

POPULISMO, REVOLUCIÓN Y LIBERTAD

POPULISM, REVOLUTION AND FREEDOM

Domingo FERNÁNDEZ AGIS

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar diferentes aspectos relevantes a propósito de la comprensión de la sociedad y de la transformación revolucionaria de la misma, en el más coherente sentido de la expresión que, para mí, no es otro que la realización de la libertad. Se analiza asimismo cómo el proyecto ilustrado conlleva la búsqueda de recursos para la materialización de su compromiso subyacente con la racionalidad, la ética y la justicia. Se subraya, a ese respecto, que la lectura convencional de tal proceso deja de lado tendencias de una sorprendente actualidad. Por último, se toman en consideración los tres aspectos que, en nuestra época, inciden de forma directa sobre cualquier intento de pensar la transformación radical de una sociedad. Éstos son, a mi juicio, la disolución de la idea de responsabilidad del intelectual, la fetichización del conocimiento y el ocultamiento de la dimensión histórica de toda configuración social. El objetivo final de todo ello es ofrecer un soporte teórico adecuado para pensar de nuevo la idea de la realización efectiva de la libertad.

Palabras clave: Populismo, Revolución, Libertad, Justicia, Derecho.

Abstract

The objective of this paper is to analyze different relevant aspects regarding the understanding of society and the revolutionary transformation of society, in the most coherent sense of that expression. For me, is no other than the realization of freedom. It is also analyzed how the enlightened project entails the search of resources for the materialization of its underlying commitment with rationality, ethics and justice. It is emphasized, in this regard, that the conventional reading of such a process leaves aside trends of a surprising actuality. Finally, the three aspects that, in our time, directly affect any attempt to think about the radical transformation of a society are taken into consideration. these are the dissolution of the idea of responsibility of the intellectual,

the fetishization of knowledge and the concealment of the historical dimension of all social configuration. The final goal of all this is to offer a suitable theoretical support to think again the idea of the effective realization of freedom.

Keywords: Populism, Revolution, Freedom, Justice, Law.

1. INTRODUCCIÓN

Estas reflexiones tienen como punto de partida la inquietud que en mí suscita el auge creciente de los movimientos populistas, cuyo objetivo declarado, sean del signo que sean, es la transformación revolucionaria de la sociedad. Así pues, la circunstancia histórica que estamos atravesando nos impone de nuevo la toma en consideración de las tesis a propósito de la revolución que han ejercido un influjo mayor sobre las transformaciones sociales que han acabado por configurar este presente que a tantas personas parece hoy resultar insatisfactorio. Todo ello ha de llevarnos a plantear una serie de cuestiones que afectan de forma directa a nuestra concepción del derecho, al sentido que damos al imperativo de justicia y a la forma en que entendemos la práctica de la libertad. A veces, una mirada al pasado remoto nos ayuda a iluminar nuestro presente. Ése es el sentido de la siguiente evocación, en la que deseo apoyarme para iniciar mis reflexiones.

El *Séfer Yesirah* o *Libro de la creación* ha tenido una enorme influencia en la tradición cultural hebraica debido, ante todo, al poder de seducción que posee el lenguaje en que está escrito. Dicha tradición atribuye su autoría a Abraham, en una de esas operaciones de legitimación retrospectiva a las que la narrativa histórica nos tiene tan acostumbrados. En todo caso, aunque el verdadero autor se desconoce, muchos estudiosos consideran que debió ser un judío de Babilonia que estaba fuertemente influido por las ideas gnósticas.

El libro trata acerca de la creación del mundo, construyendo su descripción mediante una cosmología gramatical que se combina con un simbolismo numérico. Desde tal presupuesto, se atribuyen propiedades mágicas a ciertos grupos de números, aunque la idea esencial es que Dios creó el mundo mediante la palabra. Ahondando en esa tesis, se considera que hay 32 palabras mágicas en las que reside el secreto de la creación y sobre las que descansa toda posible sabiduría alcanzable por el ser humano. Para quien considere que eso es así será inevitable, y de igual manera nos parecerá comprensible incluso para quienes profesamos el más estoico escepticismo, preguntarse por las palabras clave necesarias para construir el saber esencial acerca de lo que existe. Sin poder evitar la seductora atracción que se deriva de este planteamiento, también yo me pregunto cuáles son las palabras cargadas de poder que nos permitirían inducir, no sólo una comprensión de la sociedad sino a una transformación revolucionaria de la misma, en el más coherente sentido de la expresión que, para mí, no es otro que la realización de la libertad.

Ajeno a todo ello, Jean Baudrillard consideraba que “la exigencia revolucionaria está viva, pero al no actualizarse en la práctica, se consume en la idea de la Revolución”. E insistía en que, “como idea, la Revolución es, en efecto, eterna, y será eternamente consumible por la misma razón que cualquier otra idea, pues todas, hasta las más contradictorias, pueden coexistir como signos en la lógica idealista del consumo”¹. Describe de este modo la revolución como objeto de consumo, convertida en producto más y sujeta en cuanto tal a una atención mercantil. No le faltan razones para pensarlo. Recordemos, a modo de ejemplo, la foto que Korda hizo del Che Gevara, reproducida en camisetas y tazas de café. Partiendo de esa visión y analizando otras muchas similares, podemos concluir que la perversión máxima a la que puede ser sometida una idea consiste en su conversión en una representación icónica de algo que, de antemano, renunciamos a alcanzar. Entramos así en contacto con un esquema de sustitución que transforma la lógica revolucionaria y todo su potencial liberador en lógica de consumo. De esa forma, tanto la revolución como su objetivo, que sería construir una sociedad en la que fuera posible la realización de la libertad, quedan relegadas al nivel de

¹ BAUDRILLARD, J., *El sistema de los objetos*, Madrid, Siglo XXI, 2010, p. 227.

fraudulentos bienes de consumo, que sugieren la promesa de algo que no pueden proporcionar.

2. REVOLUCIÓN Y LIBERTICIDIO

La revolución conlleva el deseo de abrir una brecha en el muro, en apariencia inamovible, de la realidad social establecida. Un imperativo ético fundamental nos sugiere que a través de ella se ha de perseguir, como decía, la materialización de la libertad. Sin embargo algunas de las teorías que han planteado la pertinencia de la revolución han acabado sirviendo de coartada justificatoria del totalitarismo político en alguna de sus distintas versiones.

