

ENSAYO

El teorema del sentido común guiado críticamente

*H. C. F. Mansilla**

Una parte de los problemas sociopolíticos del presente está configurada por los intentos teóricos de comprenderlos. Esta paradoja es constitutiva del género humano. El tratar de entender nuestro desarrollo y nuestras perspectivas estuvo y está ligado a la elaboración de mitos y leyendas, por un lado, y a la manifestación de anhelos y temores, por otro. Exagerando este punto, desde los sofistas griegos hasta los postmodernistas actuales se asevera que ambos fenómenos impiden la objetividad de todo conocimiento y, por consiguiente, el acercamiento pleno a la verdad, si es que se acepta la existencia de esta última. Pese a los incontables esfuerzos por relativizar la verdad y el acceso a ella, el ser humano no ha podido renunciar a un conocimiento de la realidad más o menos fehaciente y confiable. No puede, entonces, prescindir de la edificación de teorías para lograr ese fin, y tampoco puede dejar a un lado los afanes intelectuales para cuestionar esas teorías que surgen sin cesar.

A comienzos del siglo XXI un intento por comprender la realidad sociopolítica podría consistir en situarse entre posiciones que marcan polos en el anfiteatro de los conceptos (o, como se dice ahora, en el mercado de ofertas intelectuales). Desde la filosofía clásica griega se conocen las bondades y las desventajas de colocarse en puntos intermedios que se hallan entre actitudes extremas en lo concerniente a asuntos morales y sociales. Las definiciones razonables de muchas ideas y valores fueron acuñadas originalmente tomando un punto emplazado entre sus términos conceptuales opuestos. En el ejemplo más simple y conocido, la valentía fue determinada como el comportamiento situado entre la temeridad y la cobardía. Pero muy pronto se percibió que las

* Dr. en Filosofía. Docente en la Universidad Zurich (Suiza). Miembro de la Real Academia Española y de la Academia Norteamericana. E-mail: hcf_mansilla@yahoo.com

mejores definiciones de un valor no se hallan en la mitad exacta entre los confines, sino a menudo en un lugar que puede acercarse a uno u otro de los polos, dependiendo del tema, las circunstancias y la perspectiva.

En este texto se postula un ejercicio similar para esclarecer algunas cuestiones de filosofía y ciencias sociales. No se trata de un despreciable eclecticismo, pues la complejidad actual de la existencia humana nos muestra que conceptos realmente originales se han convertido en rarezas notables y que, por otra parte, el tomar en cuenta la inmensa diferenciación adquirida por la evolución humana sólo puede enriquecer nuestros conocimientos y nuestra facultad de análisis. Ante esta constelación una de las respuestas plausibles es alguna forma de eclecticismo, que, además, tendría la función de una síntesis fructífera.

Para edificar una explicación coherente de problemas actuales se pueden y deben considerar puntos intermedios entre las siguientes posiciones:

- entre univocismo y equivocismo¹;
- entre escepticismo doctrinario y seguridad dogmática²;
- entre la concepción que afirma el sentido pleno de la evolución histórica y el enfoque que proclama el sinsentido primordial de ese mismo desarrollo;

- 1 Dice *Mauricio Beuchot* en un brillante texto: "Una hermenéutica analógica intenta abrir el campo de validez de interpretaciones cerrado por el univocismo, pero también cerrar y poner límites al campo de validez abierto desmesuradamente por el equivocismo, de modo que pueda haber no una única interpretación válida, sino un pequeño grupo de interpretaciones válidas. [...] Creemos que puede darse un tipo de interpretación que sea preponderantemente abierto y, sin embargo, aspire a lograr cierta unidad". *Mauricio Beuchot, Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM / Itaca 2000, p. 11.
- 2 El contentarse con la mera búsqueda de la verdad, sin alcanzarla nunca por miedo a caer en un dogmatismo, es como un afán inexorable que al final no encuentra nada razonable. En el fondo esto es equivalente a equivocarse. *Karl Löwith, Wissen, Glaube und Skepsis* (El saber, la creencia y el escepticismo), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, p. 36 (siguiendo un argumento de *San Agustín*).

- entre la doctrina que postula la existencia de leyes obligatorias de la historia y aquella que niega esos decursos forzosos de la evolución;
- entre la concepción clásica de la Ilustración europea y la negación deconstruccionista del racionalismo³;
- entre las teorías que promulgan la existencia de un solo modelo normativo-positivo de desarrollo y aquéllas que decretan la diversidad total de los regímenes civilizatorios, que serían entre sí inconmensurables e incomparables;
- entre universalismo y particularismo;
- entre liberalismo y comunitarismo; y
- entre la política como el juego aleatorio del poder (como representación de los instintos básicos de autoconservación y expansión sobre el prójimo) y la política como la ocupación más noble para hacer razonable y segura la convivencia humana.

En base a lo mencionado hasta aquí se puede postular el siguiente teorema. Un sentido común guiado críticamente nos sugiere evitar dos extremos: por un lado postular sólo la vigencia universal e irrestricta de normas racionalistas (que han surgido mayoritariamente de la cultura occidental moderna), y por otro, suponer que existe una variedad tan inmensa de valores axiológicos y modelos de organización social, que resulta imposible hacer comparaciones y menos aun establecer jerarquías y gradaciones entre ellos. En el primer caso nos encontramos, según sus detractores, con expresiones de “imperialismo cultural”; en el segundo con una indiferencia cercana al oportunismo que tolera (por comodidad) cualquier régimen despótico y cualquier práctica autoritaria porque ambos serían también manifestaciones de lo genuinamente Otro. En el Tercer Mundo numerosas corrientes afines al postmodernismo propugnan un curioso respeto a modelos autoritarios y valores ancestrales de cuño irracionalista, porque así se haría justicia a las *diferencias* fundamentales y se evitaría reproducir un solo paradigma “imperialista” de desarrollo. Es superfluo mencionar lo que esta posición gelatinosa significa para

3 Eric J. Hobsbawm, *Sobre la historia*, Barcelona: Crítica 2004, p. 254: “Creo que una de las pocas cosas que se interponen entre nosotros y un descenso acelerado hacia las tinieblas es la serie de valores que heredamos de la Ilustración del siglo XVIII”.

los derechos humanos, el pluralismo ideológico y la convivencia razonable de los humanos.

