En este punto, la teoría crítica rompe decisivamente con la tradición marxista, y experimenta un profundo enraizamiento con el más puro idealismo hegeliano y platónico, hecho que se hace evidente en Marcuse y Horkheimer, y con mayor énfasis todavía en el caso de Habermas. Como es sabido, para un marxista “crítico” como Lukács, para citar un ejemplo, correspondía al *proletariado*, representado por el partido comunista, tanto la tarea de asumir una conciencia esclarecida sobre la realidad de la opresión como la misión de transformarla mediante la praxis revolucionaria⁵⁶. Ahora bien, en lo que respecta a los teóricos críticos posteriores, la “desviación” satalinista del socialismo en la URSS, las victorias fascistas en Italia y Alemania, y el fortalecimiento del capitalismo y del Estado de bienestar (“welfare state”) en las sociedades avanzadas de Europa y los Estados Unidos luego de la Segunda Guerra Mundial, no les permitían cifrar excesivas esperanzas en un proletariado que parecía adaptarse cómodamente al disfrute de crecientes niveles de vida. Esta realidad de estabilización capitalista y fracaso en las ilusiones socialistas condujo, primero a Horkheimer y Marcuse, y más tarde a Habermas, a despojar al proletariado de la misión esclarecedora y emancipadora que el marxismo le otorgaba, y atribuir la tarea a nuevos sujetos históricos. Para Horkheimer, la situación del proletariado ya no constituía “una garantía del conocimiento verdadero”, y el papel de ilustrador y articulador de la verdad recaía nuevamente —como en Platón y Hegel— en los “pensadores teóricos”, es decir, en los filósofos⁵⁷. Marcuse, por su parte, acabó depositando sus expectativas de cambio en los estudiantes radicales de la década de los sesenta, en los pobres y

sino en la teoría crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional”, en, **Teoría Crítica**, p. 232

⁵⁶ Lukács, ob. cit., pp. 54-55, 75, 83

⁵⁷ Horkheimer, **Teoría Crítica**, pp. 245, 251. La profunda decepción de Horkheimer a raíz de la pérdida de energías revolucionarias por parte de la clase obrera europea se patentiza en este texto de 1934: “Aunque es algo por todos conocido, resulta ciertamente difícil comprender por qué las clases dominadas imitan la mendacidad de sus modelos ejemplares. La dependencia de esas clases no consiste en que se les dé poco que comer, sino en el lamentable estado anímico y espiritual en que se las mantiene. Son los simios de sus carceleros, bendicen los símbolos de su prisión y no sólo no están dispuestas a agredir a sus guardianes, sino a despedazar a quien pretenda liberarlas de ellos”, citado por Francisco Colom González, **Las Caras del Leviatán. Una Lectura Política de la Teoría Crítica** (Barcelona: Editorial Anthropos, 1992), p. 48

marginados del Tercer Mundo y las minorías étnicas del mundo desarrollado⁵⁸, pero con escasos resultados prácticos. En cuanto a Habermas, como veremos, el sujeto productor de los cambios se hace aún más abstracto. La “verdad” liberadora de la teoría crítica, por lo visto, no encuentra un destinatario adecuado.

5

Hemos visto que los creadores de la genérica Teoría Crítica de la Sociedad argumentan que su línea de reflexión surge de un “interés emancipatorio”, que a su vez busca esclarecer a los individuos —miembros de las sociedades capitalistas de masas— acerca de sus verdaderos intereses, abriéndoles además los ojos en cuanto a las condiciones de opresión en que viven, y señalándoles finalmente el camino de la liberación y un mundo mejor. También afirman que sus tesis tienen un *status* epistemológico singular, que les distingue de las teorías científicas normales, ya que estas últimas tienen un sentido meramente instrumental, dirigido a manipular el mundo exterior; la Teoría Crítica, en cambio, es “reflexiva”, forma parte del mundo que analiza y se dirige a transformarlo. Su “verdad” es una verdad práctica, no lógica⁵⁹.

En medida fundamental, el sentido y rango cognoscitivos de la Teoría depende de una perspectiva antropológica, de una visión de la “esencia humana” que hace posible a autores como Marcuse y Habermas sostener que son capaces de vislumbrar un rumbo emancipatorio y una sociedad mejor. El problema, no obstante, se encuentra en la extrema complejidad del concepto de una presunta “esencia del hombre”. Marcuse, por ejemplo, afirma que esa esencia es un producto histórico y no una Forma platónica; sin embargo, no es cierto que los valores de libertad, dicha y búsqueda del placer erótico-estético que señala como ingredientes y propósitos de esa “esencia” sean necesariamente los únicos o siquiera los principales elementos capaces de constituir y definirla. Dicho de otra

⁵⁸ Véase Parekh, ob. cit., p. 114

⁵⁹ Geuss, ob. cit., pp. 1-2, 54-55

manera, la historia del hombre muestra que las formas de vida y los valores que somos capaces de asumir varían enormemente, y que muchas veces nos enfrentamos —en ocasiones con violencia— a raíz de puntos de vista radicalmente opuestos sobre cómo vivir y qué es lo valioso y qué lo negativo en la existencia individual y colectiva. Si algo sugiere la con mucha frecuencia brutal historia humana es que la “felicidad” y la “libertad” son valores susceptibles de diversas interpretaciones, y que en todo caso numerosas personas no parecen concederles el rango prioritario que Marcuse les otorga, buscando más bien otros objetivos que llegan a incluir el sacrificio y sufrimiento personales en aras de una creencia de tipo religioso por ejemplo, el ascetismo, el desprendimiento y hasta el rechazo violento de lo que usualmente, en las sociedades opulentas del Occidente capitalista y democrático, se entiende por “felicidad”, noción que en nuestro medio incluye un importante contenido de bienestar material. Como señala Parekh, es perfectamente posible imaginar que en la “sociedad ideal” marcusiana, en la cual los hombres van a ser por fin completamente “libres” y “autónomos”, continuemos discrepando acerca del significado que para cada cual tengan distintos modos de existencia:

“Por añadidura, aunque Marcuse subraya la negatividad de la razón, no capta todas sus implicaciones. Enjuicia un determinado orden social principalmente por el bien que evita, en vez de por el mal que inflinge, y ancla la razón en el futuro posible en vez de en el presente real. Esta forma de definir la razón negativa crea evidentes

dificultades. Si bien el mal que genera un orden social es real e identificable, el bien que evita es hipotético, indeterminado y no susceptible de discusión racional”⁶⁰

La intención proclamada de Marcuse y Harbermas es contribuir a ilustrarnos acerca de nuestra “falsa conciencia”, y mostrarnos el rumbo de nuestra emancipación como seres humanos. Puede ser el caso, no obstante, que a pesar

⁶⁰ Parekh, ob. cit., p. 114

de sus mejores esfuerzos no deseemos nosotros cambiar y escojamos “libremente” seguir viviendo como lo hemos venido haciendo. Esto es lo que, de acuerdo a la evidencia, pareciera haber ocurrido y estar ocurriendo con la inmensa mayoría de habitantes de las democracias capitalistas modernas, en varios continentes. Desde luego, Marcuse y Habermas podrían argumentar que aún cuando no queramos cambiar y dejar de lado las cadenas que nos oprimen, eso sería *lo racional* desde la perspectiva de nuestros “verdaderos intereses”⁶¹. Ahora bien, aún admitiendo este punto, sigue sin completarse el *test* de la práctica, que implica que un sujeto histórico (el proletariado, u otro), asuma el esclarecimiento y tome el camino de la emancipación. Ya que la clase obrera no lo ha hecho, así como tampoco los sujetos sustitutivos que Marcuse trató de reclutar para su causa, la tradición crítica ha experimentado un nuevo y paradójico giro con Habermas, en cuyas manos el sujeto histórico ya no es una clase o un sector determinado de la sociedad, sino un ente más abstracto: los “afectados por la opresión”, cuya emancipación depende no ya de la lucha política concreta sino de la calidad de su “discurso práctico”⁶². Sostengo que se trata de un giro paradójico ya que, como veremos, Habermas de un lado reconcilia más que nunca antes la Teoría Crítica con los logros de la tantas veces vilipendiada democracia burguesa, mientras que, por otro lado, acentúa el elemento utópico de su propuesta política.

