
CRITICA Y REIVINDICACION DE LA UTOPIA: LA RACIONALIDAD DEL PENSAMIENTO UTOPICO

Rafael del Aguila Tejerina

«La urgencia de una pregunta no puede forzar la respuesta cuando no hay ninguna verdadera que obtener» (T. W. Adorno).

1. PREAMBULO

Desde una perspectiva de pensamiento hoy dominante, puede parecer que el título de este trabajo es contradictorio. Las imágenes que los conceptos de utopía y razón sugieren no los hace fácilmente armonizables, o, al menos, ésta es la opinión de muchos. La utopía no es más que un sueño. La razón, de la que hoy se ocupan con asiduidad las ciencias sociales, trata de algo menos oscuro y más evidente. Así, nada parece ceñirse menos a la razón que el sueño de una vida mejor. Nada está más alejado de los modelos de ciencia en boga que la existencia de la vida buena. Las utopías, como todas las fantasías, carecen de justificación racional alguna. Por supuesto, la razón puede explicarlas, esto es, puede darnos cuenta de su génesis, estructuración y «razón de ser», pero esto es claramente distinto de que las utopías tengan un fundamento racional. A este respecto, según se nos dice, la utopía ha muerto, si es que alguna vez estuvo viva. En la época de la racionalidad científico-técnica se reserva al pensamiento utópico un lugar aproximadamente simétrico entre

la poesía y el ocio improductivo. Aquellos intelectuales a los que se hace responsables de su nacimiento¹ no son figuras a emular; más bien habría que evitarlos con todo cuidado. Los utópicos son meros ideólogos, y este calificativo, que inaugurara Napoleón en condiciones muy similares, se utiliza actualmente sin problema para definirlos.

Los reproches se encadenan formando una constelación en torno a un punto común: lo que ocurre es que la utopía y el pensamiento utópico son irracionales. Y lo son por mitológicos y metafísicos; porque se construyen sobre deseos arbitrarios; porque son imposibles o irrealizables objetivamente; porque sus tan cacareados valores no son, después de todo, deseables; porque pueden degenerar, e históricamente así ha sucedido, en violencia, dogmatismo y totalitarismo. La utopía no deja de ser una palabra fetiche: significa menos de lo que sus partidarios quieren y no tiene, ni tan siquiera, una pequeña zona de realidad a la que referirse, ni un hecho del que ser «pintura».

Ahora bien, si la utopía y el pensamiento utópico se han identificado con esta imagen es en la medida en que han sido entendidos, estrecha e interesadamente, como un sueño irreflexivo y enervante sin salida efectiva. En esta interpretación, la utopía queda confinada a una isla, sí, la de nuestros deseos caprichosos, y no encuentra su vía de acceso a la realidad circundante. Aislada del mundo real, degenera en un entretenimiento vacío. Pero la utopía no es eso, aunque a veces en eso haya acabado. Las reflexiones sobre su relación con la razón, que aquí abordaremos, están dominadas por la búsqueda de algún fundamento para el pensamiento crítico utópico negador de lo existente. No se trata, como algunos han creído, de una reflexión contraria a las «leyes científicas del desarrollo social», sino lo contrario, es decir, de una perspectiva emancipatoria que espera que los hombres encarnen una praxis autoliberadora.

Con todo, también es verdad que, aun así entendida, la pasión por la utopía ha desaparecido, tanto de la teoría, donde los intelectuales en nombre del paradigma científico positivo la han degradado a mero *wishful thinking*, como de la práctica, donde la racionalidad instrumental se ha enseñoreado de todo quehacer político. Y, sin embargo, este problema no resulta tan sencillo como para que podamos archivarlo entre los amarillentos legajos del XVIII o el XIX. Cuando lo real adquiere ese tono duro y firme frente a los sueños, sean del tipo que sean; cuando por todas partes se nos hace ver la «inadecuación» racional de lo soñado, entonces algo parece fallar en el edifi-

¹ La ligazón de los intelectuales al tema de la utopía, ampliamente compartida por ciertas aproximaciones al tema, convierte en algunos casos a ambos en extraños compañeros de viaje. Así, la utopía termina relacionándose con élite planificadora, despotismo más o menos benevolente, tecnocracia, filósofos reyes, etc., formando una extraña y sorprendente mixtura. Véase C. BRINTON, "Utopía y democracia", en F. Manuel (ed.), *Utopía y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 83 y ss. Una opinión en contra en J. SHKLAR, "Teoría política de la utopía: de la melancolía a la nostalgia", en *ibidem*, pp. 139 y ss.

cio tan cuidadosamente construido. Algo en su perfil lógico, trazado a la perfección, se agrieta y, con ello, aparece en el pensamiento una cierta desazón. Porque ¿qué ocurriría si la supuesta irracionalidad de la utopía no proviniera de donde se afirma? ¿Y si residiese en su cabezonería para dejarse dominar por la irracionalidad de la razón dominante? ¿Y si su duplicidad, escindida y reunificada en torno a la dicotomía racional-irracional, fuera consecuencia de su rechazo de un mundo de opresión? Estos interrogantes componen, en su conjunto de insatisfacción, el origen no oculto de las páginas que siguen.

2. LOS REPROCHES A LA UTOPIA

Muchos han sido, en efecto, los reproches que la utopía y el pensamiento utópico han recibido en los últimos tiempos. No sólo en éstos, es cierto, puesto que ya Maquiavelo se preocupaba de hacernos ver que era más conducente aclarar cómo viven los hombres en realidad que seguir los dictados de nuestra imaginación acerca de cómo debieran vivir². No es casualidad que se haya hecho de él el padre de nuestra moderna reflexión política. Si hubiéramos de recorrer, pues, todas las críticas que la utopía ha recibido, nos encontraríamos reescribiendo una historia de las ideas que tuviera como colofón a nuestra ciencia política contemporánea, mientras en paralelo desarrollábamos un esfuerzo similar para ejemplificar la reivindicación de la utopía. No es éste el objeto de este trabajo, en el que nos preocuparemos por unos cuantos temas clásicos, en cuanto vienen de antiguo o mantienen su vigencia, agrupados temáticamente. No hay aquí pretensión alguna de exhaustividad, pero sí de ofrecer en sus variantes principales los más relevantes ataques que contra la utopía se han hecho.

a) *Idealismo*

La utopía no es más que un sueño. El sueño irrelevante de altruistas o amargados. Su vinculación con la razón resulta no ya inexacta, sino implan-teable. No hay un *status* de superior racionalidad de unos sueños sobre otros. Todo esto suena a nuestros oídos hoy extremadamente «razonable». Y, sin embargo, un intento esencial de unir a la liberación utópica de la opresión con la razón surge ya de manos de la ilustración en un formato idealista³.

² Véase N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, capítulo XV.

³ Para esto y lo que sigue, véanse H. MARCUSE, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 247 y ss.; J. HABERMAS, "Dogmatism, decisionism and decision: on theory and praxis in our scientific civilization", en *Theory and Practice*, Boston, Beacon Press, 1974, pp. 253 y s.; E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1975, pp. 222 y ss.; etc.

En el seno de este movimiento, el derecho del hombre a ordenar, conocer y configurar la realidad de acuerdo con los dictados de su razón fue considerado como la única forma de praxis adecuada. Se entendía el mundo como susceptible de organización de acuerdo con la razón y controlado por ella, lo que hacía correlativamente factible el desarrollo libre de las potencias del individuo. El sujeto era liberado por esta vía de las ataduras de las condiciones sociales dadas en la medida en que era capaz de transformarlas y trascenderlas mediante una praxis orientada por su razón. En este sentido, no nos hallamos sólo ante un nuevo concepto de revolución política, sino con la creación de un origen a partir del cual va a constituirse una forma completamente diferente de vida, una nueva «morada» en la que se albergue la libertad⁴. La utopía ilustrada reforzaba el uso de la razón y hacía de ella no sólo el instrumento, sino el *medio* inevitable de consecución de un mundo libre de dominio. Había algo de irresistible y forzado en esa consecución. Hegel y su espíritu absoluto realizándose en la historia es, a este respecto, una culminación de las reflexiones de sus coetáneos. La irresistibilidad se encontraba, sin embargo, ideal o reflexiva, que no material o socialmente, fundamentada. La existencia de un mundo más racional era más un *a priori* que una conclusión de un proceso histórico real. De aquí, probablemente, que aquél se buscara en construcciones ideales de un pasado inexistente. Los estados de naturaleza conservan todos ese sabor entre ingenuo y atrayente de la reflexión crítica liberada de ataduras y «liberadora» de la opresión. Y será este carácter, en su aparente inocuidad, el que va a traicionar la debilidad histórica de la vinculación ilustrada de razón y libertad. La transformación racional del mundo será entendida paulatinamente como una «revolución en los espíritus», por utilizar una expresión de Voltaire⁵, y no en las condiciones sociales. Por su lado, la idea de razón irá cayendo bajo la influencia del mero progreso técnico, abandonando cualquier pretensión crítica para con lo establecido. Así, quedó modelada de acuerdo con un conformismo escéptico y acabó realizando un compromiso con la irracionalidad de la sociedad existente. La fundación de un nuevo origen asociada a la idea de razón llegó a ser, poco a poco, encubrimiento de una nueva forma de dominio.

El sueño utópico de la razón produjo esta vez algún que otro monstruo. Por ello, surge una importante reformulación del concepto de utopía de la mano de K. Marx. En el seno de su teoría, el concepto clásico de sueño utópico va a ser superado y/o sustituido por el de sueño fundado en la necesidad histórica objetiva. Ya en su crítica a los socialistas utópicos se presumía que éstos habían equivocado la dirección al intentar liquidar los problemas del naciente sistema capitalista sin atención a sus «momentos» de necesidad

⁴ Cfr. H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, páginas 42 y ss.

⁵ Cfr. K. LENK, *Teorías de la revolución*, Barcelona, Anagrama, 1978, páginas 16 y ss.

histórica. Porque, en efecto, la racionalidad se halla ligada a la realidad dada, y una racionalidad en el cambio histórico sólo es imaginable si logra aferrarse a tendencias realmente actuantes en fuerzas y relaciones de producción. Hay aquí, indudablemente, un espacio de confianza en la historia como potencia liberadora de la razón a través de la evolución y el progreso⁶. La dialéctica de la necesidad encarnada en la esfera económica provee al marxismo de un fundamento objetivo y no arbitrario para el desarrollo de la razón. Esta surge del propio proceso histórico económicamente determinado. La diferencia entre Marx y sus contemporáneos consiste precisamente en su intento de dar al análisis de la realización de la razón un perfil histórico⁷. Contrariamente a ciertas versiones sentimentales por entonces en boga, Marx nunca creyó que la justicia vencería «por el mero hecho de ser justicia»⁸. Sin embargo, parece profundamente exagerado deducir de aquí que, para él, «los sueños jamás llegan a ser ciertos»⁹. Lo que su intento persigue es dar una base material a los sueños racionales de liberación del hombre. Sólo a través de su imbricación en las contradicciones y antagonismos sociales pueden razón y libertad llegar a identificarse. Habría, pues, que buscar en el mundo real las tendencias que, procedentes de antagonismos y luchas, apunten en la dirección del cambio racional objetivamente planteado. Desde este punto de vista, el marxismo sería una «utopía orientada sociológicamente», aunque de ninguna manera una «utopía moralizante»¹⁰.

Con todo, dentro de la teoría de Marx se mantiene intocada una tensión conceptual entre el proceso continuo de trascendencia histórica de la realidad a través de una praxis utópicamente orientada y la promesa utópica de una sociedad racional y no contradictoria como final del trayecto histórico. Ya volveremos, no obstante, sobre esto, porque si consideramos al reproche de idealismo superado por la visión marxista de la utopía sociológica, todavía quedan agazapados en el camino unos cuantos reproches más, y de no poca importancia.

⁶ Véase L. DUPRÉ, "Rationality in Marx's concept of history", en *Rationality Today. Rationalité aujourd'hui*, Th. Geraets ed., Ottawa, University of Ottawa Press, 1979, pp. 136 y ss.; también la posición de K. O. APPEL en *op. cit.*, pp. 161 y ss. Además, M. HENRY, "La rationalité selon Marx", en *op. cit.*, pp. 116 y ss.

⁷ Cfr. G. DUVEAU, "La resurrección de la utopía", en *Utopía*, A. Neüsuss ed., Barcelona, Barral, 1977, pp. 198 y ss.