Por lo menos desde *Aristóteles* se conoce (y se aprecia) la significación de la duda para el progreso del conocimiento. Sólo aquél que ha dudado está en condiciones de determinar aproximadamente cuál es la dirección y el contexto de sus esfuerzos indagatorios y el posible contenido de la investigación. Un conocimiento más o menos sólido puede ser considerado como la solución provisoria de una duda previa⁴. Para que “la cultura del debate y el cuestionamiento” pueda florecer se requiere, en general, de una atmósfera exenta de verdades obligatorias. (Se puede objetar, con toda razón, que algunas de las más eximias obras del arte, la literatura y la filosofía han surgido bajo el manto de regímenes autoritarios, cuando no totalitarios). Por lo regular, los mercados libres en el terreno económico y la pluralidad de religiones e ideologías en el campo cultural han sido favorables al progreso del saber. En cambio, numerosos pensadores y casi todos los movimientos asociados al marxismo han compartido la concepción de que una comunidad sin tendencias concurrentes en los campos político y económico es un orden social positivo y deseable, ya que a largo plazo la supresión de los conflictos y de los factores que compiten entre sí coadyuva a la creación de una sociedad pacífica, justa y emancipada. Pero éste puede ser un error optimista y obstinado, como lo afirmó *Max Horkheimer*⁵, sobre todo a la vista del terrible siglo XX.

Algunos elementos del saber clásico contribuyen aun hoy a orientarnos en el mar de la confusión y la multitud de valores que es, para muchos, el mundo actual. Todo esfuerzo teórico está, obviamente, bajo el riesgo perenne del error. Como dijo *Theodor W. Adorno*, quien no fue precisamente un amigo de enfoques universalistas, hasta las reflexiones más simples presuponen un marco categorial de comprensión, una concepción de la totalidad, por más que ésta resulte difusa. Lo que una vez ha sido pensado adecuadamente, puede ser pensado también por otros⁶. De acuerdo

4 Aristoteles, *Metaphysik* (Metafísica), Reinbek: Rowohlt 1966, p. 45 (= 995 a-b), p. 72 (= 1005 b), p. 243 (= 1061 b - 1062 a).

5 Max Horkheimer, *Gesellschaft im Übergang* (Sociedad en transición), Frankfurt: Fischer 1972, pp. 144-155.

6 Theodor W. Adorno, *Resignation* (Resignación), en: Adorno, *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft* (Crítica. Escritos breves sobre la socie-

a Aristóteles, la capacidad de hablar lo distintivo de los seres humanos nos brinda la posibilidad de discernir entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. “La comunidad de estas concepciones genera la casa y el Estado”⁷. Jürgen Habermas construyó su teoría de la acción comunicativa sobre la intuición de que el lenguaje posee la finalidad (*telos*) del entendimiento. Una estructura de comprensión intersubjetiva y, por lo tanto, algunos valores básicos, nos son comunes a todos los humanos⁸.

Esta constelación nos obliga a considerar el siguiente argumento. El reconocimiento de la auténtica pluralidad presupone la existencia de una concepción superior de justicia. La heterogeneidad sociopolítica la coexistencia de valores axiológicos y, sobre todo, de formas radicalmente distintas de praxis social y política se puede dar sobre todo en un contexto en el cual la tolerancia asume un rol de valor universal. Es decir: teóricamente se otorga una preeminencia universal e innegable a la tolerancia sobre la intolerancia, a un valor (el respeto a la disidencia) sobre otro (prohibición de lo heterodoxo y heterogéneo). El derecho a ser otro y, aun más allá, la estimación muy alta de la otredad, la diversidad y la pluralidad funcionan bien solamente si se reconoce la vigencia universal de la tolerancia y, al mismo tiempo, del sistema argumentativo para llegar a esta conclusión. El derecho a ser diferente y la diversidad cultural y étnica sólo pueden ser substanciados en la realidad mediante la protección de normas universales que prescriben la tolerancia y condenan la intolerancia⁹. En el plano de la política cotidiana la diversidad cultural y étnica será efectivamente respetada y podrá florecer si todas las posiciones involucradas reconocen como norma superior el principio de

dad), Frankfurt: Suhrkamp 1971, p. 150; Adorno, *Philosophische Terminologie* (Terminología filosófica), Frankfurt: Suhrkamp 1973, vol. I, p. 114.

7 Aristoteles, *Politik* (Política), Reinbek: Rowohlt 1965, p. 10 (= 1253 a).

8 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Pensamiento postmetafísico. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 1992, p. 75, 245.

9 Cf. el interesante volumen colectivo: Hilmar Hoffmann / Dieter Kramer (Hrsg.), *Anderssein, ein Menschenrecht. Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt* (Ser diferente, un derecho humano. Sobre la compatibilidad de normas universales con la diversidad cultural y étnica), Weinheim 1995.

la tolerancia¹⁰, es decir si admiten la compatibilidad de normas universales con la heterogeneidad de religiones, pueblos, culturas, razas y opiniones.

Una idea de la totalidad es necesaria para aprehender y criticar el surgimiento de una *ideología* en sentido clásico, cuando algo particular (por ejemplo: un interés sectorial) es exaltado a la categoría de lo general (una conveniencia de nivel nacional, lo que a menudo se revela como un prejuicio colectivo). Es verdad que muchos sistemas filosóficos han tratado de subsumir lo diferente como un simple aspecto secundario bajo la identidad única y obligatoria del ser (como es el caso fundador y paradigmático de *Parménides*), pero en contra de doctrinas postmodernistas muy expandidas hay que señalar y subrayar el hecho de que desde la Antigüedad clásica ya se intentó hacer justicia a lo distinto, a lo no idéntico, mediante el despliegue de un esfuerzo teórico que englobe la dialéctica de identidad y diferencia, sin hacer desaparecer ésta última bajo las categorías de la primera¹¹. No hay duda de que numerosos sistemas filosóficos, al igual que lo sucedido en las ciencias sociales, han considerado a lo individual y único como meros accidentes de lo colectivo y substancial; los fenómenos históricos, por ejemplo, aparecen como ilustraciones de las leyes obligatorias de la evolución general. La tradición de algunos grandes sistemas filosóficos, con su actitud imperial de englobar todo, fun-

10 En su crítica del relativismo dentro de las ciencias históricas, *Sir Eric J. Hobsbawm* censuró "el desmantelamiento de las defensas que la civilización de la Ilustración había levantado contra la barbarie [...]. [...] nos hemos acostumbrado a lo inhumano. Hemos aprendido a tolerar lo intolerable". E. J. Hobsbawm, op. cit. (nota 3), p. 264.