Habermas es un pensador particularmente complejo, pero no creo ser injusto al sostener, y en ello coincido con Colom González, que la médula de su versión de la Teoría Crítica se encuentra en la visión de la política como un proceso de aprendizaje, en la conversión y reducción de la política a tarea pedagógica⁶³. Ese aprendizaje, que según Habermas se deriva del potencial moral inherente a toda mente humana, y que debe traducirse en la ampliación del

⁶¹ Este es posiblemente el argumento clave de la famosa obra de Lukács: “Al referir la conciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas, los sentimientos, etc., que *tendrían* los hombres en una determinada situación vital *si fueran capaces de captar completamente esa situación* y los intereses resultantes de ella, tanto respecto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o sea: las ideas, etc., adecuadas a su situación objetiva”. En: **Historia y Consciencia de Clase**, cit., pp. 54-55

⁶² Habermas, “Algunas Dificultades...”, cit., p. 14

⁶³ F. Colom González, ob. cit., pp. 184, 189, 191

consenso sobre la sustancia y contenidos de la vida buena⁶⁴, sólo puede tener lugar en un espacio público plenamente democrático, que haga posible una comunicación transparente y libre de coerciones entre los individuos. Para Habermas, los procesos comunicativos de aprendizaje constituyen factor causal primario del desarrollo histórico; este énfasis en la relevancia de la comunicación, de lo que Habermas denomina “acción comunicativa”, le lleva a su vez a concebir la teoría de la sociedad como una teoría del conocimiento, y a otorgar al *language* papel fundamental como “reaseguro” democrático. La democracia es, así, vista “en consonancia con su filosofía moral, como la forma política derivada de un libre proceso comunicativo dirigido a lograr acuerdos consensuales en la toma de decisiones colectivas”⁶⁵. La democracia institucionaliza las condiciones requeridas para el ejercicio de comunicaciones libres de dominio entre las personas, por ello Habermas la reivindica y convierte en eje de su visión pedagógica de la política, en cuyo marco, observa Anderson, “cesan las luchas y las confrontaciones se convierten en procesos de aprendizaje”⁶⁶. La propuesta política de Habermas no es otra cosa que un programa de democratización radical, destinado a construir un espacio público que permita una efectiva deliberación autónoma y racional por parte de la gente, en condiciones de igualdad participativa⁶⁷; se trata, en otras palabras, de una “utopía comunicativa” entendida como estímulo para la reorganización de la sociedad, mediante la “recuperación de los contenidos normativos de la *politeia* griega y de la ‘opinión pública’ ilustrada perdidos en el curso de la historia”⁶⁸.

⁶⁴ En torno a este punto, véase, J. Habermas, “La Doctrina Clásica de la Política en su Relación con la Filosofía Social”, en, **Teoría y Praxis** (edición Tecnos), pp. 49-86; J. Habermas, **Toward a Rational Society** (London: Heinemann, 1971), pp. 62-122; J. Habermas, **La Reconstrucción del Materialismo Histórico** (Madrid: Taurus, 1985), pp. 57-114

⁶⁵ Colom González, ob. cit., p. 185

⁶⁶ Perry Anderson, **Tras las Huellas del Materialismo Histórico** (Madrid: Siglo XXI, 1986), p. 79

⁶⁷ Habermas ha desarrollado sus tesis con brillantez y lujo de detalles en su masiva obra en dos volúmenes, **The Theory of Communicative Action** (Boston, Beacon Press, 1984 y 1985). Un bien logrado comentario de esta importante obra, y en general de los aportes de Habermas, es el de Stephen K. White, **The Recent Work of Jurgen Habermas** (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

⁶⁸ Colom González, ob. cit., p. 194

Habermas argumenta que su programa democratizador choca contra los mecanismos de control conformados por el Estado capitalista en las sociedades avanzadas, cuya funcionalidad reguladora exige la despolitización endémica de los ciudadanos y la conversión de la política en “técnica”⁶⁹. Dicho mecanismo de dominación asfixia el potencial práctico-moral de las personas y distorsiona la comunicación entre la gente, cerrando a su vez el paso a la formación de una opinión racional y consciente sobre los problemas colectivos y sus soluciones democráticas, transparentes, y consensuales. Frente a este obstáculo, Habermas opone de nuevo el esfuerzo crítico, cuyo destino, no obstante, ya no es la “revolución”, sino la creación de un “contexto comunicativo ideal” donde la verdad logre prístinamente florecer. La “verdad” de un argumento surge, por tanto, de un contexto socio-político que haga posible que todos los individuos puedan discutir la experiencia humana en condiciones de absoluta libertad y ausencia de coerción y por tiempo indefinido⁷⁰.

El núcleo utópico del planteamiento habermasiano sugiere no otra cosa que la factibilidad de que su “contexto comunicativo ideal” produzca un consenso “verdadero” sobre la sociedad buena. Cabe preguntarse: Cree Habermas realmente que *todos y cada uno* de los participantes en ese marco ideal de acción comunicativa van a compartir los mismos valores y juicios morales y políticos? No estamos acá acaso ante a una versión remozada de la “esencia humana” marcusiana, y su aspiración a que desaparezcan las diferencias que nos separan en cuanto a la valoración que damos a distintas formas de concebir la vida que merece ser vivida? Habermas se ha visto llevado a admitir los avances que la democracia burguesa hizo en función de ampliar el espacio público para la discusión racional; al mismo tiempo, sin embargo, cuestiona la posibilidad de proseguir ese rumbo democratizador bajo el capitalismo tardío. Renuente a admitir una vía revolucionaria, que en todo caso no logra vislumbrar en el marco pacificado del Estado de bienestar contemporáneo, Habermas focaliza su voluntad

⁶⁹ J. Habermas, “Consecuencias Prácticas del Progreso Técnico-Científico”, en, **Teoría y Praxis** (ed. Tecnos), pp. 314-334

⁷⁰ Véase, Geuss, ob. cit., p. 65

de cambio en “el poder de la argumentación racional para regular la discusión política, de tal modo que el consenso, y hasta la unanimidad, sean conquistados”⁷¹. Si bien, como lo expresa Skinner, la vocación democrática de Habermas y su deseo de que la política sea manejada como medio para conducir debates civilizados sobre el interés público, son saludables⁷², su planteamiento resulta aún más idealista que el de un Marcuse, quien al menos imaginaba a los estudiantes radicales y *hippies* de los años sesenta como posibles sujetos revolucionarios. Habermas se queda en un plano mucho más abstracto, donde los actores sociales se transforman en entidades lingüísticas y la acción política se traduce en acción comunicativa. En ese ámbito inodorizado, vuelve a perderse de vista el hecho de que “...en un contexto competitivo los argumentos no son sino la expresión verbal de complejos sistemas de preferencias que remiten a identificaciones culturales, a estructuras socioeconómicas o a otros diversos condicionantes de la evaluación racional de alternativas”⁷³; dicho en otras palabras, *el lenguaje de la política expresa la política* (y sus conflictos), y la política tiene que incluir, para empezar, *la decisión* por parte de los actores políticos acerca de si entrar o no en un proceso argumentativo, decisión que no obedece siempre o exclusivamente a la dimensión comunicativa de la racionalidad y puede incluir valores, afectos, compromisos, cálculo de probabilidades, y numerosas motivaciones *vinculadas a las luchas de poder y por el poder*. Por ello, “La complejidad —y la tragedia— de la existencia humana parece provenir de la tensión observable entre las exigencias de justificación normativa en un contexto comunicativo y las exigencias de poder en un contexto de lucha”⁷⁴.

