

TESIS DOCTORAL

AÑO 2018

**El autoritarismo en la modernidad: una reflexión de
Boaventura de Sousa y Richard Rorty.**

José Morales Fabero.

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA.

D. JACINTO RIVERA DE ROSALES CHACÓN.

DÑA. CRISTINA RODRÍGUEZ MACIEL.

1. INTRODUCCIÓN.....	1
2. DELIMITACIÓN DE LOS CONCEPTOS: PODER, AUCTORITAS, POTESTAS Y ÉPOCA MODERNA.....	21
2.1 Poder, auctoritas y potestas.....	21
2.2 Definición y concreción de la época moderna.....	27
3. EL NACIMIENTO DE LA MODERNIDAD FILOSÓFICA.....	42
3.1 Entre el Humanismo y el Racionalismo.	42
3.1.1 Humanismo Renacentista versus Racionalismo y Empirismo: síntesis en el Barroco.	44
3.1.2 Ejes de coordenadas (Espacio-Tiempo) del nacimiento de la Modernidad y su influencia en un pensamiento etnocéntrico y postcolonialista.	56
3.2 La praxis de la Modernidad Filosófica en la Revolución Francesa. El Contrato Social. ..	90
3.2.1 El Contrato Social como paradigma de la Democracia moderna.	97
3.2.2 El Contrato Social como nuevo paradigma de la “auctoritas y potestas” de la época moderna: contractualismo clásico y moderno.	99
3.2.3 Consideraciones del Contrato Social Moderno: Boaventura de Sousa y Richard Rorty.	136
3.3. Masas en disponibilidad en la Revolución Francesa.	149
3.4 La democratización fundamental en la Revolución Francesa.	158
3.5 Una nueva tecnología de dominación en la Revolución Francesa.	169
3.6 La centralización de la Revolución Francesa.	173
3.7 La vertiente internacional de la Revolución Francesa.....	177
3.8 Conclusiones.	182
4. ¿TRANSFORMÓ LA MODERNIDAD, EL ABSOLUTISMO POR EL AUTORITARISMO? 193	
4.1 Tránsito del Absolutismo Monárquico a los Regímenes Autoritarios.	202
4.1.1 Emancipación de las colonias latinoamericanas en relación con las revoluciones Nortocéntricas.	206
4.1.2 Emancipación de las colonias de EE. UU en relación con las revoluciones europeas.	213
4.2 Papel del Estado: entre el Absolutismo y el Autoritarismo.	217
4.3 Autoritarismos: Fascismo, comunismo y totalitarismos.	223
4.4 Autoritarismo y Democracias liberales.	241
4.5 Razón de Estado por La Sin Razón del Mercado.	253
4.6 Consideraciones de Boaventura de Sousa y Richard Rorty, en la comprensión de nuestras sociedades actuales.	264
5. ¿QUÉ SE PUEDE ENTEDER POR POSTMODERNIDAD?	286
5.1 Antecedentes de la filosofía postmoderna: el concepto de verdad, historia, sujeto histórico y el fundamento.	288