⁸ Cfr. L. KOLAKOWSKI, "Dictadura, verdad y tolerancia", en *Crítica de la utopía*, México, UNAM 1971, p. 11.

⁹ La opinión pertenece a H. ARENDT, *La crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, p. 128.

¹⁰ La distinción en D. F. B. TUCKER, *Marxism and Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1980, pp. 91 y ss.

b) *Imposibilidad*

Parece un contrasentido hablar de imposibilidad cuando la utopía sociológica se orienta según tendencias realmente actuantes en la sociedad. Sin embargo, este reproche apunta más allá, hacia un reino antropológico, intentando de este modo deslegitimar el análisis pretendidamente objetivo del pensamiento utópico.

Aquel Sigmund Freud que se jactara en una ocasión de haber propinado al hombre su tercera humillación, tras las de Copérnico y Darwin, señaló el paralelo que, según él, se producía entre la aparición de la razón y el triunfo del principio de realidad sobre el principio del placer. En ningún momento puso Freud en duda la necesidad de represión de los instintos básicos del hombre para lograr el establecimiento de una comunidad humana. La renuncia y el retardo se convertían en prerequisites del progreso, ya que el Eros incontrolado, el principio del placer como satisfacción inmediata de los deseos, es mortal para la vida en sociedad. Lo real es entendido aquí no sólo como lo contrario a la alucinación, sino como «la dura necesidad tal y como se descubre más allá de la postura narcisista (...) La realidad se llama entonces necesidad y, a veces, *Ananké*»¹¹. La escasez, por su lado, se considera como un elemento ahistórico con el que el hombre convivirá siempre y que impide la eliminación del trabajo doloroso y productivo. De esta forma, el principio del placer entra en contradicción con el ambiente natural y humano, y el individuo entiende que es imposible la consecución de sus necesidades sin represión. El principio de realidad asociado a la restricción del placer se impone: el hombre sustituye lo incierto y destructivo por lo restringido pero seguro. Es en estas condiciones cuando se desarrolla la razón, se aprende a discernir entre alternativas, a distinguir lo útil de lo nocivo, y el aparato mental acaba ligándose al principio de realidad. Este se materializa, finalmente, en un sistema de instituciones sociopolíticas a través de las cuales el hombre aprende las exigencias de su medio y las transmite a la siguiente generación¹².

Mal nacimiento el de la razón, en el que, a la postre, viene a darse la mano con el dominio. El reproche de imposibilidad a la utopía se ancla aquí en la naturaleza misma de la vida en sociedad: no es posible un mundo donde razón y libertad caminen unidos. Para el Freud teórico, sólo la ciencia satisface plenamente al principio de realidad, a la vez que desecha todo tipo

¹¹ Cfr. P. RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1978, p. 225.

¹² En general, sobre la relación principio del placer-principio de realidad, historia, sociedad y represión, el carácter de cultura y civilización, etc., en los escritos de Freud, véase S. FREUD, "Más allá del principio del placer", en *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, varias ediciones, pp. 81-137; "Los dos principios del suceso psíquico", en *El yo y el ello*, Madrid, Alianza, varias ediciones, pp. 137-144; *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, varias ediciones, pp. 7-88; etc.

de mito de compensación y consolación¹³, en aras de lo que es. La utopía son sólo bellas palabras producto de la insatisfacción profunda del hombre en la cultura, pero es tan irrealizable como irracional.

Es cierto, sin embargo, que dentro de perspectivas cercanas a Freud se han hecho intentos para desatar este nudo gordiano. Marcuse¹⁴ ha puesto de manifiesto la importancia que puede tener convertir en históricamente dinámico el análisis de Freud. En efecto, la piedra de toque de toda su teoría parece encontrarse en la consideración de la escasez como algo eterno y, en el fondo, intransformable. Pero la escasez no es eterna ni natural, sino consecuencia concreta de una organización específica de la escasez: su distribución desigualitaria ha sido impuesta a los individuos. Y esta imposición ha tenido un carácter histórico, esto es, los distintos modos de dominación han dado lugar a varias formas históricas del principio de realidad, a las que Marcuse llama principio de actuación. Esto significa que las restricciones provocadas por la dominación varían históricamente y existe una represión excedente diferenciada y por encima de la represión básica que, acaso, fuera necesaria para el mantenimiento de la civilización. En estas condiciones es claro que la racionalidad de la adaptación ha sido manipulada, produciéndose una falsa identificación entre lo que sería racional en términos de la represión básica y lo que se supone racional desde la represión excedente. Por tanto, la ecuación que une a razón y dominio tiene en su mismo centro la mácula de la ideología: «el principio del placer fue destronado no sólo porque militaba contra el progreso en la civilización, sino también porque militaba contra la civilización cuyo progreso perpetúa la dominación y el esfuerzo»¹⁵. Esto queda particularmente claro si nos damos cuenta de que, en las actuales circunstancias, la sociedad podría usar de su creciente productividad y su gigantesca tecnología para liberar al hombre de la escasez y reducir la represión¹⁶. La pregunta que hay que plantearse, pues, es por qué no lo hace. Si lográramos contestar a esta interrogante habríamos dado entonces con la clave de la ideología encubierta tras la identificación de razón y dominio inscrita en los supuestos antropológicos freudianos¹⁷.

¹³ Cfr. P. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 236-237.

¹⁴ Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1972, pp. 46 y ss.

¹⁵ *Ibidem*, p. 50.

¹⁶ *Ibidem* p. 95.

¹⁷ Estos supuestos han sido criticados desde un punto de vista que aquí no podemos abordar por E. Bloch. Por un lado, la restauración de lo ya no consciente como "crepúsculo hacia atrás" del psicoanálisis es mediado por la aparición de lo todavía no consciente propuesto por la utopía. Por otro, el instinto del hambre, generador de un querer hacer liberador se opone al instinto sexual que nunca ha permanecido tan invariable como Freud suponía. Véase para todo ello E. BLOCH, *El principio esperanza*, tomo I, Madrid, Aguilar, 1977, pp. 29 y ss.

c) *Dogmatismo versus Relativismo*

La utopía siempre tuvo la pretensión de señalar a los hombres cómo debían vivir y cómo comportarse. Su gesto prometió la felicidad demasiado fácilmente. A menudo, la promesa, siempre incumplida, por cierto, se fijó dogmáticamente como el único camino posible en el desarrollo de la humanidad. La estructuración de un modo de vida «verdadero» es, sin embargo, un mito no verificable para la crítica antiutópica. Después de todo, la relatividad de las cosas o, mejor aún, la pluralidad de modos de vida es precisamente «lo dado»¹⁸. Si miramos a nuestro alrededor, veremos fácilmente que los códigos de valores que señalan lo bueno o lo bello son relativos siempre al modo de vida concreto, a la cultura o a la sociedad en los que nacen y se legitiman como correctos. Es completamente inútil intentar concluir un criterio de racionalidad o corrección omniabarcativo, pues no hay ningún complejo de creencias o reglas universalmente compartido, ningún metalenguaje que nos sirva para retraducir las pretensiones de validez de las normas de conducta: no hay criterios generales de comparación¹⁹. Generalmente, cuando decimos que algo es preferible o adecuado, no estamos dando con ello una definición objetiva de la situación y, más bien, nos limitamos a defender la idea que «nos parece mejor» para «explicar lo que ocurre»²⁰. Contra estas corrientes relativistas no sólo se ha levantado el pensamiento utópico. Hace ya algún tiempo, en una polémica sobre la racionalidad en ciencias sociales, dos teóricos tan poco sospechosos de veleidades utópicas como M. Hollis y S. Lukes intentaban reivindicar un núcleo de aseveraciones racionalmente fundadas y relativamente independientes del contexto que nos sirvieran, siquiera, para lograr una diferenciación entre lo racional y lo irracional desde el punto de vista del comportamiento social²¹. Sin embargo, el contraataque no se hizo esperar. En palabras de B. Barnes y D. Bloor: la «cabeza de puente» racionalista, el grupo de valores comúnmente compartidos, es una «construcción

¹⁸ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, I, párr. 19: "Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida"; II, p. 226 e: "Lo que tiene que ser aceptado, lo dado, es —podríamos decir— formas de vida".

¹⁹ Cfr. P. WINCH, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, páginas 34 y ss. También P. WINCH, "Understanding a primitive society", en *Rationality*, B. R. Wilson ed., Oxford, Basil Blackwell, 1980, pp. 80 y ss.; A. McINTYRE, "The idea of a social science, en *Rationality*, op. cit., p. 129.

²⁰ Esta tesis es sostenida recientemente por R. RORTY (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell and Princeton, Princeton Univ. Press, 1980, página 385), quien por lo demás señala que no es tarea de los filósofos constituirse en guardianes de la racionalidad. Véase una exposición del tema en la introducción a *Rationality and Relativism*, M. Hollis y S. Lukes eds., Oxford, Basil Blackwell, 1982, pp. 4 y ss.

²¹ Cfr. M. HOLLIS, "The limits of rationality" y "Reason and Ritual", en *Rationality*, op. cit., y S. LUKES, "Some problems about rationality", en *ibidem*, y M. HOLLIS, "The social destruction of reality", en *Rationality and Relativism*, op. cit., p. 75.

puramente imaginaria sin ninguna base empírica»²². Es inútil seguir manejando los conceptos de racionalidad e irracionalidad procurando discernir su validez «supracontextual». De lo único que cabría hablar es de *credibilidad* dentro de tal o cual contexto²³. Quien se empeñe en prolongar la agonía de la razón no hará sino desembocar en una especie de fe dogmática²⁴.

El dogmatismo es, pues, el acompañante de todo pensamiento utópico que pretenda señalarnos que algo resulta preferible a lo existente. El relativismo de la racionalidad provee a la humanidad de la tolerancia que ha dado lugar a un mundo paulatinamente mejor y en progreso. La utopía, como veremos más adelante, sólo ha conducido, con sus dogmáticas pretensiones de validez, a paraísos totalitarios. Sin embargo, hay en esta afirmación del relativismo aspectos argumentales claramente erróneos.

En primer lugar, parece como si el «todo es relativo» fuera un principio de implantación absoluta y pudiera funcionar, por tanto, como explicación no relativa del mundo. Es fácilmente apreciable la contradicción lógica entre una comprensión global de todos los fenómenos, reglas y normas como relativos al contexto y la reivindicación de un principio válido y aplicable universalmente a todas las situaciones²⁵. Por lo demás, el esfuerzo de abstracción que se requiere para relativizar todos los modos de vida que se nos ofrecen y considerar inaplicable cualquier criterio de diferenciación racional se aúna, en este contexto, con una mala identificación entre benevolencia institucional y relativismo.

Es cierto que el relativismo siempre ha apelado a sentimientos nobles. En sus variedades de relativismo moral jugó históricamente un papel progresivo asociado al concepto de tolerancia. A veces sirvió para frenar la irracionalidad de algunos procesos sociales. Pero sería una simplificación pretender que del lado del relativismo se alinean el progreso y la humanidad, mientras se reserva para aquellos que creen en la racionalidad como en algo objetivo el calificativo de dogmáticos. Que los distintos grupos y culturas tienen distintos conceptos a través de los cuales construyen su experiencia, que se vive en «diferentes mundos», no siempre sirvió para tolerar la convivencia plural. En ocasiones, fue motivo bastante para eliminar lo extraño; otras, para ignorar las quejas y las razones que se erguían tras ellas; a menudo, para dar a la imposición desnuda del poder su mejor argumento legitimatorio. La tolerancia puede ser represiva según en qué contextos. El relativismo a ultranza siempre lo es, y suele unir a la represión buenas dosis de injusticia.

Algunas de las debilidades de la concepción relativista han hecho nece-

²² Véase B. BARNES y D. BLOOR, "Relativism, rationalism and the sociology of knowledge", en *Rationality and Relativism*, op. cit., p. 39.

²³ *Ibidem*, p. 23.

²⁴ *Ibidem*, pp. 46-47.