En el pensamiento de Habermas se abre una profunda brecha, mayor todavía que la existente en otros teóricos críticos, entre los conflictos políticos reales y el potencial efectivo de la teoría para influir sobre la vida práctica. Su filosofía política casi que queda reducida a una teoría ética, incapaz de

⁷¹ Quentin Skinner, “Habermas’s Reformation”, *The New York Review of Books*, October 7, 1982, p. 38

⁷² *Ibid.*

⁷³ Colom González, *ob. cit.*, p. 209

conceptualizar los conflictos reales de poder en las sociedades modernas. No es de extrañarse, por tanto, que su reflexión acabe por cuestionar el poder político como tal, que no es, según Habermas, “el medio apropiado para promover y asegurar formas dignas, humanas y emancipadas de vida”⁷⁵. También en Marcuse, la política, con su inevitable ingrediente de discordia, fue vislumbrada finalmente como superflua, al llegar la hora de la verdad que proclama la teoría. Como escribió en uno de sus ensayos:

“La modificación de la estructura económica debería modificar la situación de la sociedad de tal manera que con la superación de los antagonismos económicos entre los grupos e individuos las relaciones políticas se volvieran independientes en alto grado, determinando el desarrollo de la sociedad. Con la desaparición del Estado, las relaciones políticas tendrían que transformarse en relaciones humanas generales en un sentido hasta ahora desconocido: organización de la administración de la riqueza social en interés de la humanidad liberada”⁷⁶.

Estas frases ponen de manifiesto, otra vez, la profecía marxista de la extinción del Estado, en la realidad convertida en Estado totalitario.

Sintetizando, en función de las interrogantes primigenias de este estudio: los teóricos críticos proponen, como Platón, una teoría esencialista del conocimiento, que se obtiene separando lo aparente de lo potencial, teoría que en el plano político debe servir un propósito emancipador. La verdad sólo puede corresponder a la estructura de lo político en la medida que dicha estructura de poder sea sustituida por otra, no-conflictiva. Al igual que ocurrió con Platón y Hobbes, y a pesar del interés emancipador y no dominador de la Teoría Crítica, se

⁷⁴ A. Smith, “Ethics and Politics in the Work of Jurgen Habermas”, *Interpretation*, 11, 3 (1989), p. 350, citado en, *Ibid.*, p. 213

⁷⁵ Citado en, *Ibid.*, p. 264

⁷⁶ Herbert Marcuse, *Teoría Crítica*, p. 95

desemboca en el mismo punto: la eliminación de la política en su vital e inextinguible —aunque no única o exclusiva— dimensión conflictiva.

6

Sería injusto dudar de las profundas convicciones liberales y democráticas de Karl Popper, un autor cuyo pensamiento político se vincula con las más genuinas y nobles tradiciones del humanismo occidental⁷⁷. En radical contraste con los filósofos representantes de la Teoría Crítica, con quienes sostuvo amargas polémicas⁷⁸, Popper defiende con vigor y tenacidad un punto de vista optimista sobre los avances de la civilización en nuestro tiempo⁷⁹, sin caer en posiciones ingenuas sobre el llamado “progreso histórico”⁸⁰. Su “evangelio” intelectual, según su propia expresión, es normativo, y su prédica se orienta a promover la razón crítica como el mejor antídoto contra la violencia en los asuntos humanos⁸¹. Los valores que Popper proclama son los de la libertad personal y la “sociedad abierta”, los de un pluralista que practica la tolerancia y defiende la variedad de la experiencia y los fines de los diversos individuos⁸². Popper rechaza cualquier tipo de paternalismo y manifiesta un hondo respeto por la dignidad de cada cual, haciendo suyas las frases de Pericles: “Aunque sólo unos pocos de nosotros estemos capacitados para diseñar una política o para ponerla en práctica, todos

⁷⁷ Para Popper, un “liberal” no es el simpatizante de algún partido o grupo en particular, sino “simplemente una persona que valora la libertad individual y que permanece alerta frente a las amenazas provenientes de todas las formas de poder y autoridad”, véase, Karl R. Popper, **In Search of a Better World** (London & New York: Routledge, 1992), p. 160. Popper es un demócrata cabal, pero no deifica la democracia, e insiste que “La democracia no fue nunca el gobierno del pueblo, no puede serlo, no debe serlo”, ya que, a su modo de ver, lo importante no es el problema platónico “Quién debe gobernar?”, sino otro muy diferente: “Existen formas de gobierno que nos permitan (sin el uso de la violencia, AR) destituir a un gobierno rechazable, o aunque sólo sea incompetente, que ocasione daños?”, véase, K. R. Popper, **La Responsabilidad de Vivir** (Barcelona: Paidós, 1995), p. 189

⁷⁸ Véase, K. R. Popper, **In Search...**, pp. 82-95; **The Myth of The Framework** (London & New York: Routledge, 1994), pp. 65-81

⁷⁹ Afirma Popper que “nuestra época es la mejor de que se tenga conocimiento histórico, y...el tipo de sociedad en la que vivimos en Occidente, a pesar de sus fallas, es la mejor que hasta ahora ha existido”, en, **In Search...**, pp. 216, 118

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 139-145

⁸¹ Popper, **The Myth...**, pp. 29, 69

⁸² Popper, **In Search...**, p. 138; **La Responsabilidad...**, pp. 143, 146, 194

somos capaces, sin embargo, de juzgar una política”⁸³. A pesar de todo esto, la reflexión política de Popper encierra una curiosa y paradójica tensión, destacada con agudeza por Sheldon Wolin⁸⁴, que genera implicaciones elitistas y anti-democráticas en su pensamiento. Esa paradoja, a mi modo de ver, hunde sus raíces en tres surcos: en primer lugar, una inaceptable analogía entre el método científico y la actividad política; en segundo lugar, la sobreestimación del poder de la razón; finalmente, en la dificultad de Popper para entender las realidades del poder.