No sería justo hacer responsables a los creadores de ciertas ideologías del devenir histórico de las mismas que, por la inapelable tiranía de la temporalidad, ellos jamás pudieron controlar. En todo caso, el propósito de construir una interpretación del mundo a la que ninguno de sus infinitos detalles pueda escapar, quizá lleve ya en sí una peligrosa tentación. En ese sentido, hay que reconocer que la interpretación marxista de la sociedad y la historia ha tenido y tiene en nuestros días una positiva influencia en la configuración del conocimiento en las ciencias sociales. Sin embargo, también es necesario tener en cuenta que no está libre quien sigue esta orientación de ser arrastrado por la tentación totalizante de la que hace un momento hablaba. Refiriéndose a la “visión de Marx de la vida moderna como un todo”, escribía Marshall Berman en su conocida obra, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, que ese “sentido de la totalidad va a contrapelo del pensamiento contemporáneo”. Esto es así porque, en su interpretación, “el pensamiento moderno sobre la modernidad está dividido en dos compartimentos diferentes, herméticamente cerrados entre sí: la ‘modernización’ en economía y política; el ‘modernismo’ en el arte, la cultura y la sensibilidad”². En ese contexto, el

² BERMAN, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 82.

interés de articular distintas orientaciones e interpretaciones en un todo coherente ha de ser valorado de forma positiva. De hecho, la evolución de esas dos orientaciones ha producido una interacción transformadora entre ellas. Este proceso ha provocado una expansión de las direcciones creativas a ambos lados del espectro moderno. Ciertas ideologías han impulsado tal interacción, al menos en algunas de sus más valiosas e influyentes versiones. Pensando en ello, nos dice Berman que “nadie, ni siquiera los críticos del marxismo, discuten la pertinencia de la obra de Marx a la genealogía de la ‘modernización’. Sin embargo, todos niegan a Marx papel alguno en el ‘modernismo’ estético. Unos (Nabokov) consideran que el marxismo aplasta la sensibilidad estética moderna. Otros (Lukács) que está por encima y es más ‘real’ que ella”³. Es ineludible manifestar, a este respecto, que quienes insisten en el carácter insalvable de esa frontera acaban dando la espalda a los aspectos más liberadores, en el plano político y el cultural, de la ideología que pretenden profesar.

Por otra parte, en la obra a la que me estoy refiriendo, Marshall Berman ataca a otro de los teóricos en los que detecta asimismo esa tendencia totalizante a la que de forma implícita acabo de hacer alusión. Se refiere desde esos parámetros a los trabajos de Michel Foucault, certificando –sin duda haciendo prevalecer sus nada justificados deseos de demolición por encima de la constatación de la realidad- la muerte del *foucaultismo* y la posmodernidad, a los que considera como las dos caras de una misma moneda. Los interpreta como dos muestras del mismo nihilismo crítico e impotente. En consecuencia, anuncia una vuelta a la modernidad, en su versión de conciencia paradójica, que a su juicio es el camino abierto por Baudelaire, Dostoievski, Goethe y Marx. No sabría decir si ha acertado o no en estos últimos pronósticos ya que, en efecto, asistimos a un resurgir de una modernidad que contempla con un desconcertante distanciamiento y una gran perplejidad sus propios logros. Al mismo tiempo, vemos cómo el pensamiento posmoderno parece haber sucumbido víctima de sus propios excesos. Sin embargo, las actitudes que generó siguen teniendo vigencia y una amplia repercusión social.

³ *Ibidem*.

En su opinión, “Foucault reserva su desprecio más feroz para las personas que imaginan que la humanidad moderna tiene la posibilidad de ser libre”⁴. Y esto sería así supuestamente porque, a su parecer, quien realice una interpretación adecuada de la obra de Foucault concluirá que en su mundo “no hay libertad, porque su lenguaje forma un tejido sin costuras, una jaula mucho más hermética de lo que Weber llegara a soñar, y dentro de la cual no puede brotar la vida”⁵. Es decir, que la teoría foucaultiana nos abocaría al encierro intelectual en una celda más hermética aún que la descrita por Max Weber a propósito de la dominación burocrática en el mundo contemporáneo.

Esta lectura de Foucault conlleva poner en pie toda una interpretación de su pensamiento desde sólo una de sus líneas de desarrollo. En efecto, se trata de no querer ver nada a izquierda ni a derecha de una línea que empieza en *La historia de la locura en la época clásica* y se prolonga hasta *Vigilar y castigar*. Por lo demás, olvidaba Berman, como también olvidan quienes han abundado en esta interpretación, que ni siquiera el contenido de esas dos obras esenciales cabe en esa línea de lectura que ellos hacen, sino que la desborda sin cesar, pues la apuesta más radical de Foucault a lo largo de toda su trayectoria intelectual es la que hace en favor de la libertad. De ahí su crítica, tan radical como bien fundamentada, a las diferentes estrategias de poder cuyo signo es claramente liberticida.

En todo caso, insistiendo en sus decalificaciones señalaba Berman que “el misterio es por qué tantos intelectuales de hoy día quieren, al parecer, asfixiarse en la jaula con él. La respuesta es, sospecho, que Foucault ofrece a una generación de refugiados de los sesenta una coartada histórica mundial para expiar el sentimiento de pasividad e impotencia que se apoderó de tantos de nosotros en los setenta. Es inútil tratar de resistir a las opresiones e injusticias de la vida moderna, puesto que hasta nuestros sueños de libertad no hacen sino añadir más eslabones a nuestras cadenas; no obstante, una vez que comprendemos la total inutilidad de todo, podemos por lo menos relajarnos”⁶. Parece en consecuencia, a la luz de esta sesgada lectura, que a diferencia de lo que

⁴ *Ibidem*, p. 24.

⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁶ *Ibidem*.

sucedió con el marxismo, el pensamiento de Foucault no conduciría a ninguna forma de insumisión frente a lo real sino, por el contrario, a una actitud resignada ante lo establecido.

Sin embargo, estos reproches son injustos, pues el peligro que Berman describe no pasó en absoluto desapercibido para Foucault, quien trató en todo momento de mantener el poder pragmático de su crítica social y rehusó de forma explícita adscribirse al nihilismo en ninguna de sus formas. Con respecto a tal tendencia ideológica, Marshall Berman afirmaba en su influyente ensayo que “todo vale si es rentable”, considerando que “en esto consiste el nihilismo moderno”⁷. Olvidando mencionar que Foucault asumió todos los riesgos intelectuales imaginables y nunca se plegó a la exigencia de rentabilidad.

Sea como fuere, es saludable que tengamos en cuenta en nuestra lectura que, como afirmara Norberto Bobbio, no hay mejor manera “de comprender las líneas esenciales de una corriente de pensamiento que considerarla desde el punto de vista de las tesis ajenas que ha negado y desde el punto de vista de las tesis propias que han sido negadas por los demás”⁸. De esa forma, las más demoledoras interpretaciones del pensamiento de autores como Marx o Foucault, constituyen sin duda las más eficaces incitaciones a una lectura libre y desprejuiciada de sus obras.

En ese sentido recordemos que, rechazando los presupuestos de quienes han negado la pertinencia de críticas como la foucaultiana, decía Félix Guattari que “detrás de Marx y Freud, detrás de la marxología y la freudología, está la realidad miérdica del movimiento comunista y del movimiento psicoanalítico”. Empleando, al hacer tan agresivas y groseras consideraciones, términos que nos evocan las expresiones que caracterizan el lenguaje del duelo y el resentimiento, en el momento en que se considera imperativo alejarse de una doctrina de la que tiempo atrás se ha sido un ferviente defensor. En todo caso, justificando el uso de semejante lenguaje dice Guattari que cuando emplea un término como ése, que a muchos lectores nos parecerá tan

⁷ *Ibidem*, p. 108.