11 Werner Beierwaltes, *Identität und Differenz* (Identidad y diferencia), Frankfurt: Klostermann 1980, p. 19.- Sobre la teoría en torno a la no-identidad de Theodor W. Adorno cf. el instructivo ensayo de Robert B. Pippin, *Negative Dialektik. Adorno über falsches, beschädigtes, totes, bürgerliches Leben* (Dialéctica negativa. Adorno sobre la vida falsa, dañada, muerta y burguesa), en: Axel Honneth (comp.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003* (Dialéctica de la libertad. La conferencia de Frankfurt sobre Adorno 2003), Frankfurt: Suhrkamp 2005, pp. 85-114. Pippin afirma que toda la teoría de Adorno en torno a lo no-idéntico, pese a su carácter matizado, puede ser considerada como una exhortación relativamente sencilla en pro de no abandonar lo particular (ibid., p. 94).

damenta (y exculpa) la “gran teoría” con el conocido argumento de que sólo mediante las generalizaciones se podría aprehender lo sólido y permanente, ya que los atributos individuales e individualizantes serían meros accidentes de algo que se halla por encima y por detrás de las diferencias. En esta línea se postula que lo casual y lo fáctico (lo no idéntico) no deberían contaminar ni limitar el principio de identidad. La gran metafísica occidental propende a derivar lo contingente de lo absoluto y lo particular de lo general. Pero esta deplorable corriente a percibir lo aleatorio como mero caso de lo universal no debe llevarnos al otro extremo, a negar toda posibilidad de generalización y abstracción.

Por lo tanto: vista la problemática desde el sentido común guiado críticamente, no se pueden aceptar las leyes obligatorias del desarrollo histórico y el menosprecio de lo individual, pero hay que reconocer las ventajas cognitivas de los conceptos generales. El cuestionamiento de sistemas sociales, por un lado, y de modelos teóricos, por otro, no tiene lugar si no existe una concepción general de justicia y verdad. La sociología y la politología teóricas no existirían si no hubiera los instrumentos de generalizar y abstraer. Sólo así se puede, por ejemplo, armar una hipótesis de trabajo a partir de los datos de los casos empíricos. El interés cognitivo emancipatorio, la concepción de sujetos autónomos y libres, la idea de libertad basada en un consenso general y hasta la racionalidad política de la praxis (basada en una intersubjetividad no coercitiva), representan ejemplos de teorías generales que sobrepasan los casos individuales y que están por encima de diferencias históricas y culturales (únicos elementos que reconocen los postmodernistas en un rapto de abstracción). La vigencia de los ejemplos mencionados se parece a un *a priori* racional¹², pero no constituyen, por otra parte, ni una imposición “imperialista” ni el resultado de una creencia dogmática. Representan el producto de una larga búsqueda histórica, producto que ejerce a la larga una

12 Cf. el excelente ensayo de René Antonio Mayorga, *Ideología y crítica de la ideología: reflexiones en torno a una alternativa teórica*, en: Francisco Rojas Aravena (comp.), *América Latina: ideología y cultura*, San José: FLACSO 1982, p. 144 sq.- Sobre el enfoque de Herbert Marcuse acerca de la estructura antropológico-libidinosa de la racionalidad y la intersubjetividad y la reconstrucción crítica de Jürgen Habermas de la racionalidad normativa (considerando el giro lingüístico de la Escuela de Frankfurt), cf. *ibid.*, p. 146 sq.

función regulativa, pero que no pretende poseer el *status* de verdad ontológica. Nada garantiza, por ejemplo, la realización práctico-política del interés cognitivo emancipatorio o la racionalidad intersubjetiva de la praxis, pero estos factores pueden ser considerados como posibilidades de una praxis emancipatoria racional, praxis que puede ser aprendida por los sujetos actuantes y enriquecida por las experiencias históricas, políticas y culturales. Siempre existe un dilema y una relación dialéctica entre los principios generales de carácter normativo y la singularidad e irreductibilidad de los casos particulares. Como mostró *Wolfgang Bonss*, el psicoanálisis (y su vigencia) se deriva de la contradicción de no poder concebir la totalidad como un absoluto y de no poder renunciar simultáneamente a un concepto de la verdad basado en la totalidad¹³.

Todos los casos (y sus opuestos) nombrados en este breve texto tienen por objetivo señalar los polos entre los cuales se mueven los debates en filosofía y ciencias sociales y, al mismo tiempo, mostrar las posibilidades de una síntesis fructífera entre las posiciones enfrentadas, siguiendo el principio de la plausibilidad y la prudencia (*phronesis*) que anima a un *common sense* orientado críticamente. La reflexión de la razón sobre sí misma nos puede enseñar que existe un interés racional, universal (y algunos añaden: democrático) de la humanidad para sobrevivir en las mejores condiciones, que no puede y no debe ser relativizado¹⁴. Esta autorreflexión de la razón tiene un antecedente indispensable en el

13 Wolfgang Bonss, *Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freirezeption der Frankfurter Schule* (Psicoanálisis como ciencia y crítica. Sobre la recepción de Freud de parte de la Escuela de Frankfurt), en: Wolfgang Bonss / Axel Honneth (comps.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie* (Investigación social como crítica. Sobre el potencial de la Teoría Crítica en ciencias sociales), Frankfurt: Suhrkamp 1982, p. 408.- Sobre la posición muy diferenciada de Adorno frente al psicoanálisis cf. Stefan Müller-Doohm, *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung* (La sociología de Adorno. Una introducción), Frankfurt etc.: Campus 2001, p. 197.

14 Cf. el notable ensayo de Iring Fetscher, *Aufklärung über Aufklärung* (Esclarecimiento sobre la Ilustración), en: Axel Honneth et al. (comps.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (Consideraciones provisionarias. En el proceso del esclarecimiento), Frankfurt: Suhrkamp 1989, pp. 657-689.

psicoanálisis de *Sigmund Freud*, que tuvo el mérito de haber introducido la empatía en las ciencias sociales, es decir haber rehabilitado la validez de la intuición asociativa que sabe tomar el lugar del otro y ponerse en la perspectiva de lo investigado¹⁵. El psicoanálisis empezó como una terapia individual que pretende el esclarecimiento y la superación de los temores y los deseos inconscientes. La crítica de la ideología postulada en este estudio es una terapia del ámbito socio-político que intenta conocer y reducir los motivos de una comunicación perturbada, motivos que pueden ser descritos como relaciones no conscientes de poder o como una gramática profunda de nexos basados en la violencia y la coerción. La crítica de las ideologías representaría el desciframiento de estos vínculos más o menos encubiertos, crítica inspirada por una intuición general, el interés emancipatorio de la humanidad: la disolución de situaciones irracionales de poder y el incremento de la autonomía individual. Las leyendas, los prejuicios y las ilusiones de índole regresiva deben ser analizadas críticamente y superadas políticamente para alcanzar un diálogo libre y una comunicación no intervenida por la fuerza. El primer paso en esa dirección es que el sujeto se dé cuenta de sus motivaciones inconscientes y de las quimeras que le brindan seguridad psíquica¹⁶. (Este enfoque, tan brillante en la esfera sublime de la teoría, puede tener una vigencia muy limitada en el profano mundo de los intereses y los conflictos cotidianos, sobre todo en el campo de los choques interculturales. Pero sirve para marcar una

15 Mario Erdheim, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozess* (La producción social de lo inconsciente. Una introducción al proceso etno-psicoanalítico), Frankfurt: Suhrkamp 1984, p. 10.