Popper establece un estrecho paralelismo entre la estructura de la verdad (científica) y la de lo político, proponiendo en concreto que la acción política adopte el método científico en su versión popperiana⁸⁵, reduciendo de ese modo la política a una serie de problemas técnicos, problemas que a su vez han de ser afrontados a través de una forma de ingeniería social “fragmentada” que proceda gradualmente y por partes, sin pretender “cambiar la vida” o revolucionar la sociedad a la manera de la “ingeniería social utópica”⁸⁶. El método de Popper es el de “ensayo y error”: tenemos un problema (en biología, matemática, astronomía, educación o salud pública); proponemos soluciones al mismo; eliminamos las soluciones equivocadas y escogemos las más efectivas⁸⁷. Detrás de esta propuesta popperiana se halla su rechazo a las aventuras revolucionarias de nuestro tiempo y sus fatídicas consecuencias, y su aversión a teorías como el marxismo y el psicoanálisis, que o bien pretenden conocer el “sentido” de la historia o bien se presumen irrefutables. Para Popper, el criterio de demarcación entre lo que es y no es ciencia es la refutabilidad o falsabilidad de las teorías: ninguna teoría que se pretenda científica es inmune a la crítica racional; criticarlas implica mostrar sus errores y este proceso supone una reducción de la ignorancia y un avance del conocimiento. Nuestro conocimiento no es jamás definitivo o seguro y

⁸³ Popper, **La Responsabilidad...**, p. 191

⁸⁴ Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, pp. 9-13

⁸⁵ Popper ha expuesto su teoría de la ciencia y el método científico en diversos textos. Véase, por ejemplo, **Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge** (New York: Harper & Row, 1968), pp. 97-119, 215-250, 253-292

⁸⁶ K. R. Popper, **The Poverty of Historicism** (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), pp. 46, 69, 83-93

la noción de “verdad” no es sino una idea regulativa: somos capaces de aproximarnos a la verdad, pero nunca podremos poseerla definitivamente y con total seguridad: “no sabemos, sino que conjeturamos”, y aún cuando pudiese ocurrir que muchas de nuestras teorías sean de hecho verdaderas (como las mejores aproximaciones existentes a la verdad), no podríamos saberlo con certeza⁸⁸.

Con base en su teoría de la ciencia y su método, Popper presenta la “ingeniería social fragmentada” como el correlato político de los procedimientos de refutación o falsabilidad en el terreno científico⁸⁹; a lo que aspira, en concreto, es a “la introducción del método científico en la acción política”⁹⁰. Es claro, y el propio Popper así lo admite, que existe una contradicción entre —de un lado— su visión de la tarea de la política, dirigida a la reforma gradual (no radical) y parcial (no total) de las instituciones y a producir cambios controlados por una razón crítica que equilibre expectativas y resultados, y de otro lado su concepción metodológica, que “es una teoría de la revolución intelectual y científica”⁹¹. Existe una tensión en el planteamiento de Popper, pues si bien, por una parte, insiste de modo sistemático en la necesidad de que seamos “modestos” en nuestras aspiraciones políticas⁹², de que nos concentremos en eliminar el sufrimiento concreto y evitable en lugar de buscar la mayor felicidad del mayor número⁹³, por otra parte argumenta que su ingeniería fragmentada no tiene porqué no ser audaz, o confinarse simplemente a problemas nimios o de menor relevancia: lo crucial es que, no importa cuán serios y de qué magnitud sean los asuntos a ser abordados, el enfoque (no los *objetivos*) sea experimental, gradual, y autocrítico⁹⁴. Este es, según Popper, el único camino racional de dirigir la política, realizando

⁸⁷ Popper, **La Responsabilidad...**, pp. 17-41

⁸⁸ *Ibid.*, p. 99; **In Search...**, p. 38

⁸⁹ Wolin, “Hobbes...”, p. 10

⁹⁰ K. R. Popper, **The Open Society and Its Enemies** (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), Vol I, p. 163

⁹¹ Popper, **The Myth...**, p. 68 En otro lugar sostiene: “...el método científico no es *acumulativo*...sino esencialmente *revolucionario*. El progreso científico consiste esencialmente en que algunas teorías son superadas y sustituidas por otras teorías”, en **La Responsabilidad...**, p. 27

⁹² Popper, **The Open Society...**, Vol. I, p. 285

⁹³ *Ibid.*, pp. 284-285

⁹⁴ *Ibid.*

“experimentos sucesivos”, determinando causas, evaluando efectos, comparando nuestras expectativas con los resultados alcanzados, eliminando fallas y desechando lo irrelevante, avanzando a través de un creciente consenso sobre lo que debe admitirse como éxito o fracaso, y acumulando de ese modo a lo largo del tiempo, una plataforma confiable de conocimiento sociopolítico⁹⁵.

La visión popperiana encierra una concepción tecnológica de lo político y de la acción política, concepción que, aunque pareciera sustentarse sobre la modestia de los objetivos, en realidad pone de manifiesto una enorme ambición: la de someter la existencia social al imperio de una razón “pura”, no contaminada por controversias valorativas y luchas de poder. De hecho, Popper señala que la ingeniería social a gran escala es factible, sólo que por los momentos no poseemos el conocimiento necesario para llevarla a cabo⁹⁶. Si bien su deseo aparente es reformar la sociedad de manera cautelosa y equilibrada, su método — como ya indiqué— sanciona en principio los cambios revolucionarios; pero además, toda su visión de la política como “tecnología social”⁹⁷ se nutre de una dinámica que transgrede los límites teóricos impuestos por el reformismo, pues, quién y cómo determina de entrada los proyectos que deben o no acometerse? La mentalidad técnica, convertida en guía de la política, no tiene barreras inherentes ni está obligada a arredrarse ante la *escala* de los proyectos. Sin duda, podemos moderarnos en el proceso de ensayo y error; pero de nuevo, quién y cómo decide sobre el éxito o el fracaso?, qué ocurre si no se alcanza un consenso?, cómo detener la irracionalidad que con tanta frecuencia se manifiesta en la historia?

Para afrontar estos problemas, Popper propone una fórmula basada en el pluralismo y la democracia, entendida esta última como un arreglo institucional y político que expresa el método científico, permitiendo a los gobernados criticar y deponer —sin el uso de la violencia— a los gobernantes⁹⁸. Dentro de este

⁹⁵ Ibid., pp. 158-159 167; Vol. II, p. 222

⁹⁶ Ibid., Vol. I, pp. 162-163, 167, 285

⁹⁷ Ibid., Vol. II, p. 222

⁹⁸ Ibid., Vol. I, pp. 124-127

esquema popperiano, se destaca el aporte a la verdad de la comunidad científica, capaz de generar “objetividad” a pesar de las limitaciones personales de los científicos o ingenieros sociales considerados individualmente, ya que esa objetividad se deriva del “carácter público” del proceso de avance de la ciencia⁹⁹. Como con acierto apunta Wolin, de esta constatación acerca del carácter público de la experiencia científica, Popper se mueve a un terreno pantanoso, y pasa a argumentar que “Cualquier persona que haya aprendido las técnicas adecuadas para comprender y *testear* teorías científicas puede repetir los experimentos y juzgar por sí misma”¹⁰⁰. Semejante afirmación choca contra la realidad de que la ciencia es un dominio reservado a muy pocos; pero Popper atribuye a los científicos cualidades de imparcialidad que, supuestamente, quedan garantizadas por la “objetividad institucionalmente organizada de la ciencia”, de la cual “todo progreso, científico, tecnológico, y político, depende en última instancia”¹⁰¹. Ante esto, Wolin comenta que “Popper sustituye el dominio platónico de las Ideas por el dominio popperiano del método y la visión de una sociedad de la virtud por la de una sociedad tecnológica”: el *logos* está representado por la ciencia, y la *techne* por la ingeniería social fragmentada¹⁰². Popper reivindica a Platón, en el sentido de hacer del conocimiento, *de un cierto tipo* de conocimiento, el principio rector de la sociedad. Ciertamente, Popper no dice que los científicos deben mandar, pero su asimilación de la política al método científico sugiere que la sociedad debe organizarse en función de hacer posible a los que *saben* la toma de decisiones. A los que saben qué?, podemos aún preguntarnos; y la respuesta en este caso es, sin duda: a los que saben lo que Popper cree que debemos saber para implementar el método de ensayo y error. De esta forma, Popper reproduce, aunque no intencionalmente, la relación platónica entre una pretensión de conocimiento “verdadero” y una aspiración de poder, entre la estructura de la verdad (científica) y la estructura del dominio político. Ello ocurre como consecuencia de la errada reducción popperiana de la política a una serie de