²⁵ Cfr. M. HOLLIS, op. cit., pp. 80-81. Véase también una crítica distinta en S. LUKES, "Relativism in its place", en *Rationality and Relativism*, op. cit., páginas 298 y ss.

sario a la crítica antiutópica llevar adelante una diferenciación entre relativismo respecto de valores y relativismo metodológico. Los principales representantes de esta tendencia estarían agrupados en el paradigma positivo de ciencia como modelo de explicación no relativa del mundo, al que se opone una relatividad de los sistemas de valores cuyo grado de validez o racionalidad no es mensurable científicamente.

d) *Acientificidad*

Hay tres criterios claves en el pensamiento positivo que sirven para delimitar a la ciencia de lo que no lo es: la neutralidad valorativa, la contrastación empírica y la racionalidad instrumental, con una consecuente separación de teoría y praxis. Ninguno de ellos es cubierto por el pensamiento utópico. Este no es neutral, puesto que toma partido e insta al desarrollo de ciertas posibilidades sociales. Tampoco es contrastable porque se fundamenta en lo que todavía no es y, por tanto, queda protegido de todo lo que podría falsarle²⁶. Por último, su racionalidad no es instrumental porque, por su propia naturaleza, diseña fines que los hombres han de alcanzar a través de una praxis consecuente y no se contenta con arbitrar medios. Por todo ello, la utopía consigue el reproche de acientífica, cuando no anticientífica, quedando relegada a un segundo plano cognitivo respecto de la ciencia. Pero, pese a todo, las cosas no son tan fáciles. La ciencia compuesta por aquellos criterios no se halla exenta de problemas, que surgen fundamentalmente de una específica imbricación de circunstancias colaterales. La racionalidad superior del pensamiento científico adopta así un aspecto peculiar, pues, al intentar mantenerse al margen del proceso social y como su testigo imparcial, acaba por encarnarse en contenidos sociales indeseados. Veámoslo brevemente.

Del concepto de neutralidad valorativa²⁷ se sigue que, para lograr una comprensión adecuada de los procesos sociales, el investigador debe suspender los juicios de valor en torno al objeto investigado²⁸. En ciencias sociales, por

²⁶ Este es el juicio de los positivistas sobre la utopía. Sin embargo, como tendremos ocasión de ver, la posibilidad de referencia empírica de algunas facetas del pensamiento utópico resulta esencial a algunos autores. Marcuse y Habermas son bastante claros a este respecto. Véase más adelante y en cualquier caso J. J. SHAPIRO, "The dialectic of theory and praxis in our age of technological rationality", en D. Howard y K. E. Klane (eds.), *The Unknown Dimension*, Nueva York y Londres, Basic Books, 1972, sobre todo pp. 290 y ss.

²⁷ No podemos aquí discutir en detalle los problemas derivados del concepto weberiano de neutralidad valorativa. Para un análisis detallado debe verse M. BELTRÁN, *Ciencia y Sociología*, Madrid, CIS, 1979, sobre todo pp. 27-66. También E. LAMO, *Juicios de valor y ciencia social*, Fernando Torres ed., Valencia, 1979; C. MOYA, *Teoría sociológica: una introducción crítica*, Madrid, Taurus, 1971; J. MUGERZA, *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977; etc.

²⁸ Cfr. M. WEBER, "El sentido de la neutralidad valorativa en las ciencias sociológicas y económicas", en *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 253 y ss.

consiguiente, hay que diferenciar claramente entre sujeto y objeto, ser y deber ser, teoría y praxis. Lo único que una disciplina empírica que merezca el nombre de ciencia puede hacer es: 1) señalar los medios inevitables para conseguir un fin propuesto; 2) mostrar las repercusiones inevitables de la aplicación de esos medios, y 3) aclarar las consecuencias prácticas que pueden derivarse de su puesta en funcionamiento²⁹. Dicho de otra manera, la razón teórica debe adecuarse al esquema medios-fines, típico del modelo instrumental de racionalidad. No existe, pues, vía científico-racional que permita la determinación de fines, ni siquiera una gradación en los mismos, y hay lo que podríamos calificar de imposibilidad de fundamentar racionalmente posturas prácticas³⁰. La pregunta sobre cómo deben vivir los hombres no tiene contestación y carece de sentido, ya que pertenece al reino de los sistemas de valores, que libran entre sí una batalla sin solución posible³¹. Pero si los fines no se pueden determinar internamente por la reflexión, entonces quien los determina queda, a su vez, exento de cualquier crítica racional sobre su pertinencia. La instrumentalidad deja a la razón en manos de instancias sociales que, sin control alguno, pueden elegir para la actividad científico-racional la finalidad más a su gusto³². Con ello, finalmente, la racionalidad acaba encubriendo cualquier irracionalidad del proceso social mientras se mantiene exánime en espera de cumplir su función lógica. Porque, como es natural, al desligar el concepto de razón de su raíz social y política y dejarlo en un simple recurso lógico se desemboca en un divorcio respecto del contenido de los procesos de los que, al menos en principio, parece que la razón debería dar cuenta. Y, así, resulta que, deducir la necesidad de luchar contra el nazismo de Auschwitz, supondría una grosera falacia lógica³³, y, de este modo, la racionalidad que se retira de cualquier implicación social termina hundiéndose en ella desde el lado de la opresión. Pero todo esto no arredra a los defensores de la crítica antiutópica, que pretenden llevar hasta el final la superioridad innegable del modelo positivo y la pobreza teórica y práctica del pensamiento utópico. Aquí reaparece el reproche de dogmatismo, asociado esta vez al de irracionalismo totalitario.

²⁹ *Ibidem*, p. 239.

³⁰ Cfr. M. WEBER, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1975, pp. 207 y siguientes, 222 y ss., etc.

³¹ *Ibidem*, pp. 215 y ss. No es sorprendente encontrar opiniones similares en otros lugares. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza, 1975, párr. 7: "De lo que no se puede hablar mejor es callarse."

³² Cfr., por ejemplo, T. W. ADORNO, "Notas marginales sobre teoría y praxis". en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu.

³³ La ironía se debe a Xavier Rubert de Ventos y es citada en J. MUGUERZA. *op. cit.*, p. 229.

e) *Irracionalidad y totalitarismo*

Ciertas variedades del liberalismo están muy cerca de la instrumentalidad de la razón. El pensamiento transformador parece presentarse a éstos como necesariamente irracional, debido a su mismo apuntar más allá de lo que hay. Su totalitarismo proviene, por paradójico que resulte, de su deseo de proyectar un mundo mejor. Podríamos acaso seguir mejor el argumento al hilo de dos autores de prestigio en este terreno: K. Mannheim y K. Popper.

Mannheim distingue, como es sabido, entre dos perspectivas relativas a distintos contextos sociales: la ideología asociada a las capas privilegiadas y la utopía sostenida por los grupos oprimidos³⁴. Si la falta de racionalidad de la primera sería debida a su fijación en el pasado, la falta de racionalidad de la segunda es achacada a su tendencia a la transformación de lo existente. Los límites de su racionalidad residen en la situación de oposición al sistema de dominio, y «los propósitos revolucionarios impiden que la racionalidad se haga absoluta», ya que revolución quiere decir «ruptura con la estructura racionalizada de la sociedad»³⁵. Popper es aún más duro: el pensamiento utópico, al estar basado en lo que aún no es, deviene esencialmente violencia y totalitarismo. Para él, la utopía se convierte en un «círculo de hierro» inasequible a la crítica, al tribunal de la razón o al imperativo moral, y sus acólitos tratan de imponerla a los demás a cualquier precio. Así, «el utopista debe conquistar o aplastar a sus utopistas rivales» y, mediante «el uso de métodos violentos», convertir a todos a su fe, de modo que, en el fondo, los utopistas creen ser «omniscientes y omnipotentes» y «se convierten en dioses». Como es lógico, esta actitud se opone a cualquier tipo de racionalidad³⁶. ¿Y de dónde extraen los utopistas sus fuerzas para desencadenar tan terribles calamidades? Siempre según Popper, de su creencia historicista en un destino histórico o, mejor aún, en unas leyes inexorables de la historia que conducen sin vacilación a un fin previamente estipulado, lo que, naturalmente, nada tiene que ver con la previsión racional³⁷. La escatología se constituye en una fuente de mitología socialmente peligrosa que es sorprendentemente útil al análisis antiutópico en la medida en que éste acaba metiendo en el mismo saco a fascismo, comunismo y toda variedad de pensamiento social distinto del liberal³⁸. La creencia en una racionalidad absoluta, basada o no en teorías

³⁴ Véase K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1973, pp. 57 y siguientes, 100 y ss., 196 y ss., etc.

³⁵ *Ibidem* p. 134. Véase también K. MANNHEIM, *Ensayos de Psicología Social y Sociología*, México, FCE, 1963, pp. 103-104.

³⁶ Todas estas afirmaciones en K. R. POPPER, "Utopía y violencia", en *Utopía*, op. cit., pp. 135 y ss.

³⁷ Los argumentos antihistoricistas principales de Popper en K. R. POPPER, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1973. También en K. R. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1981, particularmente en el capítulo 25.

³⁸ Cfr. K. R. POPPER, *La miseria del historicismo*, op. cit., *passim*, y K. R. POPPER, "Utopía y violencia", op. cit., pp. 138 y ss.

utópicas, y en un oscuro entrelazamiento de argumentos científicos sobre el desarrollo social, y confianzas desmedidas en profecías más que dudosas, ha servido a objetivos de intolerancia y totalitarismo político. Parece, según Kolakowski, que es de aquí de donde surge la peregrina idea de que la verdad debe ser protegida por medio de la intolerancia institucional³⁹. El resultado suele ser que la verdad degenera en caricatura de sí misma, y la armonía social prometida debe conservarse «por el terror o la fuerza policíaca», pues «aquel consenso y unidad universales, aquella gris uniformidad de los iguales que caracterizan a la sociedad perfecta», sólo es conocida, «al menos en apariencia», en una sociedad totalitaria⁴⁰. De hecho, lo único que hace deseable la transformación de la sociedad en «lo otro» es precisamente la inexistencia de esa transformación. Expresado de otra forma, los valores de la utopía «... parecen ser deseables sólo a distancia, cuando son vistos a través del cristal oscuro de la abstracción»⁴¹. Ya no se trata aquí de que la utopía sea posible o no. Simplemente, *tampoco es deseable*. El elemento utópico sólo adquiere su brillo enervante y su atracción por la forma ilusoria con que se presenta. Después de todo, «sólo se sueñan cosas felices»⁴². Y si la utopía, a la postre, consigue, aunque débilmente, sobrevivir se debe a su carácter cerrado a toda crítica. Sus elementos de inexistencia la protegen de cualquier verificación de su indeseabilidad que pusiera al descubierto sus miserias.

f) *Recapitulación y crítica*

Posiblemente, en la crítica antiutópica se contiene algo de verdad. El problemático manejo que algunos marxistas hacen del concepto de leyes históricas, el dogmatismo subyacente en ciertas vinculaciones teoría-praxis, etc., no

³⁹ Cfr. L. KOLAKOWSKI, "Dictadura, verdad y tolerancia", en *Crítica de la utopía*, México, UNAM, 1971, pp. 29 y ss. También L. KOLAKOWSKI, *Tratado sobre la mortalidad de la razón*, Caracas, Monte Avila, 1969.

⁴⁰ Véase R. DAHRENDORF, "Las funciones de los conflictos sociales", en *Sociedad y libertad*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 121-122. También R. DAHRENDORF, "Más allá de la utopía", en *ibidem*, sobre todo pp. 87 y ss. Perspectivas más recientes del mismo autor en R. DAHRENDORF, *The New Liberty*, Londres, Routledge and Keagan Paul, 1975, pp. 1-16; R. DAHRENDORF, *Life Chances*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979, pp. 1-20. A propósito del carácter gris de la utopía hay que decir que el reproche no es nuevo. Jesús Fueyo dice sobre la Utopía de Moro: "La ironía estriba en que Utopía podrá ser la mejor de las Repúblicas para cualquiera menos para Hythlodeo (...) El hombre que ama vivir según le place, el señor de sí mismo, mal puede encontrar felicidad en esa isla paradisíaca...". Cfr. J. FUEYO, "Tomás Moro y el utopismo político", en *La mentalidad moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 19... , p. 321.

⁴¹ Cfr. E. GELLNER, "Prepare to meet thy doom", en *Contemporary Thought and Politics*, Londres y Boston, Routledge and Keagan Paul, 1974, p. 1. Véase también E. GELLNER, "Myth, ideology and revolution", en *ibidem*, pp. 8-19.