⁸ BOBBIO, N., *Estudios de Historia de la Filosofía*, Madrid, Debate, 1985, p. 75.

inadecuado, ni siquiera podría decirse que está haciendo uso de una metáfora ya que, a su juicio, “el capitalismo reduce todo al estado de mierda, es decir, al estado de flujo indiferenciado y decodificado donde cada uno debe obtener su parte, en un mundo privado de culpabilidad. Es el régimen de la intercambiabilidad: cualquier cosa, en ‘justas’ proporciones, puede equivaler a cualquier cosa”⁹.

Para Guattari, tanto el marxismo como el freudismo –otrora señalados como los más grandes ejemplos de pensamiento revolucionario- se han convertido en garantes del orden establecido. Sobre ellos se soporta, por reducción al absurdo, la demostración de la imposibilidad de romper con dicho orden. Cuando se dice que si esto sucede es porque se ha traicionado el mensaje auténtico y original de ambos movimientos se cae, según Guattari, en el fetichismo. En realidad, tal como él considera las cosas, ningún otro movimiento y mucho menos ninguna otra teoría científica, ha sido respetado en su sentido literal tanto como lo han sido estos dos¹⁰.

Por lo que se refiere en concreto al papel desempeñado por el creador de la teoría psicoanalítica, habría que decir que, a juicio de Félix Guattari, Freud no llegó a comprender nunca el proceso que genera la locura y, en particular la terrible forma de ésta a la que denominamos *esquizofrenia*. Además de ello, señala que Freud se mostró siempre hostil ante la psicosis y reaccionó frente a ella a la defensiva. En su opinión, en el Psicoanálisis freudiano, “la psicosis y la revolución han sido dos objetos tabú. La normalidad se identificaba con la aceptación de vivir en familia. Freud despreciaba el delirio”. Palabras con las que pretende subrayar el escaso interés del creador de la teoría psicoanalítica por profundizar en el trasfondo de los procesos mentales que alejan a un sujeto de la percepción normalizada de la realidad. Por si esto fuese poco, acusa asimismo a Freud de misoginia, afirmando que “despreciaba también a las mujeres” y que “su representación de la sexualidad y de la sociedad es enteramente falocéntrica”¹¹. Con todas estas apreciaciones pretende dejar claro el compromiso subyacente que las ideas psicoanalíticas tienen con el orden social establecido. En ese sentido, también esta

⁹ GUATTARI, F., *La révolution moléculaire*, Fontenay-sous-Bois, Recherches, 1977, p. 17.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 21.

ideología, que desde su aparición ha sido valorada como un instrumento de liberación, contendría un tremendo engaño. Desde esa perspectiva, subraya que es necesario interpretar de otra forma la relación entre deseo y represión. En efecto, la equivocidad de dicha relación impulsa el predominio de rasgos neuróticos en ciertos individuos. Por lo demás, considera que la noción de *transversalidad*, que él propuso en su momento, permite analizar y “expresar la capacidad de una institución de manejar los ‘datos de acogida del super-yo’ de tal suerte que permitieran revelar ciertos síntomas, ciertas inhibiciones”. Partiendo de ese presupuesto, Guattari se refiere a la posibilidad de producir una alteración de lo que él llama el “coeficiente local de transversalidad”. Esto conlleva, a su juicio, asumir “la existencia de un núcleo erótico, de un eros de grupo, su toma en consideración, aunque sólo fuera parcial, por un grupo sujeto de la política local. Así, una formación social puede modificar la ‘causalidad’ inconsciente que desencadena la actividad del super-yo”¹². A partir de ahí puede enfocarse de una forma diferente de la habitual la cuestión de los compromisos sociales y políticos de los individuos. Así pues, la lucha por la libertad tendría que llevarse a cabo con armas teóricas diferentes de aquellas en las que pensamos en un primer momento, por una especie de reflejo condicionado cultural.

En todo caso, para defender la libertad hay que tomar partido, vinculando la tarea personal y el compromiso colectivo. Sin embargo, no han faltado pensadores que han denunciado la banalidad de cualquier intento transformador, desde un punto de vista social, manifestado que todo compromiso colectivo es inútil, cuando no contraproducente y que no cabe otra libertad en el mundo que aquella que, de forma fugaz, un individuo pueda conseguir en su propia vida. Un claro ejemplo de esa posición es el que nos ofrece Émile Cioran, quien ha señalado que “no tomar partido, renunciar a buscar un criterio, suspender el juicio propio, parece fácil”, pero es todo lo contrario. Él entiende que “en realidad, se trata de una posición extrema, casi heroica”.

¹² *Ibidem*, pp. 21-2.

Esto es así porque, a su juicio, al renunciar a toda forma de compromiso social el individuo se enfrenta en solitario al legado de “siglos de fe y locura dogmática”¹³.

Realizada esa contundente denuncia, Cioran deja patente su profundo pesimismo, su antimodernismo y su incurable misantropía, pues recalca que “el hombre, sobre todo el hombre moderno, es un animal condenado, y cuando cae presa de la duda, si bien ya no saca placer en hacer la guerra a los otros, se vuelve contra sí mismo y se tortura sin piedad. Convierte la duda en abismo”¹⁴. Por ese motivo considera a Blaise Pascal como el más claro antecedente de la actitud del ser humano actual, ante sí mismo y ante el mundo, cuando ha logrado alcanzar una comprensión adecuada de la situación de ilusoria libertad en la que vive. En todo caso, el hombre moderno, según Cioran, “transformó la suspensión de juicio en una interrogación desesperada”¹⁵. De ello habría que hacer una lectura positiva, pese al nihilismo radical que caracteriza el pensamiento de Cioran.

Otras perspectivas críticas de los intentos de transformación radical de la sociedad, con el objetivo último de lograr una materialización efectiva de la libertad, se han centrado en analizar las contradicciones y complejidades de los procesos revolucionarios. Así personajes de gran relevancia cultural como el poeta británico William Wordsworth, se comprometieron con la defensa de la revolución francesa, considerándola el prelude de una transformación radical de la sociedad, que conduciría al ser humano hacia una existencia más libre y auténtica. Frente a los cambios que anunciaban una nueva era en la historia de la humanidad, el respeto y apego a lo establecido haría imposible toda transformación revolucionaria de la sociedad. Sin embargo, a pesar del lastre de la inercia colectiva, la dificultad aparentemente insuperable que esto supone puede ser remontada mostrando a través de los hechos la viabilidad de la transformación radical del orden social.

¹³ CIORAN, E. M., “El escepticismo y la sabiduría”, *Cuadernos La Gaya Ciencia* nº 3, Barcelona, 1976, p. 35.

¹⁴ *Ibidem*, p. 36.

¹⁵ *Ibidem*.