⁹⁹ Ibid., Vol. II, p. 218

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid., pp. 218-219

¹⁰² Wolin, “Hobbes...”, p. 11

problemas puramente técnicos, reducción que termina ocultando de su rango de visión las realidades del conflicto, la confrontación de los valores, y la lucha por el poder¹⁰³. Cabe reproducir acá la lúcida crítica de Parekh, quien, al igual que Wolin, cuestiona el intento popperiano de reducir la política a tecnología social:

“(Popper) Presupone que la sociedad humana es...como una máquina, su gobierno como un maquinista y que gobernar un país equivale a cuidar de la máquina social mediante una ingeniería fragmentada. A partir de esta visión totalmente engañosa de la sociedad...Popper trata la cuestión de los fines del gobierno como algo no problemático y no acierta a percibir su complejidad. No es consciente de que no podemos abordar la cuestión sin emprender una investigación sobre los tipos de relaciones que los hombres tienen los unos con los otros; sin analizar cuáles de estas obligaciones pueden y deben hacerse cumplir legalmente; sin estudiar la naturaleza del Estado, la naturaleza y límites del derecho, la relación entre derecho y moral, las complejas relaciones entre las diferentes metas humanas; sin una concepción de cómo los hombres desean y deberían vivir...Popper piensa que no hay conflictos que seres racionales no puedan resolver...Al hacer esto deja de percibir las sutiles y complejas formas en que los valores, intereses, lenguaje y formas de pensamiento del individuo configuran su razón”¹⁰⁴.

La simplificación de la política es la consecuencia de una sobrestimación del poder de la razón, así como de la minimización del papel de los valores en la existencia humana concreta. Popper intenta defender la democracia, el pluralismo, y la sociedad abierta, pero su confianza en el *logos* científico le lleva a reproducir, aunque en forma menguada, la vinculación entre saber y poder. A pesar de que rechaza las pretensiones esencialistas de Platón, Popper también otorga a un tipo de conocimiento un valor supremo e incontestable excepto en sus propios términos, subestimando así otras dimensiones de la existencia humana en

¹⁰³ Ibid., pp. 9-10

¹⁰⁴ Parekh, ob. cit., pp. 176-177

sociedad y de la realidad de lo político. Su deseo es que el conocimiento sirva un fin emancipatorio, en un sentido amplio, pero su perspectiva simplificadora acaba por arrojar consecuencias elitistas ajenas a sus objetivos proclamados. Popper, en resumen, no solamente le apuesta en exceso a la razón, sino que deja que su brillo le oculte una parte significativa de la condición humana.

7

A diferencia de todos los pensadores hasta ahora considerados, Michael Oakeshott minimiza de manera explícita y directa la función de la política en la existencia colectiva, y lo hace así por un principio básico: en su opinión, la política es una forma altamente especializada y abstracta de actividad colectiva, una actividad construída encima de la superficie de la vida de una sociedad, que sólo en raras ocasiones produce un impacto real sobre esa vida:

“Si la política fuese la consideración y reconsideración contínuas de la existencia y orden de una sociedad desde abajo hacia arriba, y si la actividad política incluyese la recreación contínua de la vida de la comunidad, entonces sin duda sería, para bien o para mal, muy importante; pero de hecho no lo es. Un sistema político existe de modo primario para la protección y modificación ocasional de un orden social y legal...La actividad política puede habernos dado la Magna Carta y nuestro Código de Derechos Fundamentales (Bill of Rights, AR), pero no nos dió *los contenidos* de esos documentos, que provienen de un estrato de pensamiento social demasiado profundo para ser influído por la acción de los políticos. *Un sistema político presupone una civilización.*”¹⁰⁵

Para Oakeshott, la política constituye la mayor parte del tiempo un “espectáculo desagradable”¹⁰⁶, envuelto en “vulgaridad mental”, que a su vez se

¹⁰⁵ Michael Oakeshott, **Religion, Politics, and the Moral Life** (New Haven & London: Yale University Press, 1993), p. 93

¹⁰⁶ M. Oakeshott, **The Politics of Faith and the Politics of Scepticism** (New Haven & London: Yale University Press, 1996), p. 19

origina en la “falsa simplificación de la vida humana que implican hasta sus más elevados propósitos”.¹⁰⁷ Semejantes aseveraciones no son gratuitas ni surgen de un interés por el escándalo. Al contrario, Oakeshott es un pensador sutil y profundo, cuyo ángulo de aproximación a los temas acá planteados aporta singular esclarecimiento y contribuye de manera significativa a la ampliación de nuestra perspectiva. Oakeshott no solamente se esfuerza por dirigir nuestra atención hacia un plano de la realidad que sustenta y genera la política, un plano que no es capaz— excepto mediante convulsiones históricas de inusitada y traumática violencia— de ser sustancialmente cambiado por la política, sino que además nos propone una visión moderada del papel de la razón en los asuntos sociales, más adecuada, así lo creo, para rendir cuenta de las realidades de los procesos históricos.

El eje de la reflexión que desarrolla Oakeshott, se halla en su caracterización y condena de lo que él denomina “racionalismo” en política, una visión que también califica como “política de la fé”, de la “necesidad sentida”, de la “perfección”, del “libro” (o “ideológica”), y la “uniformidad”¹⁰⁸. De acuerdo con Oakeshott, el fundamento del “racionalismo” en política es una teoría del conocimiento. Para explicarla, distingue entre dos tipos de conocimiento que se manifiestan en toda actividad concreta, El primero es el conocimiento “técnico”, que consiste en reglas y principios formulados para la acción, y puede encontrarse en códigos legales, recetarios de cocina o libros de metodología en diversas disciplinas. Por otro lado está el conocimiento “práctico” o “tradicional”, que existe en la medida que se usa, no es reflexivo y no es susceptible de ser formulado en reglas. Oakeshott argumenta que ninguna actividad concreta, se trate del arte culinario, la ciencia, las artes plásticas, o la política, puede llevarse a cabo simplemente a través de un conocimiento de tipo técnico. Siempre existe un aspecto adicional, bien sea la capacidad de juicio, el estilo, la experiencia, que nos