⁴² Cfr. R. RUYER, "Caracteres generales de las utopías sociales", en *Historia y elementos de la Sociología del conocimiento*, Buenos Aires, Eudeba, tomo II, 1969, página 119.

son simplemente un invento de sus críticos. Pero, no obstante, de que estos conceptos sean problemáticos, y algo de esto veremos más adelante, no se deduce, o no debe deducirse, que la propia posición antiutópica se halle libre de complicaciones. En efecto, las objeciones al pensamiento crítico utópico que se han visto hasta aquí parecen tener como aspecto no negociable el mantenimiento de lo existente. Es como si lo dado tuviera intrínsecamente una racionalidad mayor que lo que tiende a negarlo. Como si esa razón relativista-liberal definiera como irracional precisamente a lo que no se conforma y tiene tras de sí un interés transformador. Como si temiera en él un momento dialéctico de inaccesibilidad, de incontrolabilidad⁴³. Lo que no se pliega a ser «accesiblemente manejado», lo que no se adapta a la lógica inmanente de la situación, es tachado de irracional, de no razonable. A las palabras utópicas de denuncia de lo oculto no les espera la espada hobbesiana, aunque a la racionalidad dominante le sobran recursos para justificar la eliminación por la espada de los que pronuncian aquellas palabras, e históricamente lo ha demostrado. Sin embargo, en el seno de la sociedad «tolerante», a esas palabras de denuncia les espera un destino distinto: su destrucción mediante las palabras. El discurso negador es incorporado, y no como disonancia, al discurso armónico de la totalidad. Se produce (teóricamente) un tratamiento «imparcial» de todas las perspectivas, igualmente justificadas o injustificadas, tanto da, siendō así que lo que se niega a las partes se convierte en característica del todo por ellas conformado. La mano invisible de Adam Smith reaparece con nuevos ropajes. De la confrontación de intereses contrapuestos y de discursos antagónicos surge una totalidad dialogante y armónica, reconciliada y unificada, por lo demás justa. Todo parece relativo menos la escisión que cimienta el dominio, que es considerada *a priori* como la esencia misma de la racionalidad. Pero el encogimiento de hombros y el «todo es relativo» encubre que no todo es relativo, ciertamente. Esta forma de reflexividad olvida que la unidad de los hombres no se ha producido y que acaso la primera irracionalidad consista en la existencia de varias racionalidades, cada una de las cuales exige para sí la universalidad y la verdad. Y cuando, en estas condiciones, se pretende un tratamiento imparcial de todas las «perspectivas» se oculta que todas ellas son inmediatamente evaluadas y entendidas en términos de un lenguaje que determina desde el principio la dirección del proceso en que se mueve: la reflexión ha de concluir en las condiciones y relaciones dadas⁴⁴. Al final se neutraliza la función histórica opuesta de los diversos discursos, ideología y utopía se reconcilian y se eliminan las pretensiones críticas de esta última. A la primera le quedan aún la dureza de las cosas y la existencia de lo dado, que fundamentan pobremente tanto su racionalidad como su eternización. La utopía sirve incluso como mecanismo le-

⁴³ Cfr. K. KOSIK, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967, p. 118.

⁴⁴ Cfr. H. MARCUSE, «Crítica de la tolerancia represiva», en *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 88.

gitimador del dominio: hay divergencia, hay libertad, no hay opresión. Pero de lo que aquí, en el fondo, se trata al preservar las condiciones sociales en su estadio actual no es de relativismo ni de escepticismo, sino de simple racionalización de lo irracional según la lógica del sistema.

3. LA REIVINDICACION DE LA UTOPIA

La utopía no ha tenido sólo detractores. Una buena parte de los pensadores políticos más relevantes fueron sus defensores. Igual que en el epígrafe anterior, vamos a contentarnos con una exposición selectiva. Nos limitaremos a una línea de pensamiento que va de Marx a Habermas, y lo haremos agrupando en tres bloques los argumentos más importantes que dan cuenta de la racionalidad del pensamiento utópico que se enfrenta a una realidad irracional. Los tres grupos corresponden a tres concepciones distintas de lo que sea utopía, pero hay en ellos un hilo conductor: su reivindicación de la necesidad, deseabilidad y pertinencia de la crítica a lo existente.

a) *La utopía como esperanza fundada*

Decía Popper que uno de los principales problemas del pensamiento utópico residía en que sus partidarios mantenían una fe dogmática e irreflexiva respecto de las leyes de desarrollo de la historia. Quería, con eso, oponerse a esa idea de que la historia es algo predeterminado y fijo y que a ella deben adecuarse individuos y comunidades, sin atención a sus momentos particulares. Puesto en contacto con la concepción de Marx, ¿tiene esto algo de verdad?

La utopía sólo es racional si logra fundamentarse en tendencias objetivas y actuantes en el proceso histórico, nos dice Marx. Para él, tales tendencias tienen una estructura específica que podría resumirse como sigue. La fuerza motriz del cambio histórico es considerada primariamente como desarrollo de las fuerzas productivas, esto es, de las capacidades técnicas de la humanidad, que determinan, en parte, la estructura básica de las relaciones de producción, esto es, de la vida social. Es en el marco de aquéllas donde ésta se desenvuelve⁴⁵. Pero a la vez hay que aclarar que, hasta cierto punto, el propio desarrollo técnico depende de la estructura particular de producción, o sea, de relaciones sociales. De este modo, la producción como primer agente de cambio histórico está determinada por las relaciones sociales en la misma medida en que las determina⁴⁶. Este rasgo tiene particular importancia si lo vinculamos con la dialéctica histórica de las clases. No tiene sentido alguno un concepto de historia que la considere como un proceso objetivo y cuasi-natural que

⁴⁵ Cfr. un buen resumen de todo esto en L. KOLAKOWSKI, *Las principales corrientes del marxismo*, tomo I Madrid, Alianza, 1980, pp. 337 y ss.

⁴⁶ Cfr. L. DUPRÉ, *op. cit.*, p. 150.

sucede a espaldas de los sujetos. Como él mismo nos recuerda en las tesis sobre Feuerbach, la historia la hacen los hombres y no es algo colocado por encima de su praxis concreta. Es cierto que, en virtud de su determinación material, las clases sociales son grupos constituidos a través de relaciones en los que los hombres entran independientemente de su voluntad. Pero también lo es que esta clase *en sí* no cumpliría ninguna función histórica si no encarnara su objetividad en una clase *para sí* subjetivamente percibida. El proletariado, como negación viviente y real del sistema capitalista, ha de elevar a consciencia su propia determinación para dar lugar a una praxis transformativa. La realidad material ofrece el marco en el cual los hombres se desenvuelven, y la historia consiste en la praxis de éstos, sin que quepa recurrir a un concepto de historia hegelianamente construido. Sin embargo, la finalidad del proceso, la «certidumbre del socialismo»⁴⁷, se producirá si el proletariado personifica la función del sujeto histórico consciente aboliendo una situación social en la que su misma existencia denuncia la irracionalidad.

Esta visión es llevada hasta el extremo por G. Lukács en su *Historia y Conciencia de Clase*. Según su lectura de Marx, extremadamente hegelianizante, la conciencia del proletariado, debido precisamente a su posición social, se ve impulsada hacia una forma de conciencia verdadera, hacia un real conocimiento de los procesos sociales y una consecuente ligazón con la praxis que abolirá el dominio, coincidiendo con el proceso histórico como totalidad⁴⁸. Al lograr el autoconocimiento de la posición ocupada se produce una identidad entre sus intereses y los del todo. Con sus propias palabras: «La unidad de teoría y praxis no es sino la otra cara de la situación histórico-social del proletariado, el hecho de que desde su punto de vista coincide el autoconocimiento y el conocimiento de la totalidad, el hecho de que el proletariado es a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento»⁴⁹. En estas condiciones, la historia se vuelve racional si los propios hombres toman conciencia de ella, cuando la descubren reflexivamente y la transforman consecuentemente.

Todo ello se encuentra, desde luego, basado en la consideración de la realidad como un proceso dinámico y dialéctico. En este mismo contexto, Bloch nos dirá que la utopía es la anticipación concreta de lo que todavía no ha llegado a ser⁵⁰. Las posibilidades abiertas en el ser social son las que dan base a esa utopía objetivamente esperanzada⁵¹.

⁴⁷ Cfr. R. KILMESTER, *Praxis and Method*, Londres, Routledge and Keegan Paul, 1979, pp. 10 y ss.

⁴⁸ Cfr. G. LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1971, páginas 74-88, 155 y ss., 198 y ss., etc.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 23. También pp. 201 y ss., 244 y ss., 266 y ss., etc.

⁵⁰ Cfr. E. BLOCH, *El principio esperanza*, op. cit., tomo I, pp. 112 y ss.

⁵¹ Sobre esta conexión, véanse E. ZECCHI, *Ernst Bloch: utopía y esperanza en el comunismo*, Barcelona, Península, 1978, pp. 149 y ss.; J. A. GIMBERNAT, "Introducción a E. Bloch, un filósofo marxista", en *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 41 y ss.

La razón está en la utopía y en la negación de lo existente, gracias a que, lejos de ser un producto caprichoso, el sueño de una vida mejor se eleva desde una realidad escindida hacia lo nuevo, el *novum*, como realidad superior. Por ello, «la razón no puede florecer sin esperanza, ni la esperanza puede hablar sin razón»⁵². Dicho de otro modo: «el instrumento de la realidad es y será la razón, especialmente la razón materialista completa, que hace justicia a la totalidad de lo real»⁵³. Pero Bloch no se contenta con señalar el proceso de contradicción viva y material del que surge y mediante el cual logra base social el pensamiento utópico. Más allá, cree tener la necesidad de fundamentar las leyes objetivas de la historia en la categoría de *ultimum*. El *ultimum*, en el cual acaba el antagonismo y la escisión, representa la postrera y más elevada categoría del *novum* y se alcanza en el estadio final: el de la identidad⁵⁴. La totalidad del proceso histórico camina de este modo hacia su congelación final. La escatología reaparece y la razón fundada en la esperanza, en el fondo, sabe ya de su meta: «la patria de la identidad». En ella, el hombre encuentra su calma. En ella se detiene. Todo terminará bien finalmente.

Pero es el caso que no todo terminó bien, históricamente hablando. Aquellas teorías que buscan la racionalidad de la utopía en su identidad objetiva con un proceso histórico, en cierto modo, ya dado, han pasado a formar parte, gracias a una manipulación de la que fueron incapaces de defenderse, del arsenal justificatorio del paraíso del «socialismo real», un paraíso más que dudoso. Se proveyó de esta forma a la capa burocrática dominante del régimen soviético del instrumento para convertir a su sociedad en el patrón único de la verdad o la falsedad, sobre el que no cabe trascendencia alguna. La «realización de la razón» paralizó la crítica, y la coerción del aparato estatal quedó justificada en base a un supuesto cambio de sustancia: el Estado socialista es el proletariado constituido en clase dirigente. Sujeto y objeto de la coerción son idénticos. De esta manera, la filosofía de la identidad ha colocado en inmejorable posición a la dominación del partido para legitimarse, bloqueando la dialéctica histórica en el seno de un régimen que, en estricta dialéctica, no es más que un Estado destinado a ser superado por la historia misma⁵⁵. La identidad deviene una forma de ideología y una doctrina de la acomodación⁵⁶ que encubre irracionalidad bajo los pliegues de un sistema cuya pretensión última fue el logro de un mundo, por fin, racional.

⁵² Cfr. E. BLOCH, *El principio esperanza*, tomo III, Madrid, Aguilar, 1980, páginas 491-492.

⁵³ Cfr. E. BLOCH, "Aportaciones a la historia de los orígenes del Tercer Reich", en *Utopía*, op. cit., p. 122.

⁵⁴ Cfr. E. BLOCH, *El principio esperanza*, tomo I, op. cit., pp. 195 y ss.

⁵⁵ Cfr. todo esto en H. MARCUSE, *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1971, páginas 90 y ss., 108 y ss., 140 y ss., etc. Un análisis de la conversión del marxismo en aparato ideológico del Estado en R. GARCÍA COTARELO, "La crisis del marxismo: el marxismo como teoría crítica o como ciencia de legitimación" (IV), *Revista de Estudios Políticos*, núm. 6, noviembre-diciembre 1978, pp. 121 y ss.

⁵⁶ Cfr. T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 151.

Pero esta filosofía de la identidad tiene, además, otros problemas. Su punto de apoyo primordial siempre fue el sujeto histórico, y, de un tiempo a esta parte, la historia parece negarse a reconocer ese papel a ningún grupo. Esto tiene importancia en la medida en que puede suponer un aislamiento recíproco de teoría y praxis, que dejaría a cualquier razón transformativa sin soporte social capaz de llevar adelante una vinculación efectiva con la práctica.