3. LA CUESTIÓN DE LA OBEDIENCIA AL DERECHO

Todo lo que hemos visto hasta aquí, nos conduce inevitablemente a abordar el problema de la obediencia al ordenamiento jurídico, pues éste es el pilar esencial de la vigencia de un orden social determinado. Acerca del mismo, Felipe González Vicén subraya que, para entender su verdadero alcance y significado, es preciso aclarar de antemano que no es cierto, a pesar de la difusión que esa interpretación ha tenido desde el siglo XVIII en adelante, “que el Estado sea una mera aglomeración de individuos que buscan de esta manera encontrar mejor protección de sus fines y derechos”. Frente a ese errado enfoque, en su opinión es necesario considerar que “el Estado es una conjunción de voluntades colectivas, sometidas a otra u otras”¹⁶.

Recordemos, ante todo, que el Principio de Legalidad establece que no se puede considerar delictiva ninguna conducta que no esté explícitamente sancionada como tal por la legislación vigente. El respeto al Principio de Legalidad es esencial en el ámbito jurídico. Partiendo de esta base podemos abordar de manera adecuada la cuestión de la obediencia a la normatividad jurídica establecida. A este respecto, González Vicén señala que “todas las teorías lo que hacían era explicar la obediencia al Derecho, pero no fundamentarla”. A su juicio, la dificultad de fundamentar la necesidad de acatar lo que establece el ordenamiento jurídico radica en que ésta no puede ser correctamente apoyada en la *necesidad ética*. En el fondo, esto es así porque “no hay fórmula jurídica que no sea modificable o derogable si así lo demandan las necesidades materiales del momento”¹⁷. Con ello estaría apelando de forma implícita a la existencia de una ética objetiva y universal. Por nuestra parte, dejando de lado las complejas implicaciones que conlleva tal apelación, hemos de aceptar que, como él asimismo plantea, el sistema jurídico democrático ha de contener la posibilidad de realizar cambios en el mismo, respetando la legalidad y sin contravenir la legitimidad de un proceso de modificación, dentro de unos límites definidos de antemano con claridad.

¹⁶ GONZÁLEZ VICÉN, F., “Obediencia y desobediencia al Derecho. Unas últimas reflexiones”, *Sistema*, enero 1989, p. 106.

¹⁷ *Ibidem*, p. 107.

Sin embargo, cuando un sistema jurídico-legal, tenga o no una sólida fundamentación democrática, no logra encauzar el deseo de cambio, puede desencadenarse un proceso revolucionario que acabe subvirtiendo todo el ordenamiento jurídico en que se fundamenta, así como las estructuras políticas con él correlacionadas.

4. EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA

A propósito de la energía latente y las posibilidades de subversión que están insertas en su despliegue, Vladimir Jankélévitch ha puesto de relieve la importancia de correlacionar la idea de fuerza con la de potencialidad, entendida como posibilidad de hacer advenir la materialización de un cierto porvenir, de traer al presente lo que parecía estar difuminado en el horizonte del futuro. Pero, como él mismo señala, “la fuerza, que está a mitad de camino entre el derecho y la violencia, que es violencia en relación al derecho, pero derecho en relación a la violencia, que es *principio* que no reconoce una ley preexistente, la fuerza que quiere forzar pero no violar, *a fortiori* es capaz de fundamentar el derecho, establecer las normas y crear el valor y el ideal, pues el orden nuevo se engendra en las convulsiones”¹⁸. Lo que intenta dejar claro con estas agudas apreciaciones es el carácter ambivalente de las potencialidades asociadas a la idea de fuerza. En efecto, a su juicio, “la fuerza no *es*, puesto que es fluyente y proteica y se transforma innecesariamente no es: pero al menos hace ser; deviene y hace devenir; intermediaria entre el ser y el no ser, no es lo que es ni lo que no es: en una palabra *hace*”¹⁹.

La experiencia compartida de la represión genera una peculiar solidaridad. Algo análogo sucede con la utilización colectiva de la violencia. En un proceso revolucionario, ambos aspectos generan lazos sociales que actuarán como uno de los soportes del nuevo orden social que se intenta poner en pie. Sin embargo, como bien señala Jankélévitch, ni la violencia ni la muerte aportan en realidad una solución, más

¹⁸ JANKÉLÉVITCH, V., *Lo puro y lo impuro*, Madrid, Taurus, 1990, p. 148.

¹⁹ *Ibidem*.

bien son, a su parecer, el polo opuesto a lo que debe considerarse una solución. En efecto, “la solución, como ya indica el verbo *resolver*, consistiría en desatar pacientemente el nudo, en deshacer la amalgama en desembrollar discursivamente el embrollo tirando del primer hilo del ovillo; y puesto que se trata de pureza, la solución consistiría en encontrar la ecuación o la ley lógica que regula la mezcla: el análisis racional y proporcional de los componentes permite, sin duda, simplificar el complejo”²⁰. Ese trabajo es delicado y se presenta cargado de incertidumbres, de tal manera que la solución que se busca por mediación de él sólo puede llegar a través de una aproximación paulatina hacia un objetivo final consensualmente definido. No encuentro mejor antídoto que esta línea de reflexión frente al nihilismo autodestructor que caracteriza a determinadas posiciones políticas de creciente influencia en la actualidad.

Un detalle en el que él se detiene es que el término francés para referirse a la tarea de *resolver* es *résoudre*. Este verbo tiene distintos significados, aludiendo siempre a la resolución, el desenredo de una situación complicada y la capacidad de tomar una decisión y llevarla a la práctica. Es interesante traer esto a colación cuando pensamos en los enredos sociales que introducen o ayudan a mantener un nivel de confusión que prometían resolver. Pensemos, en ese sentido, como nos enseña Jankélévitch, que “la violencia es una solución como el incendio es una purificación: la violencia incendiaria prende fuego al complejo y suprime lo impuro al mismo que a la impureza; y, en efecto, el día de la conflagración universal el pecado cesará a falta de pecadores. ¡Simplificación irrisoria, y más bien propia de una mente estulta!” Ciertamente, como él mismo señala, las *soluciones* de este tipo son como “arrojarse por la ventana para no tener que pagar más impuestos, quemarse los sesos para curarse un dolor de cabeza, solucionar mediante el suicidio todas las dificultades a la vez y de una vez por todas, desembarazarse de los problemas huyendo en la muerte. ¡Esto es lo que se llama morir por no tener que morir!”²¹ Por lo demás, entendido de forma correcta, el pacifismo de Jankélévitch es tan acertado como inspirador, pues no genera inmovilismo ni

²⁰ *Ibidem*, p. 158.

²¹ *Ibidem*, p. 160.

asentimiento frente a lo establecido. Por el contrario, favorece un compromiso no liberticida con la transformación del orden social.

5. UTOPIA Y REALIDAD

Subyace a todo planteamiento de carácter utópico, considerado desde una perspectiva colectiva, el deseo de vivir de otra manera la interacción social. Al intentar una materialización de tal deseo habríamos de tener en cuenta que el ser humano “no es a la vez ángel y bestia, es mitad-ángel-mitad-bestia, es alternativamente ángel y bestia, pero la bestia, por su parte, es para el ángel a la vez órgano y obstáculo”²². Estas reflexiones nos llevan a apartarnos de toda interpretación angelical o catastrofista de la naturaleza humana. En última instancia, como él propio Jankélévitch indica con agudeza, “las relaciones infinitamente equívocas entre la bestia y el ángel nos demuestran que si la pureza no está nunca al alcance de la mano, la impureza no es más inextricable, irremediable y definitiva”²³.