¹⁰⁷ Oakeshott, **Religion...**, p. 93

¹⁰⁸ Véase, M. Oakeshott, **Rationalism in Politics and Other Essays** (Indianapolis: Liberty Press, 1991), pp. 5-42

sugiere cuándo aplicar las reglas y también cuando dejarlas a un lado.¹⁰⁹ Según Oakeshott, el “racionalismo” en política se define por encima de todo en relación a su negativa a admitir el valor epistémico del conocimiento práctico, y su exclusivo reconocimiento del conocimiento técnico. De allí que la creencia racionalista en la soberanía de la razón esconde en verdad un convencimiento acerca de la soberanía de la *técnica* como instrumento y tipo de conocimiento medulares de la actividad política. Lo que Oakeshott condena en la visión “racionalista” de la política, en su “asimilación de la política a la ingeniería”, no es su admisión de la relevancia —que para Oakeshott es sólo parcial— del conocimiento técnico, sino su incapacidad para reconocer otro tipo de conocimiento que a su modo de ver es mucho más importante para la existencia política civilizada. En sus palabras, “...el error filosófico del racionalismo consiste en la certidumbre que atribuye a la técnica y su doctrina acerca de la soberanía de la técnica; su error práctico consiste en la creencia de que nada excepto beneficios puede surgir de los intentos de hacernos conscientes de las raíces de nuestra conducta”.¹¹⁰

Cabe destacar que Oakeshott difiere, por un lado, de Popper y su “ingeniería social”, y por otro de los representantes de la Teoría Crítica y su énfasis en la “conciencia esclarecida”. Como veremos, no es el caso de que Oakeshott argumente contra la auto-reflexión sobre las motivaciones de nuestra conducta. Sus ideas, más bien, se orientan a rescatar todo un plano del conocimiento que no responde al “plan” de algún individuo en particular, ni a la aplicación por parte de éste o aquél de un “proyecto de cambio” social, y tampoco a la “decisión” de grupos esclarecidos, sino a la lenta y sólida acumulación de prácticas y modos de conducta creados, sostenidos y acumulados por una colectividad a lo largo del tiempo. Este tipo de conocimiento “práctico” en el terreno político —y en otros— no siempre, es más, usualmente, no es consciente y se encuentra contenido en las tradiciones que han emergido de la comunidad y dirigen su constante evolución. Puede decirse que, de acuerdo a Oakeshott, existe

¹⁰⁹ Ibid., pp. 11-17; Paul Franco, **The Political Philosophy of Michael Oakeshott** (New Haven & London: Yale University Press, 1990), p. 112

¹¹⁰ Oakeshott, **Rationalism...**, pp. 9, 25

un plano “histórico” en la vida de los pueblos, generado en parte por la acción política, pero que la trasciende, un plano que no es susceptible a la penetración de un “propósito político superior”, extraño a sí mismo, y que es el sustrato de una existencia civilizada. La política, para Oakeshott, no es entonces un proyecto a ser ejecutado o un problema a ser resuelto, ni tiene afinidad con una empresa científica, militar o comercial, analogías que con frecuencia sirven los planes de los “ingenieros sociales”¹¹¹. Tampoco es la política una dimensión existencial particularmente permeable a la vigencia de ideologías abstractas de origen puramente teórico sobre la Libertad, la Igualdad y los Derechos del Hombre, ya que éstas palabras no son sino compendios de tradiciones políticas vivientes, compendios que resultan innecesarios (cuando son naturales) en las sociedades que les dan origen, y que generalmente resultan inútiles o dañinos cuando se les intenta transplantar, “llave en mano”, a sociedades con otras tradiciones y prácticas.¹¹² La política es, en resumen, el producto del conjunto de prácticas y tradiciones que la alimentan y sin las cuales no pasa de ser un escenario absurdo, un andamiaje suspendido en el aire. La racionalidad en asuntos sociales es, por tanto, una racionalidad “colectiva”, no en el sentido de residir en decisiones formales de la comunidad, sino de surgir de manera espontánea a través del tiempo según el modelo de la “mano invisible” de Adam Smith y el “orden espontáneo” de Hayek¹¹³, realidad ésta a la que Oakeshott se refiere, como se verá, como “conversación”. Se trata del resultado colectivo de decisiones y acuerdos entre individuos actuando en función de un marco común de normas, convenciones y prácticas, de las cuales emergen consecuencias las más de las veces deseadas.¹¹⁴

Si bien Oakeshott coincide con Hayek en su condena al “racionalismo constructivista”, cuestiona la obra de Hayek, **Camino de Servidumbre**¹¹⁵, no propiamente por la naturaleza de la doctrina que propone “sino por el hecho de ser

¹¹¹ Ibid., pp. 25-28

¹¹² Véase, Robert Grant, **Oakeshott** (London: The Claridge Press, 1990), p. 59

¹¹³ Sobre este punto, véase mi libro, **Aproximación a la Política**, pp. 89-94

¹¹⁴ Grant, ob. cit., p. 114

una doctrina”: “Un plan concebido para combatir la planificación puede ser mejor que lo que combate, pero sigue perteneciendo al mismo estilo de política”¹¹⁶. Al igual que Hayek, Oakeshott rechaza la llamada “política científica”, es decir, la creencia de que “la política es la ciencia de la ordenación y mejoramiento de las sociedades humanas de acuerdo con ciertos ideales abstractos considerados de valor absoluto y aplicación universal”¹¹⁷; no obstante, Oakeshott deja muy claro que su crítica no se centra en el argumento —empleado en ocasiones por Hayek—¹¹⁸ según el cual una ciencia de la sociedad y la política es imposible debido a la complejidad e impredecibilidad de los asuntos humanos. Oakeshott no atribuye el problema a la ciencia como tal sino a la creencia en la soberanía de la técnica. No es la aplicación de métodos científicos a materiales no-científicos, ni la aplicación de la razón a lo inherentemente irracional lo que define el racionalismo, sino una interpretación errada sobre la razón misma, que consiste en identificar el conocimiento (incluido el conocimiento científico) de modo exclusivo con la técnica.¹¹⁹

La política, plantea Oakeshott, debe ser entendida en términos de prácticas y tradiciones de conducta social, y no en términos de ideologías abstractas. Estas últimas de hecho descansan en, o presuponen, prácticas pre-existentes de la sociedad. Las prácticas y tradiciones que Oakeshott tiene en mente son el “cemento” de una civilizada existencia en común; no son rígidas ni están “acabadas” de una vez y para siempre; de allí que la actividad política, correctamente concebida, sea la exploración y consecución de lo que sugiere (“intimates” es la palabra inglesa que usa el autor) una tradición. Sugerir es menos preciso y más elusivo que “implicar lógicamente” o “extraer las consecuencias necesarias de”, y una tradición de comportamiento político hace eso: sugiere una dirección para la existencia social, pero ni la impone ni la determina

¹¹⁵ F. A. Hayek, **The Road to Serfdom** (London: Routledge & Kegan Paul, 1976).

¹¹⁶ Oakeshott, **Rationalism...**, p. 26

¹¹⁷ Oakeshott, **Religion...**, p. 100

¹¹⁸ Véase, F. A. Hayek, **The Counter-Revolution of Science** (Indianapolis: Liberty Press, 1979).

¹¹⁹ Franco, p. 115

definitivamente, por mandato de algún proyecto o ideal “racional”. Una tradición, en síntesis:

“no es fija ni está concluída; no tiene un centro inmutable al que el entendimiento pueda anclarse; no posee un propósito soberano que deba ser percibido o cuya dirección invariable deba detectarse; no hay modelo a ser copiado, idea a ser realizada, o regla a ser seguida. Algunos aspectos de la misma pueden cambiar más lentamente que otros, pero ninguno es inmune al cambio. Todo es temporal”¹²⁰.