Las condiciones históricas del capitalismo tardío han superado ciertos conceptos marxistas que podían adecuarse certeramente a otros estadios de la historia, pero que se ven incapaces de señalar, en la vorágine de transformaciones sociales sufridas por la sociedad contemporánea, a un grupo social homogéneo como capaz de llevar a cabo la superación del sistema de dominio. Intimamente vinculada con esta visión se encuentra la segunda gran vía de reivindicación de la utopía: la utopía como anhelo.

b) *La utopía como anhelo*

Por encima de diferencias, desde luego existentes, hay un punto común que une a todos los frankfurtianos: su análisis sobre la integración del sujeto histórico. Aunque las consecuencias que cada uno extrae de ello son distintas, la crisis del proletariado resulta patentemente evidenciada en todos sus textos. Es muy posible que esto tenga su origen en que las reflexiones de todo el marxismo tras la segunda guerra mundial fueron el producto de una derrota del proletariado: la que va asociada al surgimiento del fascismo⁵⁷. También lo es que provenga de que toda esta generación aguzó sus recelos críticos respecto del experimento soviético y sus capacidades liberadoras. En cualquier caso, gran parte de sus ideas siguen hoy siendo compartidas y discutidas, en cuanto suponen una visión, bastante acertada en muchos de sus extremos, de la sociedad contemporánea.

Según Marcuse, el poder y la eficacia del sistema de dominación han dado lugar a una total asimilación de las potencialidades revolucionarias del proletariado, y su conducta adaptativa retrasa, o simplemente impide, la formulación práctica de la superación de lo existente⁵⁸. Los individuos de los países capitalistas avanzados, que soportan la «administración» total sobre sus vidas, han demostrado no poder liberarse ni de sus amos ni de sí mismos, y su ideología resignada y satisfecha produce un cierre en las esperanzas de realización de la razón y la utopía. El capitalismo avanzado «suspende» los conflictos de clase de modo que los antagonismos sólo estallan en los márgenes del sistema y están lejos de conseguir llegar a su centro. El interés en la perpetuación del capitalismo sigue anclado en una estructura de privilegio, pero,

⁵⁷ Véase en este punto P. ANDERSON, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979, pp. 56-57.

⁵⁸ Cfr. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1973, páginas 279 y ss.

debido a las transformaciones apuntadas, el sistema, como un todo, acaba incorporando un interés en la autopreservación, al que también colaboran las clases tradicionalmente conflictivas⁵⁹. El proletariado, como proletariado, ha sido disuelto. Desde luego, sigue sin tener el control de los medios de producción; pero esto ya no significa que esté excluido de recompensas sociales, con lo que su situación de clase *en sí* ya no es percibida como clase *para sí*. La conciencia revolucionaria desaparece y la lucha de clases resulta pacificada. La autodisciplina del sistema parece, de este modo, garantizar una autorregulación que bloquea las posibilidades transformativas⁶⁰.

En estas condiciones, la historia queda convertida en una amenaza constante para la libertad y la razón y, mediante el continuado proceso de reificación a través de la «dialéctica de la ilustración», puede conducir a la catástrofe del dominio total⁶¹. La diferencia respecto de lo que hemos visto hasta ahora estriba en que, para los críticos, no hay garantía de que los hombres asuman la negación práctica del sistema de dominio irracional. Esta situación condena a la teoría a un cierto ostracismo, y «el concepto dialéctico pronuncia su propia desesperanza», pues sin la fuerza material, sin base social sustentadora, «aun la conciencia más aguda es impotente»⁶². Desde luego, sin tal apoyo, «la crítica sería todavía válida y racional, pero sería incapaz de traducir su racionalidad a términos de práctica histórica. ¿La conclusión? La liberación de las posibilidades inherentes ya no expresa adecuadamente la alternativa histórica»⁶³. Así, pues, se produce una suerte de duplicidad en la medida en que, por un lado, la racionalidad del proyecto histórico trascendente se presenta cada vez con más fuerza y, sin embargo, la conversión de esa racionalidad en praxis liberadora está bloqueada por la fuerza ideológica del sistema irracional. Todo ello hace que el proyecto de transformación quede profundamente afectado⁶⁴. En efecto, la indefinibilidad de una clase revolucionaria conduce a un cambio en las perspectivas marxistas que hasta ahora se habían manejado. Ya no se trata de esperar un desarrollo racional de las fuerzas productivas que, por su propia dinámica, conduzca a la superación histórica del dominio. Ahora, por el contrario, hay que redirigir el

⁵⁹ Cfr. J. HABERMAS, "Technology and Science as Ideology", en *Towards a Rational Society*, Boston, Beacon Press, 1970, p. 108.

⁶⁰ Cfr. J. HABERMAS, "Between philosophy and science: marxism as critique", en *Theory and Practice*, Boston, Beacon Press, 1974, pp. 195-197.

⁶¹ Este argumento es particularmente claro en T. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970. Por ejemplo: "Desde el momento en que la historia como objeto de una teoría unitaria, como algo constituyente, no es el bien, sino precisamente el horror, el pensamiento es en realidad un elemento negativo (...) El primer albor de razón que se anuncia en ese impulso [de liberación] y se refleja en el pensamiento reminiscente del hombre encuentra, incluso en su día más feliz, su contradicción inevitable: el destino al que la razón aislada no puede vencer" (p. 266).

⁶² Cfr. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, op. cit., p. 282.

⁶³ *Ibidem*, p. 283.

⁶⁴ Cfr. H. MARCUSE, *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968, p. 10, también 17-18.

proceso hacia nuevos fines, transformando las necesidades y los individuos, lo que implica una ruptura en el aparato técnico de producción, ya que, después de todo, «tal continuidad tecnológica constituiría un vínculo fatal entre capitalismo y comunismo, porque el aparato técnico ha llegado a ser, en su real estructura y esfera de acción, un aparato de control y dominación». Cortar tal vínculo no significaría una marcha atrás en el progreso, sino la reconstrucción del aparato de acuerdo con «las necesidades de hombres libres, guiados por su propia conciencia y sensibilidad, por su autonomía»⁶⁵.

Para Marcuse, la base social capaz de lograr tal ruptura es hoy extremadamente débil, pero existe en dos polos: ciertos sectores de la *intelligentsia* y algunos sectores marginados de la población. Sin embargo, esta oposición no puede considerarse por sí misma como sujeto social de cambio, y sólo si lograra una adecuada imbricación con la clase trabajadora, liberándola de la ideología que le impide asumir su función histórica, cabría al proyecto trascendente alguna probabilidad⁶⁶.

Para Adorno y Horkheimer, la situación es matizadamente distinta. Sólo el anhelo de utopía puede sustituir a la búsqueda de un sujeto social o a fáciles identidades sujeto-objeto, partido-clase, etc., con que otros han intentado solucionar el problema de la racionalidad en la historia. La teoría ha de implantar con tenacidad ese anhelo en el mundo de la praxis, pero en esta tarea es muy posible que no predomine la armonía de la identidad, sino su contrario⁶⁷. De hecho, de los dos aspectos de la utopía, el de la crítica a lo existente y el de la propuesta de lo que debería ser, el importante será el primero⁶⁸. Se acabará así con la vieja referencia a la identidad y la reconciliación, fijando la atención en la negación determinada de lo que es. Pero en el anhelo utópico pervive, no obstante, algo de identidad. En último término, «la esperanza de reconciliación es la compañera del pensamiento irreconciliable»⁶⁹, y aunque la teoría sea perfectamente consciente de lo que hay de falso en ello, también lo es de su momento de verdad: «ciertamente suponer la identidad es (...) lo que hay de ideológico en el puro pensamiento. Sin embargo, ahí se encierra también el componente de verdad que posee la ideología: la referencia a que no debe existir ni contradicción ni antagonismo

⁶⁵ Cfr. H. MARCUSE, "Reexamination of the Concept of Revolution", en *Marx and Contemporary Scientific Thought*, International Social Science Council, 1969, página 481.

⁶⁶ Cfr. H. MARCUSE, "Reexamination of the Concept of Revolution", en *Marx and Contemporary Scientific Thought*, op. cit., pp. 478-479. Sobre la situación en que se pronuncian estos juicios, véase Th. ROSKAZ, *El nacimiento de la contracultura*, Barcelona, Kairós, 1978. Entre nosotros, J. J. RUIZ RICO, *Hacia una nueva configuración del espacio político*, San Sebastián, Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, 1978.

⁶⁷ Cfr. M. HORKHEIMER, "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 251.

⁶⁸ Cfr. M. HORKHEIMER, "La utopía", en *Utopía*, op. cit., p. 97.

⁶⁹ Cfr. T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 28.

alguno (...) A tiene que ser lo que A no es todavía»⁷⁰. Con todo, en la renuncia a la escatología se muestra claramente la crisis de la filosofía de la identidad⁷¹, quedando a la vez eliminada la autosatisfecha seguridad de que la superación de lo existente es algo que sucederá en cualquier caso. La razón, desde luego, sigue siendo concebida como negatividad⁷², pero lo que se va a perder en las teorías de los frankfurtianos es la confianza en la historia como proceso inevitable de realización de la razón. Primero, la conciencia verdadera no reside en un determinado grupo; segundo, la sociedad racional no puede diseñarse desde lo existente sino como crítica de lo que hay dado, y tercero, la historia es discontinua y no hay garantía alguna de que se produzca, finalmente, la identidad entre razón y realidad. Así, si para Hegel la totalidad es lo verdadero, para ellos será lo falso, y su desenvolvimiento no justifica el optimismo. En definitiva, si la historia no está en la verdad, tampoco la verdad «está en la historia»⁷³, y no hay razón, ni última ni primera, que gobierne su proceso. Expresado en otros términos: «mientras la historia siga su curso lógico no cumplirá su destino humano»⁷⁴. No hay lugar para la espera irreflexiva de que al fin «todo se arregle».

Por eso puede decirse que la teoría crítica vive de la anticipación de un sujeto social inexistente, y que puede no existir nunca, y aunque gracias a ello pueda concebir como irracional a lo dado⁷⁵, no hay ni el más leve asomo de seguridad de su aparición real en la historia. Esta no finaliza de forma espontánea y preconcebida en una sociedad emancipada, sino que, si no se impide, desembocará en su contrario: la culminación de la opresión. No es posible, en consecuencia, pensar que el cambio se producirá debido a la asunción consciente de los hombres de una necesidad histórica objetiva, sino que sólo se encarna en una ruptura con la «dialéctica de la ilustración», que camina hacia la más ciega consumación del dominio⁷⁶. De esta forma, «hoy la posibilidad real de la utopía (...) se une por su último extremo con la posibilidad de la catástrofe total»⁷⁷. Por eso mismo, nos hallamos ante una alteridad: «al final del progreso de la razón que se suprime a sí misma, no le queda otra cosa que la regresión a la barbarie o el comienzo de la historia»⁷⁸.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 153.

⁷¹ Véase sobre esto J. MUGUERZA, "La crisis de identidad de la filosofía de la identidad (aproximación teológico-política)", *Sistema*, 36, mayo 1980, pp. 31 y ss.

⁷² En otro contexto, Karl Kosik señalaba a la racionalidad de la razón vinculada con la negatividad en términos muy similares. Véase K. KOSIK, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967, p. 123.

⁷³ T. W. ADORNO, citado en S. BUCK MOORS, *The Origin of Negative Dialectics*, Sussex, The Harvester Press, 1977, pp. 47 y ss.

⁷⁴ Cfr. M. HORKHEIMER, "El Estado autoritario", en *Sociedad en transición: estudios de Filosofía Social*, Barcelona, Península, 1976, p. 123.

⁷⁵ Cfr. A. WELLMER, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979, p. 152.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 50.

⁷⁷ Cfr. T. W. ADORNO, *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1980, p. 51.

⁷⁸ Cfr. M. HORKHEIMER, "Razón y autoconservación", en *Teoría crítica*, Barcelona, Seix Barral, 1971, p. 176.