5.2 La auctoritas y la potestas dentro de los analíticos y continentales. La Filosofía de la Historia en Richard Rorty y Boaventura de Sousa.....	298
5.2.1 La auctoritas y la potestas de Richard Rorty, en la construcción del pensamiento liberal-neopragmático.....	305
5.2.2 Auctoritas y potestas de Boaventura de Sousa, en la construcción del pensamiento latinoamericano.....	313
5.3. El Estado-Nación hegeliano como paradigma de la Modernidad: su auctoritas y potestas.	321
5.3.1 La Filosofía de la Historia de Hegel, según Boaventura de Sousa.....	325
5.3.2 La Filosofía de la Historia de Hegel, según Richard Rorty.....	334
5.4 ¿Estamos ante los últimos estertores filosóficos de la Modernidad?	341
6. POSIBILIDAD DE UNA RACIONALIDAD HERMENÉUTICA Y PRAGMÁTICA.	372
6.1 La hermenéutica como nueva Koiné.....	372
6.2 La hermenéutica moderna a partir del siglo XVIII.....	380
6.3 La hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa.	386
6.3.1 Crítica a la hermenéutica diatópica.	392
6.4 El Pragmatismo y la hermenéutica sin epistemología de Richard Rorty.	400
6.4.1 Crisis de la razón moderna, agotamiento de la filosofía de la conciencia y giro lingüístico: La hermenéutica pragmática de Richard Rorty.....	405
6.4.2 Del giro lingüístico a la hermenéutica pragmática de Richard Rorty.....	411
6.4.3 Crítica a la hermenéutica de Richard Rorty.	417
6.5 Conclusiones: Prejuicio, tradición, razón y auctoritas.	420
7. CONSIDERACIONES PARA UNA AUTORIDAD MODERNA, DENTRO DE UNA CULTURA POSMODERNA. A MODO DE CONCLUSIÓN.	428
8.- BIBLIOGRAFÍA GENERAL	489
8.1 Bibliografía de Richard Rorty.....	517
8.2- Bibliografía Secundaria de Richard Rorty.....	521
8.2.1 Artículos escritos sobre Richard Rorty.....	527
8.2.2 Página personal y todas las obras de Richard Rorty.	528
8.3 Bibliografía de Boaventura de Sousa.	528
8.3.1 Bibliografía Secundaria de Boaventura de Sousa	532
8.3.2. Artículos sobre Boaventura de Sousa	537
8.4. Enciclopedias de Filosofía	538
9. ALGUNAS TESIS DOCTORALES DE LAS UNIVERSIDADES ESPAÑOLAS DE RICHARD RORTY.....	539
10. TESIS DOCTORALES EN ESPAÑA DE BOAVENTURA DE SOUSA	547

RESUMEN

La hipótesis de esta tesis doctoral es que en la sociedad de nuestras democracias occidentales, se carece de una *auctoritas* y una *potestas*, donde poder establecer nuestro marco de convivencia de forma que se respeten sus mismos principios que legitimarían el poder político. Siendo nuestra propuesta la de albergar la posibilidad de una racionalidad de corte hermenéutica-pragmática, que dé cuenta de nuestro mundo actual y permita establecer una guía en relación a los conceptos de *auctoritas* y *potestas*, como elementos de una buena salud comunitaria, que en este presente parecen inexistentes.

Para ello vamos a contar con dos pensadores como son Richard Rorty –neopragmatista y liberal – y Boaventura de Sousa – neomarxista de izquierdas–, por lo que deben dialogar con el pasado y, además, entre ellos mismos, a la hora de esclarecer sus propuestas, diferencias o similitudes a la hora de valorar los problemas de nuestro mundo actual.

Esta tesis enfrenta a dos pensadores que anteriormente no han sido confrontados, en cuanto a la *auctoritas* y la *potestas* que debe legitimar el poder en nuestro presente. Richard Rorty es un pensador del cual podemos encontrar en España – aparte de numerosos libros traducidos – un número importante de tesis sobre su abordaje de la contingencia del lenguaje, su orientación en el neopragmatismo, su concepción sobre la primacía de la democracia sobre la ideología, sus reflexiones acerca del giro lingüístico, su concepto de etnocentrismo y su defensa respecto al lugar que ha de ocupar el arte y la poesía en las comunidades que se piensan bajo principios liberales y democráticos. Rorty piensa un liberalismo ético-político, es decir, un liberalismo que considera que lo peor que le puede acontecer a un ser humano es el verse a sí mismo como una persona cruel. Es necesario, dice, que las personas puedan empatizar sobre el sufrimiento de otros seres a través de la palabra, la poesía y la literatura. De ahí su defensa de un sujeto ironista receloso de su vida privada. Por tanto, un liberalismo no tan Kantiano e ilustrado, menos racionalista y metafísico. Donde todo aquello que no provenga de la autoridad humana es entendido como autoritarismo.