Los individuos no somos meros receptáculos de tradiciones de conducta (como sí podríamos serlo de meras reglas técnicas), sino que en nuestras manos y con nuestra contribución esas prácticas se extienden y transforman gradualmente; las tradiciones no son obstáculos a la individualidad, sino que constituyen la *precondición* de la individualidad; sin un contexto de prácticas que configuren su entorno existencial, el individuo no hallaría los términos con que expresarse y actuar.¹²¹ Toda asociación humana se estructura en torno a prácticas, y éstas pueden ser prudenciales o morales. Las primeras sirven a objetivos sustantivos comunes, en tanto que las segundas son no-instrumentales por naturaleza. Esto, sostiene Oakeshott, significa que hay dos *modos* categóricamente diferentes de asociación humana: En primer término, asociación prudencial o de empresa, amalgamada en torno a un propósito sustantivo común (por ejemplo, un ejército, una orquesta, un hospital, un partido político); de otro lado hallamos la asociación moral, unida en función del reconocimiento de la autoridad de prácticas comunes (por ejemplo, una amistad, una vecindad, una asociación de historiadores). Si bien ambos modos de asociación tienen rasgos similares, se diferencian cualitativamente en sus formas de constitución¹²². La distinción clave tiene que ver con que los miembros en el segundo modo de asociación humana, no tienen que compartir otra cosa que el reconocimiento a la

¹²⁰ Oakeshott, citado en Franco, p. 132

¹²¹ Véase, Grant, p. 49

¹²² M. Oakeshott, **On Human Conduct** (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 112-117

validez y autoridad de determinadas prácticas de conducta,, y son por lo demás libres de buscar objetivos elegidos por ellos mismos, siempre que, desde luego, se ajusten a la naturaleza de esas prácticas:

“Los que hablan un lenguaje común —escribe Parekh— no están unidos por un objetivo común, sino por una práctica común, y son libres de expresar lo que quieran mientras se ajusten a los presupuestos generales de su lenguaje. Y, de forma similar, los amigos están unidos por una fidelidad común a ciertas prácticas morales. A diferencia de una asociación empresarial, la asociación basada en prácticas o en la moral es de naturaleza puramente formal”¹²³.

De estos dos modos de asociación, cuál es, se pregunta Oakeshott, el que debe corresponderse con una asociación civil? Su respuesta es inequívoca: la asociación civil tiene que concebirse como una asociación moral, no-instrumental. Si, por el contrario, se le concibe como una asociación “empresarial”, un “buen ciudadano” será quien haga la mayor contribución a aquello que la “empresa” dicte como propósito; en tal sistema no podrá existir igualdad formal, ya que los miembros de la asociación tienen que ser juzgados de acuerdo a su aporte en función del objetivo corporativo y los derechos individuales se subordinarán a los de la personalidad colectiva. La ley cumplirá por tanto un papel administrativo e instrumentalizado hacia el logro del propósito común, y su énfasis se colocará en regulaciones orientadas a implementar directivas “gerenciales”. La justicia, en este esquema, será “distributiva”, dirigida a parcelar los “frutos de la producción” entre los miembros y de equilibrar criterios de eficiencia con exigencias de equidad. Por otra parte, vista como asociación moral, basada en prácticas y no en propósitos sustantivos comunes, la asociación civil adquiere su necesario rango moral, desvinculado de fines puramente utilitarios y apegado al reconocimiento mutuo de condiciones y prácticas de gobierno y ejercicio de la ciudadanía, con respecto a

¹²³ B. Parekh, ob. cit., p. 130

las cuales todos los miembros comparten una igualdad formal.¹²⁴ En “suma, las condiciones de la asociación civil son condiciones morales y no instrumentos para la satisfacción de necesidades sustantivas”.¹²⁵

Es evidente que la distinción que Oakeshott establece separa, de un lado, el tipo de sociedad colectivista y hasta totalitaria que alcanzó su climax durante el siglo XX, pero puede incluir también sociedades democráticas “de masas”, en las que el gobierno y el orden son concebidos y de hecho actúan como “corporaciones”. En otro plano se hallaría una sociedad “liberal” de gobierno mínimo, desprovista de un objetivo utilitario común. Como bien señala Parekh,

“la política puede darse en la asociación civil, pero no necesariamente, ya que no añade nada significativo a la vida civil. La asociación civil existe para permitir la libertad civil, es decir, la libertad de elegir aquellos fines elegidos por uno mismo y de no ser restringido por nada excepto las normas civiles de conducta generales y formales. Esta libertad ni se incrementa por la libertad de participación en la deliberación política, ni disminuye por su ausencia. Los que han participado en la confección de una ley no gozan de mayor libertad que los que no han participado. Ambos por igual tienen una misma obligación, a saber, la de acatar adecuadamente las prescripciones de la *lex*, y una misma libertad para perseguir los objetivos que hayan elegido dentro del marco de la *lex*”.¹²⁶

Oakeshott enarbola como valor supremo la práctica de la civilidad, y ello quiere decir, la existencia pacífica común en un marco de libertad bajo la ley. En este aspecto, Oakshott se une a otros pensadores “liberales” como Hayek y Popper, pero con una diferencia: su “asociación civil” es una entidad desprovista

¹²⁴ Véase, Oakeshott, **On Human...**, pp. 108-184; Josiah Lee Auspitz, “Individuality, Civility, and Theory. The Philosophical Imagination of Michael Oakeshott”, **Political Theory**, Vol. 4, # 3, August 1976, pp. 277-278

¹²⁵ Oakeshott, **On Human...**, p. 122

¹²⁶ Parekh, p. 136; Oakeshott, **On Human...**, p. 134; véase igualmente, M. Oakeshott, **The Politics of Faith & The Politics of Scepticism** (New Haven & London: Yale University Press, 1996), pp. xii-xiii

por completo de elementos utilitarios, en particular, del énfasis economicista que resalta en la obra de autores como Milton Friedman, y aún Rawls y Nozick, quienes a pesar de sus protestas al contrario, introducen ingredientes utilitarios sobre eficiencia económica y bienestar material en su teorías deontológicas.¹²⁷ La práctica de la civilidad no surge del miedo al castigo, de la búsqueda del bienestar personal o colectivo, de la sumisión a un poder superior, de la fé en una causa, ni siquiera de un consenso en cuanto a la deseabilidad de la ley, sino del reconocimiento inteligente de las condiciones de existencia de la asociación civil, reconocimiento que emerge del suelo nutriente de una tradición.¹²⁸

8

Se ha acusado a Oakeshott de parroquialismo intelectual, de “insularismo”, de pretender teorizar sobre la política en general focalizando tan sólo la experiencia muy particular y específica de su país, la Gran Bretaña. Pienso que, en alguna medida, el señalamiento es justificado.¹²⁹ Sin embargo, la reflexión de Oakeshott aporta elementos de significativo interés teórico, y constituye a mi modo de ver un muy saludable antídoto contra la extendida sobrestimación del poder de la razón en la filosofía política. No cabe duda que Oakeshott epitomiza de modo muy intenso los valores y la disposición de ánimo del más genuino conservadurismo de raigambre anglo-sajona. Aunque Hobbes pareciera ser su más admirado pensador político, las ideas de Oakeshott se asemejan mucho a las de Burke y, más cercano nuestros días, Lord Acton. La sustancia ideológica del conservadurismo de Oakeshott contiene en realidad una gran dosis de lo que hoy entendemos por “liberalismo”, aunque marcado por ciertos rasgos muy propios.