16 Albrecht Wellmer, *Kommunikation und Emanzipation* (Comunicación y emancipación), en: Urs Jaeggi / Axel Honneth (comps.), *Theorien des Historischen Materialismus* (Teorías del materialismo histórico), Frankfurt: Suhrkamp 1977, p. 494; Jürgen Habermas, *Die Utopie des guten Herrschers. Eine Antwort auf Robert Spaemann* (La utopía del buen gobernante. Una respuesta a Robert Spaemann), en: Habermas, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* (Cultura y crítica. Ensayos dispersos), Frankfurt: Suhrkamp 1973, p. 387.- Las ideas centrales provienen de la obra magistral de Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud* (Eros y civilización. Una contribución filosófica en torno a Sigmund Freud), Frankfurt: Suhrkamp 1967, passim.

importante posición a ser considerada por un *common sense* orientado críticamente).

En este contexto es indispensable una aclaración. El psicoanálisis como las teorías deconstruccionistas y postmodernistas corre, sin embargo, el peligro de convertirse en un juego exegético, en ejercicios hermenéuticos cercanos a la literatura, donde a la postre todo vale, sobre todo en nuestro siglo, marcado por la fuerza normativa de los medios masivos de comunicación. (*“La interpretación de los sueños”*, de Freud, es un buen modelo de esta inclinación a ejercicios interpretativos proclives a la arbitrariedad discursiva.) Freud construyó su notable edificio teórico sobre la suposición, especulativa como otras, de que el desarrollo humano es la historia inexorable de la represión: el sufrimiento y el bienestar estarían ligados inextricable y hasta causalmente. La contraposición indiferenciada y extrema entre el principio de placer y el principio de la realidad, entre la vida caótica de los instintos y la felicidad, por una parte, y la domesticación racional y civilizadora de los impulsos, por otra, llevó a Freud, siguiendo a *Friedrich Nietzsche*, a postular una visión demasiado pesimista del Hombre y de la historia.

También esta doctrina general de la sospecha tiene sentido, como lo adelantó *Theodor W. Adorno*, si está de alguna manera referida a un trasfondo de verdad¹⁷. La concepción hoy en boga de que todo es ideología (es decir: consciencia necesariamente falsa) conduce a relativizar toda forma de conocimiento, a suponer que todo análisis científico es una justificación de intereses materiales o políticos, a diluir toda diferencia entre lo verdadero y lo falso. Todo pensamiento resultaría relativo, particularista, vinculado a un interés determinante y, por consiguiente, proclive a la equivocación. En contra de estas suposiciones puede aducirse que todo cuestionamiento no es posible sin una idea, aunque sea fragmentaria, de lo que es o podría ser lo verdadero y lo objetivo. La posibilidad de un conocimiento más o menos cierto se da cuando el intelecto se percata de sus propias limitaciones y de sus condicionamientos; la reflexión crítico-genética (el descubrimiento del contexto y del origen, es decir de lo relativo y hasta negativo de cada paso del pensamiento) abre una puerta para un conocimiento aceptablemente estructurado de fragmentos confiables, siempre

17 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (La dialéctica negativa), Frankfurt: Suhrkamp 1966, p. 196.

que ellos no sean exaltados a la categoría de verdades absolutas e indubitables. Por otra parte el postular que todo pensamiento es relativo y la degradación concomitante de todo esfuerzo científico e intento intelectual a una mera opinión entre otras constituyen fenómenos que impiden un auténtico entendimiento entre los hombres y facilitan la predisposición a combatirse y a destruirse mutuamente. Toda crítica presupone un momento de verdad, por más vago que este resulte ser: no como un producto terminado de un saber dogmático, sino como marca provisoria de un proceso histórico-genético. Sin una idea de una posible verdad no puede existir su contrario, el concepto de algo falso, relativo y efímero. La propia noción de que algo es meramente relativo y posiblemente falso es impensable sin una intuición de que hay una diferencia fundamental entre lo falso y lo verdadero. El sujeto pensante es inquietado por la consciencia de la relatividad y cuestionabilidad de sus productos intelectuales, y en esa inquietud se vislumbra la posibilidad de la verdad¹⁸. Esta es la base del teorema del sentido común guiado críticamente.

Y finalmente, contra al relativismo axiológico se puede decir con *Erich Fromm*: el pensamiento crítico sólo resulta fructífero si está vinculado a la actividad más valiosa del ser humano: el amor a la vida. “Crear significa atreverse, pensar lo impensable y, sin embargo, actuar dentro de los límites de lo posible en sentido realista”¹⁹.

Lo razonable puede residir en una posición intermedia entre doctrinas extremas o hasta en la combinación inteligente de ambas. En el debate medieval entre realismo y nominalismo la escolástica crítica de *Santo Tomás de Aquino* representó una posibilidad de este tipo. Hoy en día sería recomendable, por ejemplo, reconocer el valor de lo no idéntico e individual dentro del marco general de un interés emancipatorio: lo humanamente razonable estaría encarnado en los fenómenos particulares e históricos. Lo contrario es una posición dogmática que exalta el principio de

18 Sobre esta temática cf. los importantes aportes: Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Verdad e ideología), Zurich: Rentsch 1961, p. 287; Herbert Schnädelbach, *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung* (¿Qué es ideología? Intento de una aclaración conceptual), en: DAS ARGUMENT (Belin), vol. 10 (1969), N° 50, p. 77 sqq.