Al buscar apoyos teóricos eficaces para pensar la relación del individuo con la sociedad, nos encontramos con que las indagaciones de Michel Foucault nos ofrecen sistematizaciones de una gran claridad. Para comprenderlo, es necesario analizar cómo se retrotrae a un momento crucial de la historia cultural y política europea. En ese sentido recordemos que, para él, “de la izquierda hegeliana a la Escuela de Francfort, hay toda una crítica del positivismo, del objetivismo, de la racionalización, de la *techné* y de la tecnificación, toda una crítica de las relaciones entre el proyecto fundamental de la ciencia y la técnica, que tiene por objetivo hacer aparecer las relaciones entre una presunción ingenua de la ciencia, por una parte, y las formas de dominación propias de la forma de sociedad contemporánea por otra”. Con el fin de aclarar el alcance de estas ideas, Foucault alude a un gran pensador que, sin embargo, nunca habríamos vinculado a este contexto dilemático. Nos dice así que, “para tomar como ejemplo el de alguien

²² *Ibidem*, p. 180.

²³ *Ibidem*.

que estaba lo más alejado posible de una crítica de izquierdas, no hay que olvidar que Husserl en 1936 refería la crisis contemporánea de la humanidad europea a algo referido a las relaciones del conocimiento y la técnica, de la *épisteme* y la *techné*²⁴.

Resulta más que pertinente mencionar en este punto que Jürgen Habermas, en su comentario al curso de Foucault sobre el texto kantiano “¿Qué es la Ilustración?” señala que “Foucault descubre a Kant como contemporáneo que transforma la filosofía esotérica en una crítica del presente, que contesta a la provocación del momento histórico”²⁵. Abundando en esa dirección, habría que recordar que, para Foucault, ha de prestarse en nuestra época una pormenorizada atención al “problema recíproco e inverso del problema de la *Aufklärung*: ¿Cómo sucede que la racionalización acabe conduciendo al furor del poder?”²⁶

Por otra parte, estableciendo una correlación tan sorprendente como iluminadora, Foucault menciona que *La náusea*, la influyente novela de Jean Paul Sartre, es casi contemporánea de la publicación de la no menos influyente obra *La crisis de las ciencias europeas*, de Edmund Husserl²⁷. De esta manera sugiere que podría establecerse una correlación entre la crisis ética y la crisis epistemológica en el pensamiento europeo de la primera mitad del siglo XX. Esta impresión se acentúa cuando recordamos que la primera versión de la mencionada novela la escribió en 1931, pero que en 1934 y 1936, tras el período que Sarte pasó en Berlín (1933-1934), dedicado al estudio del pensamiento de Husserl y Heidegger, realizó sustanciales modificaciones en dicha novela, cuya edición definitiva data de 1938. Quizá la lección más relevante que esa obra nos transmite sea la de la profunda inconsistencia e insustancialidad de aquello que considerábamos más sólidamente establecido en la vida social.

En todo caso, la conclusión más llamativa a la que llega Foucault al profundizar en la cuestión que nos ocupa en estas páginas, podría resumirse diciendo que la reiteración de

²⁴ FOUCAULT, M., *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin, 2015, p. 44.

²⁵ HABERMAS, J., “Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: ‘Was ist Aufklärung?’”, en MÁIZ, R. (Comp.), *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, p. 25.

²⁶ FOUCAULT, M., *Qu'est-ce que la critique ?*, Edic. Cit., p. 46.

²⁷ *Ibidem*.

las promesas de la Revolución, aunque su realización esté aún y siempre por llegar, ha conseguido que arraige en la mente de muchas personas que hay que enfrentarse a la irracionalidad del orden social, para transmutarla en regulación racional de su funcionamiento cotidiano. En ello se basaría la efectividad de dicho orden si bien, a juicio de Foucault, tales actitudes han acabado por generar la perceptible “inercia de un poder que se mantiene indefinidamente”. Por otra parte, en su opinión, “a fuerza de reiterar la oposición entre las ideologías de la violencia y la verdadera historia científica de la sociedad, nos hemos encontrado con dos formas de poder que se asemejan como dos hermanos gemelos: fascismo y estalinismo”. En consecuencia, la reacción más coherente frente al consenso establecido en torno al poder actual, sus fundamentos ideológicos y su singular ejercicio, es recuperar y plantear de nuevo con toda su fuerza “la pregunta: ¿qué es la Aufklärung?”²⁸ Ninguna otra pregunta, en efecto, tiene mayor pertinencia que ésta en el momento actual.

Para hacer un planteamiento correcto de la misma, el retorno a Kant es imprescindible. Éste, en “¿Qué es la Ilustración?”, afirma que “mediante la revolución, acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel”²⁹. No olvidemos que, en ese escrito, Kant plantea que la Ilustración debe perseguir la liberación del ser humano de su *culpable incapacidad*³⁰, ya que ésta no está producida por ninguna limitación natural, sino que obedece, además de a factores sociales, a la autolimitación que los propios seres humanos se han impuesto por cobardía o por comodidad.

Es interesante en este punto evocar de nuevo las reflexiones de González Vicén sobre la estructura del Estado a las que ya me he referido con anterioridad. En efecto, como él se preocupa atinadamente de poner de relieve, no hay que ver el Estado como mero agregado de individuos, sino que es necesario pensar en él desde la perspectiva del

²⁸ *Ibidem*, p. 47.

²⁹ KANT, E., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 27 – 8.

³⁰ *Ibidem*, p. 25.

compromiso y la voluntad común en el seno de estructuras organizativas que son expresión de alguna forma de jerarquización³¹.

Regresando ahora a nuestro punto de partida y analizando las raíces de la fuerza transformadora del presente, debemos entrar en este momento en aspectos que atañen de forma directa al sujeto individual. Recordemos pues cómo, en ese sentido, Joseph Gabel, para eludir toda tentación dogmática y poner a sus lectores en guardia frente a ella, hizo notar que “el inacabamiento del hombre” ha de ser tomado seriamente en consideración como “fundamento antropológico del pensamiento dialéctico”. Al mismo tiempo, insistió en que esa naturaleza abierta permanentemente a la autoconstrucción debe considerarse como la base real de toda experiencia ética, pues “la conciencia es capaz de valorizar sólo en la medida en que la experiencia humana es una perpetua intención de totalidad”³².

No es extraño, por todo ello, que encontramos en este autor un planteamiento crítico a propósito de la propia necesidad de la revolución y el pensamiento utópico que la inspira. Así pues, a su modo de ver, “si el hombre *utopiza*, es que no siempre tiene la fuerza necesaria para enfrentar su *destino* antropológico de ser que no llega a la plenitud y para soportarlo dialécticamente. Vemos, pues, que la in-finitud aliena al hombre; y lo que autoriza la superación dialéctica de dicha alienación primordial es esa falta de plenitud. Es el inacabamiento lo que hace del hombre un hombre, es decir, un animal valorizador, un animal dialéctico”³³.