Por otro lado, el profesor Boaventura de Sousa, cuenta con numerosos trabajos sobre Latinoamérica, y muchos de sus libros han sido traducidos al español. Así y todo, en España sólo cuenta con la elaboración de dos tesis doctorales. La primera versa sobre el cosmopolitismo subalterno basado en la crítica a las teorías críticas postmodernas, y la propuesta sociopolítica de un Estado en movimiento. La segunda se basa en el análisis de los procesos de globalización, democracia radical y emancipación humana en la teoría social y política de ese Estado en movimiento. Su desarrollo intelectual se sustenta en elaboraciones teóricas referidas a la emancipación de los pueblos oprimidos (altermundistas), la posibilidad de Estados plurinacionales, y de la razón contrahegemónica como distinta a la razón moderna Nortocéntrica. En sus obras es muy frecuente la palabra revolución, y las referencias al nuevo socialismo, a reinventar la Democracia y el Estado, al rescate de la memoria histórica para devolver a las víctimas su autoridad por el sufrimiento, sobre el atropello de los derechos y culturas ejercida por los pueblos colonizadores de América latina sobre sus nativos; mediante la alegoría del Ángel de la Historia de Walter Benjamín, que mira al pasado, horrorizado por los escombros y las miserias de la Historia. Por ello escribe y argumenta en contra de lo que él considera los tres jinetes de la Apocalipsis: El colonialismo, el liberalismo y el imperialismo.

Agradecimientos,

En primer lugar, esta tesis doctoral no hubiera llegado a buen puerto sin la paciencia y dirección del Catedrático de Filosofía, D. Jacinto Rivera Rosales de Chacón. Él estuvo siempre a mi lado, para rectificar, sugerir ampliaciones, hilar argumentos y realizar preguntas que estimularan mi inteligencia a la hora de abordar los distintos temas. Simplemente espero haber atendido a sus sugerencias con tino y acierto.

En segundo lugar, debo de recordar con cariño y agradecimiento al viejo profesor Quintín Carmona Racionero, del cual guardo una entrañable amistad y una lección de vida ante las adversidades, que en nada mermaron su carácter y disposición para atender la dirección del Trabajo de Fin de Máster. Fue él quien me estimulo en realizar una tesis que versara sobre el autoritarismo en la modernidad y la posibilidad de restablecer el origen de los vocablos *auctoritas* y *potestas*, dentro de la filosofía política.

También a aquellas personas que me han ayudado a realizar una mejor redacción y presentación de esta tesis: Eva de la Villa por su aportación en la revisión ortotipográfica, Lisanda Fatou quien se leyó el primer borrador de la misma y cuyas objeciones fueron tomadas en cuenta, Juan Carlos Benítez por su visión de conjunto de la misma y a Hugo Abbati por el intercambio y discusión de ideas que seguro han mejora su contenido.

Como no debo de reconocer el apoyo incondicional que siempre tuve en mi mujer, Ana García Escalante, la cual comprendió y aceptó las horas dedicadas a la labor de lectura y elaboración de la tesis doctoral, en vez de estar más horas con mi familia. Al igual que mi hijo con el cual he mantenido conversaciones informales acerca del tema, para comprobar hasta que punto es un tema que pueda interesarle a las nuevas generaciones.

En definitiva, a todas aquellas personas que se tomaron en serio la labor de poder realizar un trabajo académico decente y expuesto a la consideración de este tribunal de autoridades en el ámbito filosófico.

In memoriam, a mi madre Rosa Fabero Ordoñez (+30-08-2018)

1. INTRODUCCIÓN.

El objeto de estudio y propósito de la investigación nacen de la observación diaria en mi terreno profesional del Trabajo Social. Normalmente en mi desempeño profesional se trabaja con familias desestructuradas, es decir, con unidades familiares que albergan una serie de “patologías sociales” como la desobediencia de los hijos hacia los padres, consumo de sustancias tóxicas – drogas–, falta de asistencia a clase de estos menores...etc. Curiosamente mi acercamiento a la investigación de campo a dichas familias, se realiza mediante una entrevista con los profesores y la dirección del centro. Estas entrevistas en los centros escolares me ofrecieron un panorama bastante decepcionante, ya que en la hora que me podían atender era en la media hora de recreo.