19 Erich Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (Anatomía de la destructividad humana), Reinbek: Rowohlt 1981, p. 490 sq.

identidad a la calidad de fuerza histórica inexorable y, además, normativa. Pero esta corriente, como se la percibió en los regímenes socialistas del siglo XX, tiende a nivelizar y uniformar el mundo de los hechos individuales y a reconciliar muy tempranamente sus divergencias; el marxismo, como se sabe, degeneró fácilmente en una ciencia de la legitimación²⁰. El resultado es percibir como triviales y transitorios los conflictos y el dolor derivado de ellos²¹. Pero, por el contrario, el acento excesivo en las diferencias genera a menudo la justificación de lo real por ser lo existente en un momento dado y la santificación de los regímenes autoritarios del día por tener éstos la legitimidad irreductible de lo fáctico. Lo conveniente puede estar en aquella concepción que parte de los grandes principios de las teorías racionalistas y los pone en cuestionamiento con ayuda de análisis concretos que provienen de las ciencias sociales e históricas. Es dudoso que todo pensamiento general y abstracto tenga, sin excepción, una afinidad subordinada hacia el poder o que sea un mero instrumento de este último; es también dudoso, por otra parte, que el conocimiento científico pueda renunciar a abstracciones y generalizaciones²².

Siguiendo un argumento de *Jürgen Habermas* se puede aseverar como resumen²³: pese a todos los retrocesos históricos exis-

20 Oskar Negt, *Marxismus als Legitimationswissenschaft* (Marxismo como ciencia de justificación), en: Abram Deborin / Nikolaj Bucharin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Marxismus* (Controversias en torno al marxismo dialéctico y mecanicista), Frankfurt: Suhrkamp 1969, p. 14.

21 Cf. dos obras muy interesantes con respecto a esta "lógica de la sub-sunción": Karl Heinz Haag, *Philosophischer Idealismus* (Idealismo filosófico), Frankfurt: EVA 1967, p. 6 sqq., 15; Reinhard Kager, *Herrschaft und Versöhnung* (Poder y reconciliación), Frankfurt: Campus 1988.

22 Para una crítica a las posiciones brillantes, pero extremas de *Theodor W. Adorno* cf. Werner Beierwaltes, op. cit. (nota 11), pp. 270-272; Herbert Schnädelbach, *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno* (Dialéctica como crítica de la razón. Sobre la construcción de lo racional en Adorno), en: Ludwig von Friedeburg / Jürgen Habermas (comps.), *Adorno-Konferenz 1983* (Conferencia sobre Adorno 1983), Frankfurt: Suhrkamp 1983, pp. 66-93.

23 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones), Frankfurt: Suhrkamp 1985, p. 391 sq.

te la posibilidad de una praxis política (la autorrealización del ser humano) basada en la reflexión crítica y, por ende, en la autodeterminación. Para ello hay que diferenciar fundamentalmente los aspectos emancipatorios de la razón de sus lados represivos. Esto conlleva la distinción entre esclarecimiento y manipulación, entre la consciencia y lo inconsciente, entre verdad e ideología y, sobre todo, entre una razón substancial y una racionalidad instrumental. Suponer que la praxis política es ya totalmente uniforme y aplanada, representa una cierta ceguera. Se puede sostener que la humanidad ha avanzado mediante la diferenciación y la individuación, y que, pese a todos los fenómenos de represión, aun se da un proceso abierto, que permite, bajo ciertas circunstancias, hablar de progreso.

Se puede explicitar lo dicho anteriormente si aplicamos el teorema del sentido común orientado críticamente al complejo formado por el pensamiento utópico y la subvaloración del individuo, ya que nos permitiría considerar de manera más sobria las ambigüedades del poder político, lo cual ha sido uno de los principales asuntos de discusión desde los albores de la filosofía en la Grecia clásica. Frente a la persistente mala calidad de los gobernantes y las carencias de todo modelo de organización humana, surgieron muy tempranamente ideales de reforma política radical e intentos sistemáticos por concebir un orden social más justo. La utopía propuesta por el divino Platón estaba animada por designios estrictamente racionales y humanistas y su modelo estatal estaba destinado al mejoramiento ético y estético de los mortales. La *Politeia* platónica tenía como meta explícita el perfeccionamiento permanente de los ciudadanos y la armonización de esfuerzos individuales y sociales. El Estado debía ganar constantemente en justicia y el ciudadano en virtud. Y el Estado, en la *República* platónica, tenía como obligación básica el proporcionar a los ciudadanos todos los medios para que éstos pudiesen desarrollar plenamente sus aptitudes naturales. Es casi imposible imaginarse un ideal estatal mejor que el platónico, consagrado simultáneamente a la consecución de felicidad, a la ampliación del conocimiento y a la combinación de belleza, proporcionalidad y verdad²⁴.

24 Platon, *Nomoi* (Leyes) en: Platon, *Sämtliche Werke* (Obras completas), Reinbek: Rowohlt 1967, vol. VI, p. 15 (= 630c), p. 28 (= 664a-b), 44 sq. (= 661-662e).- Sobre esta temática cf. el excelente texto de George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Londres: Harrap 1966, p. 52.

Algunos de estos rasgos, sobre todo el ansia de justicia social, se repiten en la mayoría de las grandes concepciones utópicas²⁵. Pero precisamente desde la utopía de Platón se reproducen algunos elementos que nos obligan a repensar el problema del poder político y a adoptar una posición matizada e intermedia entre el ensayo de abolir el poder y el propósito de reforzarlo para lograr más fácilmente las metas sublimes de la revolución. Ya en la obra platónica emerge un factor repetitivo de las utopías, que nos debería prevenir acerca de la peligrosidad política inherente a las buenas intenciones: lo deplorable es que Platón y la mayoría de los utopistas privilegian lo general y colectivo sobre lo particular e individual. Este principio básico contribuye a que los seres humanos concretos sean percibidos como engranajes de la magna maquinaria estatal, y que sus derechos y facultades aparezcan como subordinadas bajo los imperativos de las grandes instituciones colectivas. La exaltación de lo general y colectivo y la subordinación concomitante de lo particular e individual pertenecen asimismo al núcleo de las doctrinas filosóficas de *Hegel*²⁶ y *Marx*²⁷. La eliminación de lo contingente y fortuito configura la intención primaria y básica de la filosofía hegeliana de la historia; lo concreto, lo individual y lo particular son equiparados por Hegel a

25 Sobre el pensamiento utópico cf. las obras que no han perdido vigencia: Norman Cohen, *The Pursuit of the Millennium*, New York: Harper 1901; Hilaire Belloc, *The Servile State*, New York: Holt 1946; Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopia. A Study on the Background of the Idea of Progress*, Berkeley: California U. P. 1949; J. L. Talmon, *Political Messianism*, New York: Praeger 1960; Thomas Molnar, *La herejía perenne*, Buenos Aires: EUDEBA 1970; y la notable compilación de ensayos de Arnhelm Neusüss (comp.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen* (Utopía. Concepto y fenómeno de lo utópico), Neuwied: Luchterhand 1972.