¹²⁷ En torno a este punto, véase, Franco, p. 221

¹²⁸ Auspitz, p. 279

¹²⁹ Véase, Sheldon Wolin, “The Politics of Self-Disclosure”, *Political Theory*, Vol. 4, # 3, August 1976, p. 323. Por ejemplo, cuando Oakeshott afirma que, “La política no es la ciencia de establecer una sociedad permanente e inexpugnable, sino el arte de saber hacia dónde dar el siguiente paso en el rumbo exploratorio de una sociedad tradicional previamente existente” (*Rationalism...*, p. 406), ciertamente pareciera tener en mente la experiencia británica. No son demasiadas las sociedades contemporáneas con la suficientemente larga y enriquecedora experiencia, con una experiencia capaz de constituir una “tradición”.

Oakeshott comienza por caracterizar la “disposición conservadora” en términos de “la propensión a usar y disfrutar lo que ya tenemos, en lugar de desear o buscar algo diferente, a deleitarse en lo que está aquí ahora en lugar de lo que fue o puede ser.” Asumirse como un conservador, explica, consiste en preferir lo familiar a lo desconocido, lo ya probado a lo que está por probarse, el hecho al misterio, lo real a lo posible, lo limitado a lo ilimitado, lo cercano a lo distante, lo suficiente a lo superabundante, lo conveniente a lo perfecto, la alegría de hoy a la utópica felicidad de mañana.¹³⁰ Un genuino conservador maneja una determinada actitud hacia el cambio y la innovación. El cambio puede reconocerse como algo inevitable, pero un conservador sólo se ajusta al mismo con, a la vez, reticencia y elegancia, ya que “el cambio es una amenaza a la identidad, y todo cambio es emblema de extinción”. En cuanto a la tan popular vocación innovadora de nuestros tiempos, el tan común afán de inducir el cambio, un conservador la percibe con cautela pues “no toda innovación significa mejoría” y “la perturbación que implica el cambio debe ser balanceada con el posible beneficio que se anticipa”: “El cambio total siempre es más extenso que el cambio diseñado, y la totalidad de lo que está envuelto en el proceso no puede ser prevista ni circunscrita”.¹³¹ En síntesis, hay que ejercitar la prudencia. Oakeshott, no obstante, no es un reaccionario incapaz de admitir el cambio. Su tradicionalismo no busca la parálisis social sino el cultivo de un *modo* de actuar que garantice la convivencia civilizada y minimice los riesgos a la libertad individual. De allí su definición de la actividad política como “conversación”, que es lo opuesto a la discusión o la búsqueda con propósito definido —este último, el idioma usual de la ciencia.¹³² La conversación es un fin en sí misma, ilimitada y permanentemente inconclusa; puede ser interrumpida o pospuesta, pero no tiene destino definido y avanza como una aventura del intelecto; una genuina conversación carece de propósito sustantivo excepto el disfrute espontáneo de su ejercicio, y el espíritu competitivo le es ajeno. El idioma de la conversación no es el de la aseveración o

¹³⁰ Oakeshott, **Rationalism...**, p. 408

¹³¹ *Ibid.*, pp. 409-411

¹³² Grant, p. 65

la negativa, sino el del reconocimiento sutil y el acomodo.¹³³ Su aspiración, proclama Oakeshott, no es otra que la de "...recobrar el sentido extraviado de una sociedad cuya libertad y organización surgen, no de un plan superimpuesto a ella, sino del poder integrador de un vasto y fino cuerpo de derechos y deberes disfrutados por los individuos..."¹³⁴

Oakeshott pinta una atractiva imagen de la política, un hermoso paisaje en el que los ciudadanos siempre se comportan como es debido. Es éste, sin embargo, un reflejo adecuado de la realidad? Dónde quedan el poder y el conflicto? La definición de "política" que admite Oakeshott, y de la que depende esencialmente su concepción de la asociación civil o *respublica*, excluye de manera decisiva los factores económicos, étnicos, culturales en general, e ideológicos que, quiérase o no, tienen que ver con la vida política concreta y normalmente dan forma a su sustancia. Pero Oakeshott es enfático al declarar que "los planes benevolentes para el mejoramiento de la humanidad, para disminuir la discrepancia entre los deseos y las satisfacciones, o para el avance moral no pueden, como tales, considerarse propósitos políticos"¹³⁵; su condición civil, por definición, carece de propósitos sociales y no tiene que ver con la justicia distributiva, pues sus reglas son puramente formales¹³⁶. Podemos, no obstante, negar que muchas veces en política los procedimientos formales son asuntos *sustantivos*, que las reglas y leyes usualmente tienen consecuencias sociales y económicas, que el poder y los conflictos de intereses son la moneda ordinaria de la existencia en comunidad?¹³⁷ Oakeshott no puede sencillamente dejar de lado esto, y busca en consecuencia refugiarse en un muy circunscrito nivel de reflexión "que no se interesa con lo que puede estar ocurriendo en la mente de un político, sino con una tarea ideal, que consiste en considerar la deseabilidad de las reglas en el caso en que reglas, y no propósitos sustantivos, conforman los términos de

¹³³ Oakeshott, **Rationalism...**, pp. 488-541

¹³⁴ Citado en Grant, p.117

¹³⁵ Oakeshott, **On Human...**, p. 168

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 163-165

¹³⁷ Hanna Fenichel Pitkin, "Inhuman Conduct and Unpolitical Theory", **Political Theory**, Vol. 4, # 3, August 1976, p. 314

asociación.”¹³⁸ Es indudable que Oakeshott procura proteger una esfera de ideales políticos y morales de la “contaminación” de los intereses socioeconómicos y de las descarnadas luchas de poder; en ese empeño, Oakeshott logra resaltar el valor de tales ideales, pero lo hace trasladándose a un plano de pensamiento que no describe la realidad, sino que la aparta, confundiendo de paso el fin de la moral y la política con su sustancia, pues la política incluye necesariamente proyectos sustantivos, además de condiciones de existencia y sus reglas:

“Del mismo modo que la ciencia no es un cuerpo establecido de conocimientos, sino la actividad de la comunidad científica, así también la asociación política no se ocupa de un cuerpo acabado de reglas con autoridad, sino de la recreación continua de la autoridad a través del conflicto, vinculado éste a su vez a necesidades, intereses e ideales presentes en diversas configuraciones de poder. Criaturas capaces de vivir en el tipo de situación que Oakeshott entiende como condición civil no requerirían de la política y por lo tanto no poseerían el concepto.”¹³⁹

Resulta, por decir lo menos, bastante paradójico que todos los autores discutidos en este estudio, con las singularidades de cada caso, hayan producido una reflexión filosófico-política que se orienta hacia, y culmina en, un intento por *obviar* la política, o en todo caso despojarla de algunos de sus componentes fundamentales. Oakeshott rescata un tipo de conocimiento práctico que no es adecuadamente enfocado por otros, pero también postula un universo político ideal desprovisto de la sangre que da forma a los conflictos y anhelos de la existencia política real. Para Oakeshott, no hay una “estructura de la verdad” aplicable a lo político que sea distinta a su “condición civil”, la cual, sin embargo, no es “política” (o lo es sólo de manera incompleta). Si bien es claro aquéllo a lo que aspira, Oakeshott difícilmente podría lograrlo en un mundo de seres de carne y hueso.

¹³⁸ Oakeshott, **On Human...**, p. 165

¹³⁹ Pitkin, p. 316