En este tiempo se producía un barullo tan impresionante, que daba a entender que nadie estaba por la labor de poner ciertas medidas de comportamiento cívico: los gritos de los jóvenes, el correr por los pasillos, los portazos a las diferentes puertas de dependencias como los servicios, aulas y demás, parecían más bien al amotinamiento de una cárcel de reclusos. Era evidente que en el centro de educación faltaba una autoridad y un poder que limitase tales comportamientos, ya que los profesores/as se agrupaban alrededor de la cafetería haciendo caso omiso a tales circunstancias. Era evidente que el lugar tampoco era el más apto para aquellos jóvenes que provenían de familias desestructuradas, como para que aprendiesen normas de conducta y de respeto por sus mayores. Hay que recordar que era el tiempo donde las noticias de los medios de comunicación eran, un día sí otro también, que un menor pegaba a un profesor o a sus padres.

El tema de esta observación también me llevó a unirla y recordar mi experiencia de haber estado 12 años como concejal en la oposición en el Excmo. Ayuntamiento de Ubrique y mi implicación en movimientos sociales –antes de ser concejal– de los cuales en el segundo caso las personas que componíamos estos colectivos (Asociación de Vecinos, Grupo de Teatro, Federación de Vecinos y AMPA) actuamos más de forma asamblearia, y donde una persona o dos cargaban con el peso de las organizaciones y sus decisiones. En el caso de mi experiencia como miembro de una organización política y al estar en una disciplina de partido, también se daba la falta de participación activa de sus miembros dejando su funcionamiento en manos de las personas mejor cualificadas o con una mayor implicación en el desarrollo de los acontecimientos. Y por

último mi experiencia como concejal fue muy decepcionante, porque se daba una connivencia total y descarada entre los concejales del equipo de gobierno, el Secretario – el cual se suponía tenía que velar por el cumplimiento de la legalidad vigente– con la figura del Alcalde como director de orquesta de todos los hilos que se urdían y fraguaban al margen de la ley (Actas de Pleno donde el contenido que se plasmaba en las mismas eran muy diferentes a lo dicho en sesiones de pleno, a pesar de contar con un funcionario que se encargaba de la grabación entera de las mismas, acuerdos de pleno que no se llevan en su literalidad y contenido al conocimiento del pleno y su aprobación o rechazo del mismo, trabajadores que entraban a trabajar en la corporación sin ningún procedimiento que se ajustara a la legalidad – publicidad, mérito e igualdad de oportunidades –), control absoluto y manipulación de la radio municipal por el equipo de gobierno...etc.

A lo anteriormente expuesto hay que unir las circunstancias del contexto general de la sociedad andaluza y española –de las cuales tengo un mayor conocimiento directo– que me ha llevado a considerar la falta de personas públicas que en un principio podían portar una previa autoridad, donde no hay un cuestionamiento por ellos mismos al ejercer sus funciones (un cuestionamiento de sí y para sí), como de los mismos ciudadanos, donde daban y dan por hecho esa autoridad: políticos – tanto de derechas como de izquierdas, tanto socialistas como liberales o neoliberales – , policías, sacerdotes, jueces, abogados y otras instancias de autoridad, parecen que reflejan una carencia total de *auctoritas* y *potestas*, donde poder establecer ciertas garantías de que en la sociedad en la cual vivimos contamos con unas normas que nos legitime dentro de la misma. Por tanto la hipótesis de esta tesis doctoral es que en la sociedad de nuestras democracias occidentales, se carece de una *auctoritas* y una *potestas*, donde poder establecer nuestro marco de convivencia de forma que se respeten sus mismos principios que legitimarían el poder político.