26 El inmenso edificio de la filosofía hegeliana contiene invalorable elementos que no son aludidos por este examen y que representan aspectos imprescindibles del pensamiento crítico occidental, como ser su estética, su análisis del Estado en cuanto institución central de la era moderna, su apreciación de la Revolución Francesa y su reconstrucción dialéctica de los procesos de concientización. Cf. Iring Fetscher (Hrsg.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung* (Hegel en la perspectiva de la investigación reciente), Darmstadt: WBG 1973.

27 Gerhard Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx* (La reducción de la dialéctica por Marx), Stuttgart: Klett-Cotta 1980.

lo casual, entendido siempre en sentido peyorativo. Lo pasajero, en cuanto lo desprendido y disociado del todo, y hasta lo empírico y material, es percibido como lo secundario, efímero y aleatorio, a lo que Hegel atribuyó una dignidad ontológica inferior. Todo esto debería ser integrado en una totalidad superior, en lo necesario filosóficamente, en un desarrollo histórico obligatorio y en una razón englobante²⁸. La reconciliación de la consciencia individual con la ley y el proceso objetivos sería una de las grandes metas históricas; esto debía suceder, según Hegel, a través del Estado, calificado como “la idea divina sobre la Tierra” y “la totalidad moral”. El Estado representaría el objetivo histórico y los individuos serían sus “instrumentos”²⁹. En el plano ético la irrelevancia del individuo daría como resultado que lo correcto moralmente es la inserción en la totalidad, la identificación con el conjunto social, el adaptarse a lo que rige en el día y la resignación ante el curso de la historia. El curso del mundo siempre triunfa sobre lo que la virtud puede contraponerle³⁰.

En la versión hegeliana (prefigurada probablemente por la *Gnosis* clásica³¹), la naturaleza misma es percibida como una

28 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (La razón en la historia), Hamburgo: Meiner 1980, p. 29, 48 sq., 106.- Para una crítica de esta posición cf. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (De Hegel a Nietzsche. El quiebre revolucionario en el pensamiento del siglo XIX), Stuttgart etc.: Kohlhammer 1964, p. 233 sq.; Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social), Neuwied: Luchterhand 1962, pp. 207-209.

29 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Lecciones sobre la filosofía de la historia), en: G. W. F. Hegel, *Werke* (Obras), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp 1970, vol. 12, pp. 55-57; Hegel, *Die Vernunft...*, op. cit. (nota 28), p. 112.

30 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del espíritu), en: Hegel, *Werke*, op. cit. (nota 29), vol. 3, pp. 287-291, 352-354; Hegel, *Vorlesungen...*, ibid. (nota 29), p. 40, 49, 55. Cf. la brillante crítica a esta concepción: Hans Barth, op. cit. (nota 18), p. 169.

31 Cf. Hans Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, Boston: Beacon 1963; Kurt Rudolph (comp.), *Gnosis und Gnostizismus* (Gnosis y gnosticismo), Darmstadt: WBG 1975.

alienación del espíritu, una separación, un alejamiento de la idea; la naturaleza, su diversidad y sus aspectos materiales no poseen un derecho propio a la existencia, sino que conforman un tránsito del espíritu hacia sí mismo, un pasaje de la consciencia hacia su autocomprensión. La naturaleza representa entonces un momento de resistencia, que en el proceso cognoscitivo tiene que ser vencido y superado. Lo otro, lo no integrado y lo divergente es visto como lo depravado e irrelevante o, en el mejor de los casos, como lo subordinado, pasajero y secundario³².

Es innecesario volver a subrayar lo que todo esto puede significar en la esfera política, que va desde el endiosamiento del Estado centralizado hasta la eliminación de los particularismos provinciales, pasando por la denigración de la separación de poderes y del federalismo.

Por todo ello se puede aseverar que el pensamiento utópico no es una superación del *logos* del poder, sino su renacimiento bajo condiciones cambiantes, por ejemplo revolucionarias. El odio con respecto a las estructuras de poder y contra las jerarquías tradicionales crea el sustrato del que se nutren los designios utópicos (y la mayoría de los revolucionarios), pero las soluciones propuestas y, sobre todo, las prácticas concretas resultantes pueden ser descritas como la restauración de jerarquías simples y duras, la introducción de pautas puritanas de comportamiento para el pueblo llano (junto con la preservación de un estilo hedonista para las élites revolucionarias) y la combinación de elementos arcaicos, antidemocráticos e iliberales en la vida cotidiana. En los modelos utópicos esta última puede ser calificada de sublime, pero con seguridad resulta aburrida y monótona, lo que no es poca cosa dada la brevedad de la existencia individual³³. El mundo de la utopía reproduce ocultas nostalgias por lo

32 Sobre esta temática cf. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Minima moralia. Reflexiones desde la vida deteriorada), Frankfurt: Suhrkamp 1971, p. 9; Adorno, *Drei Studien zu Hegel* (Tres estudios sobre Hegel), Frankfurt: Suhrkamp 1963, p. 164 sq.

33 E. L. Revol, *Metamorfosis de utopía*, en: ECO. REVISTA DE LA CULTURA DE OCCIDENTE (Bogotá), vol. XXXIV, N° 1 (= 205), noviembre de 1978, p. 7; Alfred Doren, *Wunschräume und Wunschzeiten* (Espacios y tiempos del deseo), en: Arnhelm Neusüss (comp.), op. cit. (nota 25), pp. 136-138.

estático, por el fin de toda evolución y por la quietud después de fuertes crisis y revueltas; es un universo donde ya no pasa nada. La fundamentación misma de las utopías tiene mucho que ver con motivos de evasión: sus autores las conciben en épocas de desorden y descomposición sociales, cuando la población crece rápidamente, cuando los vínculos tradicionales se aflojan o se rompen, cuando las distancias entre los ricos y los pobres se hacen más grandes o cuando se modifican profundamente los modos de producción. Surge entonces un sentimiento colectivo de impotencia y de ansias de construir la sociedad perfecta, donde los justos gozarán eternamente de seguridad, abundancia y paz. Todos los utopistas, incluyendo a los pensadores marxistas, toman por cierta la iniciación inmaculada de la historia humana, la caída posterior en un orden más o menos pecaminoso y la redención futura, alcanzable por el esfuerzo humano.