En opinión de muchos, este carácter de la teoría crítica, unido al de la pérdida de referencia a una praxis emancipativa, aísla a la teoría en una protesta impotente contra un sistema hermético de alienación y conformismo y la convierte en «un rescoldo cuya conservación mantiene viva, en un mundo oscurecido, la evocación de algo completamente diferente cuya irrupción ha llegado a ser objeto de una esperanza cuya misma concepción la hace a la vez científica y desesperada»⁷⁹. La inexistencia de una transformación práctica convierte al conocimiento en trágico. La experiencia del individuo en el todo acaba con el individuo en la medida en que sus fuerzas no son suficientes para transformarlo en su propio provecho, «en tanto que el individuo solo está perdido»⁸⁰. El conocimiento, basado en el individuo que se opone aislado y en soledad al sistema, convierte a toda experiencia en una mala experiencia, y la conciencia individual se siente casi siempre desgraciada, y con razón⁸¹. Nos hallamos muy cerca del nihilismo. Cioran deseaba un pensamiento que hiciera estallar el mundo, aunque sabía que era muy posible que, volviéndose contra él, destruyera al sujeto: «Si reflexionando bien he puesto cierta complacencia en destruir, ello fue (...) siempre a mis expensas. Uno no destruye, sino que se destruye uno»⁸². Quedan en la teoría muy pocas esperanzas. Acaso la última resida en que «lo que ha sido bien pensado inevitablemente será pensado en otro lugar y por otro»⁸³, con lo que en la teoría se mantiene la posibilidad de sobrevivir a un mundo irracional. El fracaso de la transformación del mundo lleva a Adorno a buscar refugio en la estética, único lugar en el cual es factible frenar el proceso de reificación⁸⁴. Ni siquiera ésta escapa de la ideología, pues no puede renunciar a la comunicación y, aunque así lo hiciera, tampoco adquiriría garantía de su verdad⁸⁵, pero al menos en su imagen del hundimiento absoluto y de la absoluta negatividad tiene aún capacidad para expresar lo inefable⁸⁶.

Las críticas que los frankfurtianos han recibido se siguen con bastante facilidad de un núcleo central: la ontologización y naturalización del proceso social de dominio. Es cierto que Adorno y Horkheimer intentan evitarla mediante la referencia a un sujeto social futuro que lograra asumir una praxis liberadora. Sin embargo, tal sujeto no deja de ser una construcción arbitraria en tanto no puede explicarse cómo podría surgir del proceso de reificación que amenaza con conducir a la historia a un callejón sin salida. En este sentido, la teoría queda aislada de cualquier consecuencia política, ya que la idea de liberación está asociada a la dinámica de los grupos sociales y aquí

⁷⁹ Cfr. A. WELLMER, *op. cit.*, pp. 58-59.

⁸⁰ Cfr. M. HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 145.

⁸¹ Cfr. T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, *op. cit.*, p. 51.

⁸² Cfr. E. M. CIORAN, *La tentación de existir*, Madrid, Taurus, 1973, p. 18.

⁸³ T. W. ADORNO citado en M. JIMÉNEZ, *T. W. Adorno: Arte, ideología y teoría del arte*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977, p. 19.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 130.

⁸⁵ Cfr. T. W. ADORNO, *Teoría estética*, *op. cit.*, pp. 309-311.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 51.

éstos son reemplazados por la experiencia de la opresión formulada sobre bases individuales⁸⁷. Sólo a través de la afirmación frankfurtiana de que la teoría es una forma de praxis⁸⁸ podría salvarse el escollo, pero hay aquí, al menos en parte, una actitud de «teoricismo desafiante» que proclama una identidad léxica entre términos que deberían promover su convergencia en lo real y no en la teoría⁸⁹. En todo caso, también es cierto que de sus análisis podría deducirse una especie de falta de salida y una acomodación resignada por la cual el «marxo-nihilismo» de la teoría crítica condenaría a toda manifestación progresiva a carecer *a priori* de sentido alguno⁹⁰. De aquí surgiría una «ontologización de la decadencia capitalista» hasta convertirla en algo inmutable, y lo que en un *status* de descripción de los fenómenos históricos podría tener mucho de verdad (la integración del sujeto histórico, la reificación, etc.) se convierte «en el curso de su ontologización en una imagen mecanicista vulgar» y, en definitiva, llega a naturalizarse el proceso social, con lo que la dominación logra el *status* de inevitable⁹¹. Según esta crítica, los análisis de Adorno y Horkheimer desembocan en un «esteticismo paralizante» y, gracias a su propia dinámica, eliminan cualquier fundamento racional para la praxis liberadora, con lo que, a la postre, en contra de sus propias pretensiones, acaban dejando las cosas como están.

c) *La utopía del autoconocimiento liberador*

Desde las filas de los frankfurtianos surge un último intento de tratamiento de estos temas de la mano de J. Habermas⁹². Su análisis no se enzarza en polémicas exegéticas respecto de la pertinencia de las críticas recién apun-

⁸⁷ Cfr. A. HONNETH, "Communication and reconciliation: Habermas Critique of Adorno", *Telos*, núm. 39, primavera 1979, p. 47. Véase también J. SCHMIDT, "Offensive critical theory?: reply to Honneth", en *ibidem*, pp. 62 y ss., 64 y ss., etc.

⁸⁸ Cfr., por ejemplo, T. W. ADORNO, "Notas marginales de teoría y praxis", en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu.

⁸⁹ Perry Anderson dedica estos calificativos tanto a los frankfurtianos como a todo el marxismo occidental. Véase P. ANDERSON, *op. cit.*, pp. 92 y ss. Posteriormente reconocerá en el Epílogo que, por lo que a él hace, sus postulados están presuponiendo una unidad activista entre teoría y práctica que en ningún momento es examinada críticamente. Sin embargo, ese análisis crítico que echa de menos no acaba de aparecer.

⁹⁰ Cfr. L. KOFLER, *La racionalidad tecnológica en el capitalismo tardío*, Madrid, Aguilar, 1981, p. 81.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 150, 147 y 50, respectivamente.

⁹² Si ninguna de las labores de síntesis hasta ahora emprendida resulta sencilla, acaso la de J. Habermas sea la más complicada. Lo reciente de sus formulaciones, así como el carácter fragmentario de su obra, puede convertir en oscuros algunos extremos. Para una visión más amplia, véanse Th. MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Londres, Hutchinson, 1978; R. GABÁS, *Jürgen Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980; E. M. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos, 1978; R. MONTORO, "Hacia la construcción de una teoría de la interpretación en torno al debate Habermas-Gadamer", *REIS*, núm. 14, abril-junio 1981; R. del AGUILA y F. VALLESPÍN, "La racionalidad dialógica: algunos problemas en torno a los moldes de Rawls y Habermas", de próxima aparición en *Zona Abierta*; etc.

tadas, sino que constituye un intento de desbloquear la dialéctica y superar su postura defensiva, reinstalando una alianza con la praxis que haga posible hablar, por fin, de una razón para la utopía⁹³.

En su opinión, la teoría marxista contiene una ambigüedad importante en lo que se refiere a las distintas formas de racionalidad características del capitalismo y el socialismo, lo que hace necesaria una revisión de algunos de sus extremos. En efecto, en el seno de una interpretación «inauténtica» de Marx es posible afirmar que la liberación de los hombres se mantiene dentro de los límites del proceso de racionalización instrumental general, esto es, que en ella resultan perfectamente justificables realidades como la burocratización progresiva, planificación autoritariamente centralizada, etc. El marco categorial de Marx no provee de argumentos necesarios para oponerse frontalmente a esta interpretación⁹⁴. De aquí surge su preocupación por diferenciar entre trabajo e interacción. Por trabajo entiende Habermas los distintos tipos de acción instrumental que se forman alrededor de reglas técnicas basadas en el conocimiento empírico. La conducta racional se reduce en este subsistema a la weberiana adecuación de medios a fines y a la acción «estratégica», consistente en comportarse de acuerdo con expectativas calculadas respecto de la conducta del oponente. En cualquier caso, a la persecución de fines bajo determinadas condiciones dadas⁹⁵. El error común a Weber, Marx e incluso Adorno consiste en contemplar el sistema social como si sólo estuviera compuesto por este subsistema de trabajo. A él opone Habermas el concepto de interacción. Su reino es el de la acción comunicativa y simbólica, gobernadas por reglas consensuales que definen las expectativas sobre el comportamiento y deben ser entendidas y reconocidas por varios sujetos. Mientras la validez de las acciones instrumentales y estratégicas reside en la verdad empírica y la corrección analítica, en la acción comunicativa la validez queda fundamentada intersubjetivamente⁹⁶. La acción comunicativa se orienta hacia la consecución de un entendimiento entre los participantes en el diálogo y, a su través, hacia un acuerdo sobre lo lingüísticamente expresado. Tal acuerdo no puede alcanzarse aquí mediante el engaño, el autoengaño, la manipulación o la influencia, como puede ser el caso en las acciones estratégicas⁹⁷, sino que

⁹³ Cfr., por ejemplo, A. WELLMER, *op. cit.*, p. 59; A. HONNETH, *op. cit.*, pp. 45-46; J. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 62. El último considera el intento fallido.

⁹⁴ Cfr., por ejemplo, A. WELLMER, "Communication and emancipation: reflections on the linguistic turn in critical theory", en *On Critical Theory*, J. N'Neil ed., Nueva York, The Seabury Press, 1976, pp. 237 y ss.; A. WELLMER, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, *op. cit.*, cap. II; J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, cap. III.

⁹⁵ Cfr. J. HABERMAS, "Dogmatism, Reason and Decision: On theory and praxis in our scientific civilization", *Theory and Practice*, Boston, Beacon Press, 1974, páginas 272 y ss.; J. HABERMAS, "Technology and Science as Ideology", *Towards a Rational Society*, *op. cit.*, pp. 91-92.

⁹⁶ Cfr. J. HABERMAS, "Technology and Science as ideology", *op. cit.*, pp. 92-93.

⁹⁷ Cfr. J. HABERMAS, "Aspects of rationality of action", en *Rationality Today. Rationalité Aujourd'hui*, *op. cit.*, pp. 195 y ss.

estará basado en un consenso racional argumentativamente logrado. Pero ese consenso racional ha de delimitarse cuidadosamente respecto de un acuerdo forzado. En un acuerdo forzado, los constreñimientos del poder y la coacción crean un marco en el que sólo en la «gramática superficial» el proceso parece funcionar como consensual. La «gramática profunda» nos revela que la situación real es de comunicación sistemáticamente deformada e ideología. Un consenso racional entonces sólo puede producirse si se garantizan suficientemente unas condiciones contextuales mínimas que hagan imposible que la fuerza que se imponga sea otra que la del mejor argumento. Este convencimiento racional va asociado, para Habermas, al concepto de comunidad ideal de diálogo o situación lingüística ideal. En ella existe para los participantes una distribución simétrica de oportunidades para argumentar y todo resulta argumentable. Todos han de poder argumentar y todo ha de poder argumentarse. Así, pues, se trata de garantizar una igualdad para hablar y una libertad para hablar con total ausencia de violencia o coacción que señale algún límite a la comunicación⁹⁸.

Ahora bien, la situación lingüística ideal no es un fenómeno empírico que nosotros podamos encontrar en la vida real. ¿Se trataría entonces de un concepto regulador? Si así fuera, quedaría emparentado, de lejos o de cerca, con el estado de naturaleza de Locke o Rousseau, la posición original de Rawls y otros intentos de elaborar un concepto que sirviera para medir lo que separa a lo que es de lo que debe ser. Pero la situación lingüística ideal no es simplemente un concepto regulador, sino una presuposición recíproca e inevitable de un diálogo racional⁹⁹. En el momento en que se entra en una comunidad de diálogo con pretensiones de comunicar en ella un significado, se supone que las condiciones de la situación ideal de diálogo se encuentran suficientemente cumplidas de forma que los implicados podrían llegar «a un consenso no forzado en torno a pretensiones de validez controvertidas»¹⁰⁰. Con otros términos: en todo acto comunicativo se anticipa necesariamente, como presuposición, la situación lingüística ideal.

La lectura weberiana que Adorno y Horkheimer hacen de Marx les lleva a contemplar la historia como una continua expansión del subsistema instrumental-estratégico, olvidando el papel desempeñado por la esfera de la interacción comunicativa. La historia, para Habermas, se constituye alrededor de la relación entre ambas, de manera que su dialéctica no tiene por qué desembocar en la catástrofe. Los dos subsistemas ofrecen una imbricación histórica específica, y su dialéctica no puede ser concebida unilateralmente.

⁹⁸ El problema es tratado en J. HABERMAS, "Wahrheitstheorie", en *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, Neske, 1973, pp. 252 y ss. Véase R. GABÁS, *op. cit.*, páginas 263 y ss.

⁹⁹ Cfr. J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 258, citado en J. B. THOMPSON, *Critical Hermeneutics*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981, p. 93.

¹⁰⁰ Cfr. J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, p. 311.

Ahora bien, ¿cuál es la vía de relación entre la comunidad ideal de diálogo así diseñada y la estructura de comunicación concreta? ¿Qué es lo que mueve en la dirección de aquélla? Habermas utiliza aquí dos nuevos conceptos para dar respuesta a estos interrogantes: el de interés emancipador y el de interés de conocimiento.