En la confluencia de lo individual y lo colectivo se situaría asimismo la voluntad de posesión, de la que es necesario hablar en este momento. A propósito de la misma, Paolo Grossi señaló que “el culto del tener” constituye el rasgo definitorio de la subjetividad en una civilización como la nuestra, tan profundamente marcada por el individualismo. Dicho culto acaba, de facto, sustituyendo a otras creencias que han pretendido ser la base para la elevación espiritual de los individuos. Considera, además,

³¹ GONZÁLEZ VICÉN, F., *Op. Cit.*, p. 106.

³² GABEL, J., *Sociología de la alienación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 75-6.

³³ *Ibidem*, p. 74.

que si a los factores hace un momento mencionados “se agrega que la operación cultural va acompañada por una eficaz operación política que atribuye al Estado la garantía de las riquezas a quien legítimamente las posee, esto es, que hace suyos los intereses de los ricos, se comprende que la idea de la propiedad como derecho natural y del propietario como ciudadano por excelencia eche sus raíces firmísimas; esas raíces que el perfil ideológico corroboraba de manera profunda”³⁴. Apreciaciones que requieren un trabajo de matización pero que, sin duda, poseen un trasfondo de veracidad. En todo caso, conviene no olvidar que la incapacidad de ver los matices nos condena, al mismo tiempo, a no vislumbrar las posibles salidas a los enfrentamientos de todo orden en los que nos vemos inmersos.

No obstante, además de los aspectos más obvios de la vida social en los que todos pensamos al abordar este problema, hemos de tener en cuenta que incluso la identidad, ya sea individual o colectiva, está de una u otra forma sujeta a las interferencias de la propiedad. Hegel es, también a este respecto, un pensador clave en la historia de Occidente. Al respecto, Habermas considera que “el problema de la identidad es el verdadero impulso de la filosofía hegeliana” y que es debido a tal impulso intelectual por lo que “ha continuado Hegel hasta hoy siendo un pensador contemporáneo. La escisión del sujeto frente a la sociedad la contempla Hegel, como no podía ser de otra manera, en relación con la escisión frente a la naturaleza exterior que nos rodea por una parte y frente a la naturaleza interior por otra”³⁵.

Abundando en ello, es muy estimable su apreciación, en el sentido de apuntalar la idea de que la búsqueda de la unificación entre lo que Hegel denomina *Espíritu objetivo* y lo que considera el *Espíritu absoluto* es el recurso básico para la construcción moderna de la identidad. Habría que actualizar, claro está, el espacio discursivo que se parapeta tras dichos conceptos, en la línea de la contraposición e interacción entre la realidad socio-institucional objetiva y los planteamientos utópicos que nacen de la percepción social de la necesidad de transformarla. Sea como fuere, esa hipotética unificación es lo que permite resolver “la tensión entre la identidad del yo, de orden universalista, y la firme

³⁴ GROSSI, P., *Historia del derecho de propiedad*, Barcelona, Ariel, 1986, p. 21.

³⁵ HABERMAS, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, p. 94.

identidad particular del Estado, a quien en guerra llega a ser lícito incluso exigir el autosacrificio de los individuos, porque es lo Otro de lo absoluto, la realidad de la idea moral (*Rechtsphilosophie*, parágrafo 257). La escisión del yo moderno con su propia naturaleza puede superarse también de igual modo, en la unidad del espíritu subjetivo con el objetivo”³⁶. Pero el logro de esa unidad constituye una utopía, en el más radical de los sentidos que ese término pueda llegar a adoptar.

La “estrategia de solución” que construye así Hegel consiste en “producir un saber que garantice identidad a la conciencia, en forma similar a como debió hacerlo antaño la ‘ciencia concreta’ del pensamiento mítico con relación a la conciencia arcaica”³⁷. Hegel lo intentó, creyó haberlo logrado, incluso, pero bien sabemos nosotros lo lejos que se quedó de alcanzar su objetivo. Esa tarera sigue estando pendiente y es uno de los mayores retos del acontecer histórico que habitamos.

6. SIMBOLISMO Y REVOLUCIÓN

El peso de la tradición se hace patente de forma particular a través de la pervivencia de los elementos simbólicos. En palabras de Habermas, “la naturaleza interior se diluye comunicativamente y se torna transparente en la medida en que, a través de formas expresivas estéticas, las necesidades pueden mantenerse susceptibles de lenguaje o desprenderse de su carácter prelingüístico paleosimbólico”³⁸. Dicho esto, este pensador no olvida poner sobre la mesa una importante matización, pues nos dice que “esto significa que la naturaleza interior, en las preformaciones culturales de cada caso, no se encuentra sometida a las exigencias de la autonomía del yo, sino que a través de un yo dependiente, consigue un libre acceso a las posibilidades de interpretación de la tradición cultural”³⁹.

³⁶ *Ibidem*, p. 97.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 83.

³⁹ *Ibidem*.

Las transformaciones interactivas que ponen en crisis la fiabilidad comunicativa de los elementos simbólicos tradicionales resultan decisivas como elementos de base para la construcción de nuevos parámetros consensuales. En ese sentido, y así nos lo recuerda el mencionado autor, “ahora, como quiera que teóricamente las razones últimas han dejado de ser plausibles, son las condiciones formales de la justificación las que cobran fuerza legitimante por sí mismas. Los procedimientos y las premisas del acuerdo racional se elevan a la categoría de principio”⁴⁰. En tal proceso se producen, y asimismo se reproducen, cierto número de contradicciones con las que todo pensamiento innovador ha de aprender a convivir. Para ello, siguiendo una vez más a Habermas, hay que tener en cuenta que “solamente un pensamiento complejo produce contradicciones instructivas”⁴¹. Por lo demás, desde su punto de vista, hemos de considerar como tremendamente instructiva la contradicción en la que permaneció envuelto Kant a partir del momento en que se sintió impelido a declarar el “entusiasmo revolucionario como una señal histórica que deja sobresalir una disposición inteligente del género humano en el mundo de lo fenoménico. Del mismo modo, instructiva es la contradicción en la cual está envuelto Foucault cuando contrapone su crítica mutilada por la actualidad, con su analítica de lo verdadero, de tal manera que a la crítica se le escapan los criterios normativos que la misma tendría que tomar prestados precisamente de aquellos criterios normativos”⁴². Hechas estas consideraciones, Habermas viene a subrayar la existencia de una contradicción en la interpretación foucaultiana de la modernidad, pues conviven en ella una visión negativa en relación al modelo de ejercicio del poder que se ha ido desarrollando a partir de las transformaciones sociales, económicas y políticas propias de los procesos revolucionarios burgueses, con una intencionalidad subyacente de carácter liberador. Pero esa contradicción, en opinión de Habermas, habría devuelto de nuevo a Foucault “al círculo del discurso filosófico de la modernidad”⁴³. En cualquier caso, lo interesante para nosotros es que podemos encontrar en sus planteamientos una

⁴⁰ *Ibidem*, p. 250.