La aversión hacia las clases altas no impide, en casi todos los proyectos utópicos, la constitución de una élite dirigente extremadamente privilegiada: uno de los pocos rasgos realistas de los modelos utópicos. Y digo extremadamente privilegiada porque desde los reyes-filósofos de la *República* platónica hasta los revolucionarios profesionales del sistema leninista, las élites de los proyectos de utopía política conforman un grupo especial de la población, separado por obligaciones y prerrogativas del grueso de ella, grupo que se distingue ante todo por una *superioridad* en conocimientos, perspicacia y amor a la cosa pública en comparación con los estratos inferiores³⁴. Este grupo conoce “científicamente” los decursos históricos, las filosofías correctas, las leyes de la economía y la sociología y hasta los saberes prácticos para hacer política en la vida diaria, y además sus miembros consagran su existencia a la cosa pública con una dedicación y una exclusividad similares a las actitudes de los monjes en las grandes órdenes religiosas. Esta superioridad configura una legitimidad muy fuerte y consolidada en favor de los reyes-filósofos o de cual-

34 Platon, *Politeia*, en: Platon, op. cit (nota 24), vol. III, p. 193 (= 473c-e), 200 (= 484b).- Cf. la interesante investigación de Richard Saage, *Utopia als Leviathan. Platons Politeia in ihrem Verhältnis zu den frühneuzeitlichen Utopien* (Utopía como Leviatán. La República platónica en su relación con las utopías tempranas del Renacimiento), en: POLITIS-CHE VIERTELJAHRRESSCHRIFT, vol. 29, N° 2, junio de 1988, pp. 185-209.

quier otra élite revolucionaria, como es el caso más conocido y más pernicioso a escala mundial: los revolucionarios profesionales que dirigieron los partidos comunistas y los estados gobernados por éstos. Si los integrantes de la élite revolucionaria en los modelos utópicos personifican la verdad y la necesidad históricas y poseen un saber superior en todo sentido, entonces tienen todo el derecho para gobernar sin restricciones y para exigir una obediencia total de parte de los otros “ciudadanos”.

Como aseveró *Ludwig Landgrebe*, contra esa concepción de las élites bien pensantes no existe poder humano que pueda y deba contraponerse; no es posible, en consecuencia, fundamentar la libertad socio-política contra los detentadores de la verdad absoluta³⁵. Precisamente desde una cierta perspectiva racionalista y en una época que cree ciegamente en la ciencia, podría aparecer como necio y ridículo el intento de controlar desde abajo a los que encarnan la razón histórica y científica: los ignorantes fiscalizando los títulos y las actuaciones de los sabios...³⁶.

Un poder político de este tipo es, por su propia naturaleza, soberano, ilimitado e incontrolable (una combinación de orden religiosa con ejército mundano y dogma eclesiástico), y sus detentadores son como demiurgos y grandes artistas que utilizan a los hombres de carne y hueso como mero material para la creación de obras (sociedades, estados, partidos) que ellos consideran perfectas. Los disidentes, lo que piensan de otra manera, cometen entonces el peor de los pecados, que es poner en cuestionamiento una manifestación evidente de la razón, y por ello merecen el más duro de los castigos. Es por ello interesante lo siguiente: los teóricos de las utopías políticas, que dedicaron su vida a combatir el Estado, la policía, los tribunales y los verdugos, cuando accedieron al goce del poder, decretaron de un plumazo la vigencia de to-

35 Ludwig Landgrebe, *Das Problem der Dialektik* (El problema de la dialéctica), en: MARXISMUSSTUDIEN (Tübingen), vol. 3, 1960, p. 63 sq.; Albrecht Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus* (Teoría crítica de la sociedad y positivismo), Frankfurt: Suhrkamp 1969, p. 60 sq.

36 Este aspecto de las utopías platónica y marxista fue criticado exhaustiva y brillantemente por Sir Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (La sociedad abierta y sus enemigos), Munich: Francke 1975, vol. I: *Der Zauber Platons* (El hechizo de Platón), p. 170, 199, 224.

das estas instituciones para castigar los delitos de opinión, eliminar todos resto peligroso de subjetividad y consolidar su propio dominio. Precisamente este monopolio sobre la verdad, el saber y la planificación conduce al estrecho vínculo entre utopía y violencia, al terrible nexo entre el intento de construir un modelo social perfecto y el establecimiento de un sistema totalitario moderno. Este último sólo ha sido posible, como escribió *Hannah Arendt*, si se da la combinación de individuos despojados de sus raíces, ciudadanos manipulables con un ego débil y el colectivismo que simula calor humano³⁷. La tecnología moderna, la soledad del individuo en la sociedad de masas y el malestar que generan las sociedades actuales fomentan el surgimiento y la consolidación de estos modelos totalitarios³⁸.

En diferentes épocas *Aristóteles*, *Immanuel Kant* y *Bertrand Russell*³⁹ criticaron los peligros inherentes a la utopía

37 Cf. estos nexos en la obra más notable sobre la teoría del totalitarismo: *Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism*, New York / Londres: Harcourt Brace 1973, p. 323-334, 474-477. Cf. también: *Karl Dietrich Bracher, Zeitgeschichtliche Kontroversen um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie* (Controversias históricas contemporáneas en torno a fascismo, totalitarismo, democracia), Munich: Piper 1976.- Para la fundamentación de una *teoría crítica del totalitarismo*, hoy más necesaria que nunca, cf. el volumen que pasó desapercibido: *Wolfgang Kraushaar, Linke Geisterfahrer. Denkanstöße für eine antitotalitäre Linke* (Izquierdistas alocados. Inspiraciones para una izquierda antitotalitaria), Frankfurt: Neue Kritik 2001.

38 Cf. el resumen de *Omer Bartov, Utopie und Gewalt. Neugeburt und Vernichtung des Menschen* (Utopía y violencia. Renacimiento y destrucción del Hombre), en: *Hans Maier (comp.), Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen* (Sendas a la violencia. Las religiones políticas modernas), Frankfurt: Fischer 2002, pp. 92-120.