La estructura de comunicación concreta en la que nos desenvolvemos revela los constreñimientos a los que se encuentra sometida nuestra vida social. Y lo hace porque en su seno surge, debido a la coacción, la desigualdad y el poder, una comunicación sistemáticamente deformada. Esta oculta y legítima su propia distorsión y pretende haber alcanzado un marco de discusión libre. Se hace, pues, necesario al conocimiento desvelar la «estructura» de la interacción, y para ello, para su aclaración, hay que acudir a una comprensión de la escena original que explique el origen social represivo de la génesis del sinsentido¹⁰¹. Es aquí donde surge el interés emancipativo que coincide, como liberación práctica de la opresión, con una aclaración reflexiva. Expresado en otros términos, el interés de conocimiento como eliminación de la comunicación sistemáticamente deformada coincide con el interés emancipador¹⁰². Esto significa que las relaciones de poder personificadas en la deformación de la comunicación pueden ser atacadas por un proceso crítico de autorreflexión que, en su fin, se identifica con la emancipación de dependencias. Con sus propias palabras: «el conocimiento coincide con la satisfacción del interés en la liberación a través del conocimiento»¹⁰³. O de otro modo: «En la autorreflexión, un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un interés cognoscitivo emancipatorio que tiene como meta la realización de la reflexión como tal»¹⁰⁴.

¿Cómo se vinculará esta autorreflexión¹⁰⁵ con la praxis? Guiada por el interés emancipativo, la autorreflexión va a adoptar la forma de diálogo, cuya finalidad es la ilustración del interlocutor, y, siguiendo el modelo del psicoanálisis, proveerá a éste de una iluminación terapéutica respecto de los motivos que están impidiendo la comunicación libre y racional. Este tipo de discurso «terapéutico» supone, es cierto, una desigualdad de los participantes, pero también la voluntad de creación de un contexto de diálogo libre donde sólo la fuerza de la razón y la capacidad de argumentar racionalmente se impongan. De esta forma, las pretensiones de validez de la crítica, guiada

¹⁰¹ Cfr. J. HABERMAS, "Systematically distorted communication", en *Critical Sociology*, P. Connerton ed., Harmondsworth, Penguin Books, Middlesex, 1976, páginas 252 y ss., 269, etc.

¹⁰² Cfr., por ejemplo, J. HABERMAS, "Introduction: some difficulties in the attempt to link theory and practice", en *Theory and Practice*, op. cit., pp. 20 y ss.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 201.

¹⁰⁵ No podemos entrar ahora en la diferenciación entre autorreflexión y emancipación. Véase J. HABERMAS, "Introduction...", op. cit., pp. 22 y ss.

por el interés emancipador, sólo pueden ser satisfechas y verificadas en el seno de un proceso de ilustración en una comunidad de todos los implicados¹⁰⁶. Como es lógico en este contexto, Habermas se opone con dureza a la teoría del partido leninista-lukacsiana, que supone una monopolización organizativa de la «ilustración»¹⁰⁷. De este modo, intenta superar el «quién educa a los educadores» de Marx: aboliendo a los educadores y disolviéndolos en un colectivo de autoilustración por mutua comunicación en un contexto libre¹⁰⁸. Cualquier decisión, incluso y sobre todo las decisiones políticas de lucha, ha de ser legitimada a través del discurso práctico entre los participantes, quienes, de acuerdo con su interés común y su conocimiento de las consecuencias, deben sopesar su toma de postura respecto del mantenimiento o la ruptura de la comunicación (esto es, el paso a la acción estratégica).

Así, pues, la teoría crítica no hace otra cosa que crear las condiciones que hagan posible la puesta en funcionamiento del discurso práctico, pero de ningún modo puede prejuzgar la acción futura de los implicados¹⁰⁹. De alguna manera, esto significa una cierta relativización de la crítica, ya que ésta sólo se conceptuaría a sí misma como probada en la praxis histórico-experimental¹¹⁰; pero, al mismo tiempo, se haría posible también el surgimiento a su través de una racionalidad argumentativa que encontrara el espacio necesario para realizar un consenso en torno a la generalización de intereses¹¹¹. El interés emancipativo, que se da, según Habermas, ya desde la primera palabra hablada, surge de una organización lingüística de las relaciones sociales que mantiene una constante tensión hacia el mutuo entendimiento. Por ello, la razón asume la fuerza de un interés material, pues éstos están internamente vinculados con las ideas de verdad, libertad y justicia. De este modo, la teoría se imbrica en los proyectos prácticos de emancipación: se hace de la comunicación no deformada un proyecto de organización social¹¹². Habermas, finalmente, habría logrado reencontrar el espacio de la praxis política al tiempo que solucionaba los problemas teóricos relacionados con la vinculación de la racionalidad con el cambio¹¹³: el autoconocimiento a través de la ilustración deviene autoemancipación, como en Freud; la autoemancipación presupone el autoconocimiento ilustrado, como en Marx.

Sin embargo, no todo queda claramente resuelto en la teoría haberma-

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 2.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 34 y ss.

¹⁰⁸ Cfr. V. MILIC, "The method of critical theory", *Praxis*, 9, 1971, p. 646.

¹⁰⁹ Cfr. J. HABERMAS, "Introduction: some difficulties in the attempt to link theory and practice", *op. cit.*, p. 39.

¹¹⁰ Cfr. A. WELLMER, *op. cit.*, p. 44.

¹¹¹ Cfr. sobre este particular J. HABERMAS, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, pp. 133 y ss.

¹¹² Cfr. A. WELLMER, "Communication and emancipation: reflection on the linguistic turn in critical theory", en J. O'Neil (ed.), *On Critical Theory*, Nueva York, The Seabury Press, 1976 p. 262.

¹¹³ Cfr. H. HONNETH, *op. cit.*, pp. 58 y ss. Contra esta idea, J. SCHMIDT, *op. cit.*, página 69.

siana. Veamos un catálogo selectivo de objeciones, sin ningún afán de ser exhaustivos.

En primer lugar, cabría preguntarse si «basta» con crear un espacio en el que discutir libremente para garantizar el que puedan llegar a descubrirse normas consensuales y universales de acción basadas en intereses generalizables. Parece aquí presuponerse una estructura esencialmente no conflictiva de las orientaciones prácticas de los grupos sociales. Como Marcuse reprochaba en una ocasión: «una formulación de la voluntad general de personas cuyos intereses vitales están mutuamente enfrentados no funciona (...) La premisa ha de ser la armonía de intereses»¹¹⁴. Indudablemente, sin esa armonía no hay seguridad en que el diálogo *tenga* que llegar a un final universalizable. Y si esto es así, y las condiciones de escisión y contradicción no permitieran llegar a un acuerdo, el paso a la acción estratégica supondría nada más que una lucha por el predominio de entre concepciones excluyentes de las cosas, con lo que se retiraría la piedra angular de la teoría de Habermas: las posibilidades de universalización de criterios normativos. Por ello mismo, habría que ver si la praxis emancipativa no requeriría, después de todo, de algo más que diálogo¹¹⁵.

En segundo lugar, está el problema de las posibilidades reales de creación del marco no represivo en el que se discuten libremente los argumentos sobre la transformación de lo dado. Habermas, como hemos visto, lo fundamenta en la anticipación por los participantes de la comunidad ideal de diálogo, ya que en el momento en que entramos en comunicación con otros estamos presuponiendo que se dan las condiciones suficientes para el logro de un entendimiento racional. Pero esta «comunidad de los santos», como la llamó Muguerza, requiere de una auténtica suspensión, en opinión de muchos: la suspensión de las relaciones de dominio y, con ellas, de las relaciones sociales, de la cabeza de los participantes en el diálogo¹¹⁶. El actuar «como si» no existieran y anticipar una comunidad trascendente, parece que requeriría entonces de una especial habilidad de los individuos para superar personal, que no socialmente, sus propias determinaciones, hipótesis más que dudosa. En este punto radica también la diferencia esencial entre el análisis de Habermas y el de algunas variantes liberales. Para estas últimas, las condiciones de la comunidad de diálogo parecen, en cierto modo, encontrarse dadas. Para Habermas, se fundamentan en la anticipación de condiciones idealizadas. Si en un caso el reproche puede ser que se da por supuesto la armonía de intereses y visiones del mundo, en este segundo lo difícil es demostrar que la superación de condiciones opresivas puede realizarse «suspendiendo» su influencia sobre los participantes reflexivamente.

¹¹⁴ Cfr. J. HABERMAS y otros, *Conversaciones con Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 48.

¹¹⁵ Cfr. J. MUGUERZA, "La sociedad como lenguaje", prólogo a R. GABÁS, *op. cit.*, página 12.

¹¹⁶ Cfr. L. KOFLER, *op. cit.*, p. 88.

En tercer lugar, resulta bastante arriesgado señalar que el criterio último de la racionalidad está en la capacidad de ofrecer razones convincentes, o sea, razones que convenzan a «los otros», en el seno de la comunidad lingüística. Esta capacidad de la razón ha sido siempre un componente de la misma, pero existen momentos en que la ideología tiene una fuerza mayor que las propias capacidades racionales de los individuos, y nada nos garantiza que es factible dar «buenas razones» en todos los casos y que éstas serán siempre bien recibidas. Como Adorno advirtiera en otro contexto: «la inmediata comunicabilidad a cualquiera no es el criterio de lo verdadero»¹¹⁷. Precisamente la crisis de la teoría hoy parte de su impotencia para convencer, en un marco de represión, de la necesidad y racionalidad de la liberación, lo que hace que, consecuentemente, podamos concluir que la fuerza de la razón resulta sobrevalorada en la teoría habermasiana.

En definitiva, la teoría de Habermas no liquida todos los problemas relativos a la implicación razón y utopía, o lo hace generando nuevas dificultades no del todo resueltas. Su intento es, sin embargo, extremadamente fructífero al señalarnos, por un lado, la esfera de acción comunicativa con una cierta independencia del proceso de reificación generalizado y, por otro, al reinstalar un intento de comunicación con la praxis mediante la ilustración de los sujetos implicados, que, aunque no exento de problemas, constituye la dirección correcta en la que hemos de apuntar.

4. LAS POSIBILIDADES DE UN PENSAMIENTO CRITICO-UTOPICO

Este repaso que acabamos de hacer resulta, en cierto modo, descorazonador. No hemos encontrado a su través argumentos incontrovertidos que nos convenzan de la irracionalidad o la racionalidad de la crítica a lo existente y la utopía. Esta, como el cientifismo antiutópico, tiene y no tiene razón. Parece condenados en este contexto a no encontrar un soporte «objetivo» que nos permita conocer el mundo y, también, por si esto fuera poco, a la inexistencia de una transformación que nos eximiera de la responsabilidad de pensar la utopía y su razón. Acaso por eso mismo, habría que terminar intentando ofrecer algunas reflexiones sobre la situación en que nos encontramos. Por supuesto, no hay que decirlo, son reflexiones tentativas e inacabadas en muchos de sus extremos, pero se hacen necesarias, por muy vacilantes que sean, para no extraer de lo antedicho una conclusión nihilista que no ofrece perspectivas de conocimiento, sino más bien el falso reposo de lo inauténtico.