⁴¹ HABERMAS, J., “Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de KANT: ‘Was ist Aufklärung?’” Edic. Cit., p. 12.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

orientación eficaz para desenvolvernos dentro de ese mismo círculo, del que creíamos haber salido y en el que, sin embargo, seguimos habitando.

7. CONCLUSIONES

Habermas interpreta el texto kantiano, “Was ist Aufklärung?” como obra clave que, “en cierto modo, ha iniciado el discurso filosófico de la modernidad”⁴⁴. Una lectura atenta del mismo nos permite entender que en el análisis del impulso revolucionario han de distinguirse los aspectos emocionales, racionales y éticos. Algo particularmente revelador, en unos momentos en los que muchos se plantean preguntas acerca de cuáles son los vínculos que permiten relacionar los movimientos revolucionarios *clásicos*, con otros actuales como el de los “guilets jaunes”. En efecto, el deseo de revolución tiene como uno de sus fundamentos el rechazo que produce la experiencia de la injusticia, sea ésta o no vivida en primera persona, pues la empatía es también una fuerza revolucionaria. Además de ello, la revolución plantea la necesidad o, cuando menos, la conveniencia de realizar un cambio estructural, que mejore la eficiencia del orden social, evitando las disfuncionalidades que en un momento determinado se observan en él. Esos dos aspectos se vinculan de una u otra forma con la fundamentación ética del proceso revolucionario, considerándose que éste encarna y expresa valores por los que resulta moralmente positivo luchar. Desde esta perspectiva, cuando Jürgen Habermas reprocha a Michel Foucault que éste eluda la fundamentación ética de la lucha por el poder, no tiene en cuenta que lo que hay detrás de esa supuesta elusión no es tanto el rechazo a ofrecer una fundamentación ética de la lucha, sino más bien el interés de tomar en consideración de forma desprejuiciada y realista los factores que entran en juego en la confrontación social⁴⁵.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 10.

⁴⁵ “... es evidente que un análisis valorativamente neutral de los puntos fuertes y débiles del adversario es de utilidad para aquel que quiere emprender la lucha –pero, ¿por qué emprenderla?: ¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?, ¿por qué debemos oponernos a la dominación? Sólo introduciendo algún tipo de nociones normativas podría Foucault empezar a dar respuesta a esta pregunta”. HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 339.

En el planteamiento que realiza Habermas es esencial considerar que toda modificación del orden social exige un “centro reflexivo” y un “sistema ejecutivo”⁴⁶. En esta sociedad decentrada, él considera que el único “centro virtual de autoentendimiento”⁴⁷ válido tan sólo puede establecerse en la “acción comunicativa”. Este centro, sin embargo, “no basta para una actuación de la sociedad sobre sí misma”⁴⁸. Habermas sostiene que “sería menester además una instancia central de control que pudiera asumir el saber y los impulsos provenientes de la esfera de la opinión pública y traducirlos a la práctica”⁴⁹.

Dicho esto, es casi inevitable subrayar en estos pasajes finales del presente ensayo que, en sus *Principios de Filosofía del Derecho*, considera Hegel que “el Estado en sí y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real”⁵⁰. Ésta no es simplemente una afirmación elocuente. Antes al contrario, resulta necesario decir que en esas palabras se encierran los elementos de mayor relevancia que contiene la utopía revolucionaria en la modernidad.

Por su parte, Agnes Heller mostraba su talante más pesimista cuando apelaba al renacer del fundamentalismo en las sociedades contemporáneas, un problema cada vez más preocupante, sorprendiéndose de que éste renazca incluso “en sus formas tradicionales, que la Ilustración creía haber barrido para siempre del mundo” y se mostraba sorprendida al constatar que esas ideas “cuentan actualmente con multitud de seguidores tanto en el primer mundo, como en el segundo y el tercero”⁵¹. Ningún observador atento de la realidad actual podría desmentir estas apreciaciones. En efecto, como expresa claramente Agnes Heller, podemos apreciar sin gran dificultad que “la ofensiva de los fundamentalismos afecta a todas las relaciones humanas. Los fundamentalistas quieren determinar, regular y controlar todas nuestras manifestaciones

⁴⁶ *Ibidem*, p. 422.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 424.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 425.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ HEGEL, G.F.W., *Principios de Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1975, p. 290.

⁵¹ HELLER, A., *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984, p. 6.

vitales: de la alcoba a la corte de justicia, de la educación a nuestras opciones entre las diferentes alternativas sociales y políticas”⁵².

Evocado esto, tenemos que concluir afirmando que cuando pensamos en lo que supuso el pensamiento ilustrado, hemos de tener ante todo presente que el carácter revolucionario del mismo ni se explica ni se agota en la referencia concreta a su confrontación con el Antiguo Régimen. El proyecto ilustrado conlleva la búsqueda de recursos para la materialización de su compromiso subyacente con la racionalidad y la justicia⁵³. Si en su despliegue histórico han prevalecido aspectos que prestaron un apoyo incondicional a la nueva lógica del poder que las llamadas revoluciones burguesas trajeron consigo, no es menos cierto que la lectura convencional de tal proceso deja de lado y margina intencionadamente tendencias de una sorprendente actualidad. Así, por ejemplo, Gotthold Ephraim Lessing nos ofrece algunas interesantes ideas en relación al problema que ha ocupado nuestra atención en estas páginas. De esa forma lo ve Heller, que señala que “en Lessing el hombre no está, en general, determinado por la situación del poder o por la de su estamento. El poder no tiene lógica. Sólo hay una lógica: la de las relaciones humanas. Por eso los hombres, en la medida en que son capaces de fomentar y preservar lo bueno de sus relaciones humanas, pueden vaciar el poder”⁵⁴.

Desde la perspectiva crítica que adopta Agnes Heller emergen ciertas consideraciones de una claridad desgarradora. En efecto, para ella, “el poder existe sólo en tanto en cuanto es capaz, por su existencia, de mutilar las relaciones humanas. Y es capaz de hacerlo cuando de alguna manera es internalizado. El vaciado del poder es precisamente el proceso a través del cual los individuos se liberan de esta internalización”⁵⁵.

Profundizando en ello y siguiendo la estela del pensamiento foucaultiano, Tomás Ibáñez, desde una perspectiva sociológica, defendió de forma atinada que “el poder hace mucho más que imponerse al sujeto y modular sus conductas, el poder constituye

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 10.

literalmente al sujeto”⁵⁶. Tanto en lo que se refiere directamente a la configuración de la subjetividad, como en lo que tiene que ver con cualquier otra dimensión de la construcción social, la referencia a la potencia configuradora del poder es inevitable. Esto es así porque “hallamos efectos de poder en todos los intersticios del tejido social, sencillamente porque el poder es coextensivo con el cuerpo social, porque el poder nace, brota, existe en cualquier fragmento del tejido social, siéndole consustancial”⁵⁷. Así pues, como hemos podido ver hasta aquí, es mucha la luz para iluminar nuestro presente que puede derivarse de la lectura de todos estos pensadores, considerados por muchos en la actualidad como reliquias del pasado, en casos como los de Kant y Hegel, o bien *resentidos y derrotados del sesentayocho*, expresiones con las que se ha estigmatizado a otros de los intelectuales en cuyas ideas me he detenido en este trabajo. Por ello, insisto, he querido recuperar y poner en valor un buen número de sus planteamientos que, desde hace tiempo vienen siendo sistemáticamente marginados.