39 *Aristoteles, Politik* (Política), op. cit. (nota 7), p. 37 (= 1261a), 52 sq. (= 1266a); *Aristoteles, Älteste Politik* (Antigua Política), en: *Hauptwerke* (Obras principales), compilación de *Wilhelm Nestle*, Stuttgart: Kröner 1963, p. 78 sqq.; *Aristoteles, Über das Königtum* (Sobre la monarquía), en: *Hauptwerke*, ibid., p. 76; *Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (Sobre la paz perpetua. Un esbozo filosófico), en *Kant, Werke* (Obras), compilación de *Wilhelm Weischedel*, Darmstadt: WBG 1964, vol. 9, p. 228; *Lord Bertrand Russell, History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present*, Londres: Allen & Unwin 1975, p. 131.

platónica, que se derivan del desprecio al pluralismo, de la impugnación de todo poder intermedio y del carácter homogéneo e uniforme atribuido a la sociedad perfecta del futuro, peligros contenidos en todas las variantes del marxismo⁴⁰. Las opiniones de estos grandes filósofos, mucho más diferenciadas que las doctrinas utopistas, nos ayudan a comprender la naturaleza cambiante y compleja del poder político y a tomar una posición intermedia entre el propósito de abolir el poder y la corriente de fortalecerlo a toda costa. Un sentido común guiado críticamente nos hace reconocer, aunque sea a regañadientes, que lo razonable se halla entre (a) una concepción de la política como el juego aleatorio del poder y la representación de los instintos básicos de autoconservación, por un lado, y (b) la política como la ocupación, razonable, noble y honorable *per se*, para hacer segura la convivencia humana, por otro.

Según concepciones que provienen desde la Antigüedad clásica, el placer en el ejercicio del poder proviene de capas profundas del alma humana, de aquellas que nos acercan a la esfera animal⁴¹. La abolición o, por lo menos, el control racional del poder se revelarían en este caso como esfuerzos de dudoso alcance y éxito. El poder conformaría una fuente de placer, tan fuerte y agradable como el goce erótico, y por ello tan difícil de domar o regular efectivamente. Por otra parte, *Erich Fromm* llamó la atención sobre la posibilidad de que el postulado de la abolición de privilegios y diferencias sociales sea también una expresión social de una envidia colectiva, que se disfraza como una tendencia ascética y

40 La incompreensión de Marx con respecto al pluralismo en general y a la dimensión de instituciones democráticas en particular aparece ya en sus obras tempranas, consideradas como más filosóficas y menos dogmáticas que sus escritos posteriores. Cf. Karl Marx, *Zur Judenfrage* (Sobre la cuestión judía), en: Karl Marx, *Die Frühschriften* (Escritos tempranos), compilación de Siegfried Landshut, Stuttgart: Kröner 1964, p. 197.

41 Según algunos teoremas, el Estado no sería posterior a la naturaleza. El Estado, y precisamente el que genera represión, no necesitaría justificarse, porque sería el creador (y no una creación histórica) de la sociedad humana. Cf. Guillermo Francovich, *El odio al pensamiento. Los nuevos filósofos franceses*, Buenos Aires: Depalma 1982, pp. 75-78.- La idea tiene un antecedente en: Etienne de la Boétie, *Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen* (Sobre la servidumbre voluntaria del Hombre), Frankfurt: EVA 1980, passim.

puritana (por ejemplo: dirigida contra los fenómenos de la corrupción) y como el designio político de terminar con privilegios que no están justificados racionalmente⁴². Desde *Tucídides* y los filósofos sofistas se sostiene que la pasión por el poder constituye una magnitud estable, por comparación al carácter precario e inestable de la religión, la moral y las instituciones⁴³. Bertrand Russell definió el amor al poder como una cualidad de hombres creativos e importantes⁴⁴; a menudo el poder aparece como un ansia de reconocimiento social, que fundamenta la posibilidad de conformar sociedades humanas y, por ende, de inducir el proceso civilizatorio⁴⁵.

Estos factores contradictorios y estos procesos históricos sorprendentes conducen a que un *common sense*, orientado críticamente⁴⁶, se muestre escéptico ante las utopías más bellas y los intentos aparentemente más racionales de reformar la sociedad. Pero hay que reconocer y valorar el anhelo persistente por construir un orden social más razonable, postulado que pertenece a

42 Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (Poseer o ser. Los fundamentos psíquicos de una nueva sociedad), Munich: dtv 1981, p. 86 sq.

43 El instinto de autopreservación fundamentaría lo primario que sería el poder, a que estarían subordinados todos los edificios de la moral y la política. Esta tesis, nada original, fue postulada por *Etienne de la Boétie, Pascal y La Rochefoucauld* y renovada por *Friedrich Nietzsche, Carl Schmitt* y algunos filósofos postmodernistas.

44 Lord Bertrand Russell, *Formen der Energie und Formen der Macht* (Formas de energía y formas del poder), en: Panajotis Kondylis (comp.), *Der Philosoph und die Macht* (El filósofo y el poder), Hamburgo: Junius 1992, p. 200.

45 Alexandre Kojève, *Die Begierde nach Anerkennung* (El ansia de reconocimiento), en: Kondylis (comp.), *ibid.* (nota 44), pp. 192-194.

46 *Theodor W. Adorno* criticó ásperamente el sentido común prevaleciente en la opinión pública, manipulable y con inclinaciones irracionales, pero reconoció basado en Hegel que el gran pensamiento especulativo no es algo totalmente diferente al *common sense*, sino que está basado en la autorreflexión de este último. *Theodor W. Adorno, Thesen über Tradition* (Tesis sobre tradición), en: Adorno, *Ohne Leitbild. Parva aethetica* (Sin imagen prevaleciente), Frankfurt: Suhrkamp 1967, p. 38; Adorno, *Minima moralia*, op. cit. (nota 32), p. 89; Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2* (Apuntes. Modelos críticos 2), Frankfurt: Suhrkamp 1969, p. 148.

los más nobles designios del ser humano, y al cual sólo hay que acercarse cuidadosamente con un bagaje de conocimientos y una vena de prudencia. De acuerdo a este sentido común guiado críticamente, debemos rechazar la ocurrencia postmodernista de que la ética, la religión, las instituciones y teorías políticas constituirían únicamente las invenciones de los resentidos y los débiles, invenciones que tratarían de mitigar la terrible situación fundamental: el instinto de autoconservación, la ley del más fuerte y la voluntad de poder. La moral y las instituciones tendrían sólo valor relativo y no podrían pretender que todos los hombres se rijan por ellas. Pero contra este gesto tan de moda, basado en *Friedrich Nietzsche* y *Carl Schmitt*, que quiere exhibir un realismo inexorable, se puede argumentar que todo sistema gubernamental duradero requiere indispensablemente de una legitimidad ética. Y ésta mitiga el poder crudo y humaniza a largo plazo el ejercicio del mismo. Los mecanismos modernizados del poder y la administración estatal no resultan efectivos si el orden sociopolítico no dispone, al mismo tiempo, de una moral que refrene la ley de la selva. No podemos volver al Jardín del Edén que propugnan los utopistas, pero podemos instaurar un modelo político que no pretenda la abolición del poder, pero sí su control y amortiguación por medio de sistemas complejos y a la vez precarios, que nos liberen de la falsa contraposición entre el instinto puro de poder y una ética razonable, pero impotente.