Si hubiéramos de buscar un punto común entre la crítica «científica» de la utopía y las teorías utópicas de oposición a lo existente, el que primero encontraríamos sería la compartida pretensión de universalidad en dos varian-

¹¹⁷ Cfr. T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 49.

tes: bien universalidad entendida como intercambiabilidad científica de los sujetos (universalidad como lo objetivo espurgado de sujeto), bien la universalidad entendida como un proceso «objetivo» e histórico (universalidad como proceso «relativamente» independiente de los sujetos). En ambos casos, la racionalidad se asienta en el intento de escapar de lo arbitrario, de la mera opinión, para constituirse en juicio correcto sobre la realidad social. De la neutralidad frente a partidismos a la identidad sujeto-objeto en la historia, de la científicidad del método a la estructura material que sostiene el espíritu de la utopía, de la racionalidad de los participantes y el principio absoluto de que todo es relativo al gran rechazo fundado en posibilidades inconclusas y el interés emancipativo coincidente con el autoconocimiento, todas son variantes de esa pretensión de universalidad de la razón. Estamos ante la búsqueda de puntos en que apoyarnos para conocer y mover el mundo... y no los encontramos. En el fondo de esta actitud también hay, sin embargo, el deseo de seguridad, de paz mental en el teórico, que, por fin, logrará el clavo ardiendo al que sujetarse sin sentir vértigo. La razón y el pensamiento proveerán en un mundo irracional de esa tranquilidad confiada en que si las cosas no son como debieran podremos, después de todo, conocerlas y transformarlas. Hay en el dejarse arrastrar por estas actitudes algo de abandono. En ellas, la tensión desaparece y todo queda apaciblemente ordenado: unidad y reposo aun en la escisión y el movimiento. Pero, a pesar de los esfuerzos de la inteligencia, ésta no ha podido ordenar el caos que, según Anaxágoras, fue ya en un principio. La historia ha sido y sigue siendo el dominio del absurdo, de lo heterogéneo y de lo distinto, no de la armonía o de la realización de la razón. Siempre que, en virtud de alguna identidad, se presumió que éstas habían por fin llegado, acabaron estructurándose represivamente. No hay garantía de inocencia en el desenvolvimiento de la historia, así como tampoco la hay en la teoría que da cuenta de él¹¹⁸. Pero tampoco encontraremos inocencia en la ciencia social «neutral» que contempla, en la indiferencia de su objetividad instrumental, los padecimientos de su objeto. Por el contrario, el cientifismo dota a las cosas y a los razonamientos sobre ellas de una dureza infinita. La instrumentalidad de la razón es un concepto «duro»; su lógica implacable no se detiene ni ante el crujir de los huesos humanos: todos los campos de concentración han sido instrumentales. Para el relativismo, ni siquiera esto puede tener consecuencias teóricas que orienten una praxis de oposición. El mantenimiento de la lógica hasta su consumación, a espaldas de los hombres y sus intereses, revela aquí su sinsentido¹¹⁹.

¹¹⁸ G. Lukács nos repitió, pues sin duda repetía, que no hay posiciones filosóficas inocentes. Cfr. G. Lukács, *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1976, página 27.

¹¹⁹ La irracionalidad y el sinsentido en el seno de la dominación tienen, a pesar de todo, un claro límite: los intereses de la dominación. Es por esto que el dominio siempre está asociado a la racionalidad instrumental y no deviene nunca irracionalidad "absoluta". Esta siempre contiene una cierta dosis de destrucción. Eli-

Pero no hay de qué sorprenderse: si se evapora primero lo específicamente humano de las ciencias del hombre, no podemos luego quejarnos de los resultados inhumanos conseguidos¹²⁰. La Historia y la Ciencia, hipostasiados, hace tiempo que sólo exigieron para ellos coherencia y se desprecuparon por completo de ponerse en contacto con los sujetos pacientes. La pretensión de universalidad ha sido pagada a un alto precio. La razón de la utopía no ha hallado a través de sus resquicios la forma de llegar a ser.

Y, sin embargo, la irracionalidad de lo existente tiene también pocos puntos de apoyo: las cosas son como son; tal es su argumento. Pobre argumento para una racionalidad de la reflexión, pero suficiente si se asocia a él la inmutabilidad actual del objeto social. Los hechos parecen dar la razón a aquella forma de ver las cosas que considera a lo dado como intransformable. Pese a todo, aquí sí cabe decir, aunque esto sea una falacia insostenible en campos no normativos, que mucho peor para los hechos si no se adaptan a una teoría racional-utópica. O, más precisamente, peor para los sujetos que componen esos hechos. Aquí tiene su momento de verdad el pesimismo frankfurtiano y ciertas variedades de escepticismo. Con todo, esto no basta. Al menos, deberíamos oponer algún esfuerzo para que no llegue a producirse lo que no debe producirse y negarnos a creer que las cosas *son* así, aunque así *estén* las cosas. Es cierto, no obstante, que casi nada ayuda en esta tarea a la reflexión, ya que la realidad puede seguir siendo como es con total indiferencia. Al fin y al cabo, ninguna utopía hace hoy «parpadear al león del destino»¹²¹. Y no estamos haciendo en esto fáciles juegos de palabras que confusamente expresan lo que se podría expresar con claridad. Simplemente, constatamos el estrecho marco en el que la vinculación de razón y utopía se encuentra: el

minar a través del poder a lo sumiso a él sería acabar con el mañana de la dominación, con su reproducción. La racionalidad y la lógica prescriben la mutilación, no la desintegración completa del contrario. El dolor de la amputación "racional" hará siempre recordar a los hombres con quién han de habérselas. El dolor grabado a fuego en la memoria es, según Nietzsche, el comienzo de la moral y la historia. Marx señalaba a la violencia como su partera. El uno y la otra son "utilizados" como instrumentos en la cirugía del dominio. Si se van de las manos, si trasgreden la racionalidad de los medios, pueden hacer estallar al sistema mismo. El Calígula, personaje de Camus, intentó algo parecido con escaso éxito, a menos que interpretemos como tal su asesinato en el último acto. Con el grito de "...tomo a mi cargo el reino donde lo imposible es rey", comienza una sangrienta farsa de asesinatos este tirano que es lo más alejado de un tirano. "Si el tesoro tiene importancia —comenta Calígula a su asombrado recaudador al que acaba de dar la orden de asesinar a todos los nobles romanos después de obligarles a testar a su favor—, si el tesoro tiene importancia, la vida humana no la tiene. Todos los que piensan como tú deben admitir este razonamiento y considerar que la vida humana no vale nada ya que el dinero lo es todo. Entretanto yo he decidido ser lógico. Y como tengo el poder veréis lo que os costará la lógica." Pero Calígula destroza y no se limita a "mutilar" instrumentalmente. Por eso, y no por sus crímenes, es asesinado.

¹²⁰ Cfr. F. MURILLO, "La crisis del problema teoría-práctica en ciencia política", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo II, 1954, p. 132.

¹²¹ Cfr. E. BLOCH, *El principio esperanza*, tomo III, op. cit., p. 144.

racionalismo de las fundamentaciones últimas ha fracasado totalmente y, a pesar de ello, la razón no puede renunciar a sí misma.

Es posible que todo se deba a que todavía estamos en la minoría de edad de la razón social y en la infancia de la utopía política, y que la búsqueda de seguridad en nuestro pensamiento, que fracasa tanto del lado de la científicidad como del de la crítica, no sea más que un síntoma. Pero, y esto es lo preocupante, esa búsqueda, como consecuencia de su desorientación, va quedando arrinconada como algo vacuo, mientras el auge de la administración de las cosas y de los hombres y el «todo va bien» se hacen dominantes en una reflexión acomodaticia. La situación, por raro que pueda parecer, nos provee, a despecho de sus pretensiones, de una nueva visión de la relación entre utopía y razón. En efecto, cada vez más, la petición de una razón segura que nos dé cuenta del mundo de la política se desplaza hacia un horizonte utópico. La demanda de una razón para la utopía deviene en la utopía de una racionalidad fundamentada. La tensión se aviva en los polos de la teoría (una razón social fundamentada es hoy utópica) y de la praxis (no hay una razón incontrovertida que legitime la utopía). La ausencia de soporte objetivo deja a la crítica sin asidero, pero también *tiene* que impulsarla a reflexionar sobre lo que la ha llevado a este estado. Y en esto la crítica jugará siempre, aun sin autoseguridad, un papel esencial en el proceso de desvelar lo que de ideología tiene la ontologización de lo que nos viene dado. No obstante, al rasgar el velo de la apariencia, la crítica siempre tendrá un momento de debilidad: la verdad nunca se impone por sí misma. En este sentido, el pensamiento utópico tiene algo de racional en tanto que se opone a la congelación de un sistema opresivo y, también, algo de irracional en tanto hace frente a la razón acomodaticia con el desamparo de lo que todavía no es. Y el desamparo aumenta al pasar a su conversión en praxis transformadora, porque la instrumentalidad dominante es un reino inadecuado para la utopía. Habermas tenía toda la razón en esto: hay que distinguir cuidadosamente entre interacción y racionalidad estratégica¹²². Pero, claro, el maquiavelismo (del monarca absoluto o del «príncipe moderno») siempre dio mejores resultados que el utopismo (fuera de Moro o de quien fuera). El logro del convencimiento racional para la acción transformadora encuentra en su camino obstáculos casi insalvables. Los pobres, decía Bloch, se valen por sí mismos tarde y despacio. La utopía y la crítica, que reposan sobre un abismo, tampoco se adaptan a lo que da el éxito en nuestra esfera política. Huyen de su conversión en mero *instrumento* de liberación, porque se creen el *medio* de la misma, y dejan al lado del camino ciertas posibilidades como inaprovechables. La crítica así se muestra francamente débil ante el mundo.

¹²² El margen de lo señalado con anterioridad, véanse E. LAMO, *La teoría de la cosificación de Marx a la Escuela de Francfort*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 180 y ss., particularmente p. 185, y J. E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, *El sueño de la Razón*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 131 y ss.

Probablemente hemos de emitir un juicio de valor, un nuevo juicio de valor, que sea capaz de asumir sobre sus hombros el peso de una reflexión sin *ataduras*, pero también sin *agarraderas*. Como no hay suelo seguro bajo los pies del teórico y tampoco una posibilidad clara para la utopía, sólo quedan dos salidas. La una está demasiado extendida para no resultar familiar: de lo que no se puede hablar, mejor es callarse. Gracias a ella, algunos conceptos (libertad, justicia, verdad y otros por el estilo) han quedado sepultados «sin que nadie se conmueva»¹²³. Pero no a todos tiene que satisfacer esta pasiva aceptación del estado de cosas, porque precisamente lo único importante reside en eso de lo que no se puede hablar¹²⁴. Para estos últimos, pues, hay que desenterrar aquellos conceptos para comenzar a construir, horadando, una segunda salida: la de promover una reflexión lo suficientemente «astuta» como para, al menos, negarnos a convertir lo irracional en racional y a las condiciones dadas en inevitables¹²⁵. La razón para esta astucia puede encontrarse allí donde la tradición intelectual no se ha topado más que con sinsabores: en la tensión misma. Si es cierto que la «astucia de la razón recorre caminos torcidos»¹²⁶, en este caso su fundamento podría hallarse en una toma de postura que, sin tener la seguridad de acertar¹²⁷, se adelante como crítica de la apariencia e incluso de la propia apariencia. Aunque no hay para esto ninguna base sólida, si miramos con cuidado descubriremos que si no tenemos universalidad, identidad o científicidad al modo tradicional, nuestro objeto sigue siendo escindido y contradictorio y, acaso, el problema resida en que no puede ser reunificado en la reflexión.

Por lo demás, la falta de racionalidad de la vida humana no es achacable a que no seamos capaces de dar con un punto de apoyo para el pensamiento, sino a la eliminación del seno de la teoría del elemento práctico y transformador. Nuestras acciones no son irracionales porque no puedan ofrecer pruebas de su racionalidad, sino porque no son realmente acciones que eliminen la irracionalidad que nos rodea. Nuestros pensamientos no son irracionales porque no puedan fundamentarse racionalmente, sino porque tienen por objeto un mundo irracional. Los límites de la reflexión, la praxis y la acción comunicativa son, a la postre, el lugar al que hemos de desviar la mirada. La teoría ha de mantener machaconamente la posibilidad de convencer a los demás de la necesidad de cambiar la vida, mientras internamente se opone a

¹²³ Cfr. la opinión de H. ARENDT, *Sobre la revolución*, op. cit., p. 19.

¹²⁴ Sobre esto véase J. L. GARCÍA DE LA SERRANA, "Racionalidad y política", ponencia presentada en las V Jornadas de Ciencia Política y Derecho Constitucional, Granada, 1979. También, M. BELTRÁN, op. cit., pp. 393 y ss.

¹²⁵ El juego de astucias asociado a la razón y la sinrazón en K. WOLFF, "On Cunning of Reason in Our Time", *Praxis*, 9, 1979, por ejemplo, p. 136.

¹²⁶ La expresión en H. G. GADAMER, *La razón en la época de la ciencia*, Buenos Aires, Alfa, 1981, pp. 55 y 57.

¹²⁷ Una idea similar en J. MUGUERZA, "La crisis de identidad de la filosofía de la identidad (una aproximación teológico-política)", op. cit., p. 36.

la irracionalidad, aunque no pueda fundamentar su propia «razón de ser» indiscutidamente. Por eso, hoy, la emancipación de la razón de las ataduras de lo existente y el fundamento de la utopía se encuentran sólo con un poco de locura: la suficiente para enfrentarse sin garantías a un mundo en exceso razonable.