La revolución conlleva siempre una confrontación con las relaciones de poder establecidas y una reestructuración de las mismas. De acuerdo con ese motivo, “una revolución no puede ser juzgada con criterios de legalidad o no. Es una cuestión de poder, de fuerza, de disolución de las normas jurídicas de la sociedad civil, la que vuelve a hacer al pueblo lo que siempre fue: soberano”⁵⁸. Sin embargo, puesto que Kant consideraba que no hay verdadero progreso histórico ni transformación auténticamente revolucionaria si el pueblo se ve obligado a ceder una vez más su soberanía⁵⁹, nada habría menos revolucionario que la renuncia a la libertad. En virtud de estas ponderadas consideraciones, sería ineludible admitir que “sólo si es un pueblo moralmente dispuesto guiará esa revolución en un sentido moral. Pero no la producirá por un sentido moral. Uno de los conocimientos históricos del político es que un pueblo no hace una revolución por motivos morales, que no pasa al estado de la racionalidad perfecta

⁵⁶ IBÁÑEZ, T., *Poder y libertad*, Barcelona, Hora, 1983, p. 84.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 89.

⁵⁸ VILLACAÑAS, J. L., *Racionalidad crítica*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 291.

⁵⁹ *Ibidem*.

mediante la moralidad. El historiador debe juzgar la revolución desde los mecanismos que se ponen en juego en un sentido no moral”⁶⁰.

En nuestra época observamos tres aspectos que inciden de forma directa sobre cualquier intento de pensar la revolución. En primer lugar, la disolución de la idea de responsabilidad del intelectual. Hemos de hablar asimismo de fetichización del conocimiento, convertido en producto sometido, como cualquier otra mercancía, a los vaivénes del mercado, con independencia de su valor de uso real. De igual forma, tenemos que considerar un tercer aspecto que podríamos denominar la ausencia de percepción de la dimensión histórica de las estructuras sociales. A fuerza de ser atacada, manipulada e inventada, desde todos los ángulos e intereses posibles, la historia hace tiempo que ha huído del horizonte de la realidad. Sin embargo, “la historia (...) muestra mediante qué mecanismos se ha conformado el estado de racionalidad imperfecta. La política es el uso de esos mecanismos descritos por la historia para realizar la idea de racionalidad perfecta. Las fuerzas son las mismas, sólo cambia el ideal regulativo”⁶¹.

A propósito de ello, Kant hace hincapié en que quien ejerce el poder ha de ser “justo por sí mismo” y, sin embargo, no deja de señalar que es un ser humano, con toda la potencialidad de creación, error y desfallecimiento que esto conlleva. “Así resulta que esta tarea es la más difícil de todas; como que su solución perfecta es imposible; con una madera tan torcida no se puede conseguir nada completamente derecho. Lo que nos ha impuesto la Naturaleza es la aproximación a esta idea”⁶².

Consideremos, para perfilar algo más estas líneas conclusivas, que durante los dos últimos siglos se ha ido implementando en las sociedades más desarrolladas la construcción de centros de vigilancia y decisión cada vez más eficientes en su dominio sobre un espacio territorial dado⁶³. Podríamos pensar que, en un contexto de tal índole, un hipotético proceso revolucionario se orientaría hacia la toma del control de dichos

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 287 - 8.

⁶¹ *Ibidem*, p. 257.

⁶² KANT, E., *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, en Kant, E., *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1997, p. 51.

⁶³ LEFEBVRE, H., *Espacio y política*, Barcelona, Península, 1976, pp. 106-7.

centros. No obstante, la realidad es que las posibilidades que ofrecen las actuales tecnologías de la información y la comunicación han provocado una tendencia a la deslocalización de los puntos nodales del sistema de control social. La eficiencia se ha ido incrementando, al tiempo que las tendencias a controlar y limitar la libertad se han ido haciendo cada vez más omnipresentes y sutiles. Quien interprete aún el concepto de revolución en su sentido clásico, debería detenerse a pensar en el profundo calado de estas transformaciones.

Henri Lefebvre ha analizado cómo se ha producido el incremento paulatino de control sobre el espacio social, concluyendo que “lo económico siempre ha tenido una vinculación con el orden moral. La intercambiabilidad acarrea, pues, una severa cuantificación, que se extiende en los entornos del *habitat* (espacios intermediarios, recorridos, bienes de equipo, ‘medio ambiente’). Las peculiaridades llamadas naturales desaparecen en medio de la homogeneización: los lugares, pero también los cuerpos y la realidad física de los ‘usuarios’”⁶⁴. Todo ello exige ahora una relectura, teniendo en cuenta los factores tecnológicos cuyo peso es decisivo en el orden social vigente. Como hemos visto, el afán de revolución tiene una dimensión moral, pues implica un cambio de vida que a su vez relega tan sólo a la función de punto de partida el cambio correlativo en el orden de las ideas. En última instancia, se trata de ir elaborando haceres, construyendo modos de comportamiento que sean decisivos para hacerse y, sobre todo, para devenir otro y materializar a través de tal proceso la potencia liberadora del pensamiento.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 109-110.

BIBLIOGRAFÍA

BAUDRILLARD, J., *El sistema de los objetos*, Madrid, Siglo XXI, 2010.

BERMAN, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

BOBBIO, N., *Estudios de Historia de la Filosofía*, Madrid, Debate, 1985.

CIORAN, E. M., “El escepticismo y la sabiduría”, *Cuadernos La Goya Ciencia* nº 3, Barcelona, 1976.

FOUCAUL, M., *Qu'est-ce que la critique ? ?*, Paris, Vrin, 2015.

GABEL, J., *Sociología de la alienación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

GONZÁLEZ VICÉN, F., “Obediencia y desobediencia al Derecho. Unas últimas reflexiones”, *Sistema*, enero 1989.

GROSSI, P., *Historia del derecho de propiedad*, Barcelona, Ariel, 1986.

GUATTARI, F., *La révolution moléculaire*, Fontenay-sous-Bois, Recherches, 1977.

HABERMAS, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.

HABERMAS, J., “Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: ‘Was ist Aufklärung?’”, en MÁIZ, R. (Comp.), *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1987.

HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

HEGEL, G.F.W., *Principios de Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1975.

HELLER, A., *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984.

IBÁÑEZ, T., *Poder y libertad*, Barcelona, Hora, 1983.

JANKÉLEVITCH, V., *Lo puro y lo impuro*, Madrid, Taurus, 1990.

KANT, E., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2007.

KANT, E., *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmpolita*, en

KANT, E., *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1997.

LEFEBVRE, H., *Espacio y política*, Barcelona, Península, 1976.

VILLACAÑAS, J. L., *Racionalidad crítica*, Madrid, Tecnos, 1987.