La justificación de esta investigación se fundamenta desde la perspectiva, que si antaño se contaba con unas normas preestablecidas o en argot de la disciplina del Derecho, *consuetudinarias* en la sociedad, como: a una persona mayor no se le replica, el profesor siempre lleva la razón, el sacerdote tiene una vocación de servicio despegado de necesidades terrenales, la policía hace cumplir la ley, el juez aplica la ley acorde a su independencia como miembro de unos de los tres poderes que constituyen nuestros Estados de Derecho...etc. Todo ello nos hace pensar que deberíamos rastrear los

indicios que pudieran darse en el campo de la filosofía política, donde poder ubicar las crisis, las respuestas y los cuestionamientos que se han ido produciendo de las diferentes ideas políticas y los regímenes que lo han sustentado. Por tanto, desde esta investigación queremos albergar la posibilidad de establecer una racionalidad de corte hermenéutico-pragmático, al objeto de poder lograr una *auctoritas* y una *potestas* que parecen desaparecidas de las actuales sociedades occidentales, con dos autores que pudieran representar a groso modo el espectro que va desde el socialismo al liberalismo, como son Boaventura de Sousa y Richard Rorty.

Este trabajo de tesis doctoral va a tener tres pilares sobre los que se asentará. En primer lugar tendremos que especificar y aclarar los conceptos de *auctoritas* y *potestas* (Capítulo II) –que se irán desarrollando a lo largo de la misma– en relación con el vocablo poder, ya que estos conceptos tienen una similitud tanto en su etimología como en la forma que posteriormente se han utilizado en el pensamiento político, de forma tal que ha originado equívocos y cambios a la hora de conformar una comunidad legitimante constituida. Para ello se acudirá a pensadores clásicos y contemporáneos que se han preocupado por la exégesis del binomio *auctoritas-potestas*, en relación a la legitimación del poder.

Ello nos permitirá abordar el segundo pilar (Capítulos III, IV), en referencia a la génesis de la época moderna, como cambio de paradigma que dará a los vocablos referenciados una nueva forma de ejercer el poder a la hora de configurar dicha época. Ello se debe al paulatino alejamiento de los sistemas filosóficos de nuestras sociedades occidentales de la religión, la ética y de la metafísica. Por tanto nos acercaremos al surgimiento del cuestionamiento de la época moderna, a partir del nacimiento de la Ilustración como movimiento que cuestiona todo prejuicio que provenga de la religión y de su carácter de autoridad, para desembocar en el surgimiento del Pacto Social, como idea de razón kantiana que alberga el orden político y social de la época moderna.

Por último, como tercer pilar, que es transversal a todos ellos y en continua relación con los dos anteriores estudiaremos las reflexiones de dos pensadores del siglo XX, como son Boaventura de Sousa y Richard Rorty – ya que la maduración y trayectorias intelectuales de sus obras así nos lo aconseja–, pueden representar dos visiones diferentes de afrontar los retos que se nos presentan en nuestros tiempos, en cuanto a los principios, los valores y la estructura que debería tener una sociedad del siglo XXI, en la

que se pueda articular la convivencia de la forma más justa en relación con la *auctoritas* y la *potestas*. La elección de los mismos para confrontar sus aportaciones, tanto en el campo epistemológico, ontológico e ideológico, así como en el modelo de sociedad que ellos defienden, se fundamenta en que ambos representan puentes de diálogo posibles tanto entre la filosofía analítica (positivismo) y continental –Richard Rorty– como entre la filosofía europea continental (La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt) y la filosofía latinoamericana anticolonial de autores del siglo XX –Boaventura de Sousa–. Esto último nos permitirá adentrarnos en la discusión entre modernidad y postmodernidad (Capítulos V y VI), por considerar que es una discusión actual en el panorama del pensamiento filosófico, y en la cual se ven inmersos estos dos pensadores, en particular en el uso que hacen del vocablo *antiautoritarismo* (Richard Rorty) y *nuevo fascismo social* (Boaventura de Sousa). Por último en su Capítulo VII llegaremos a las conclusiones a la que nos ha llevado nuestra investigación.

Al plantear una cuestión como la *auctoritas* y la *postestas* en relación con el poder legítimamente constituido dentro del campo de la filosofía política, estamos estableciendo un compromiso con la concepción que se tiene de la filosofía, pues en este sentido se entiende como un ejercicio formativo para la construcción del ser humano y no como una disciplina meramente teórica. Por tanto realizaremos una investigación basada en el procedimiento reflexivo, sistemático y crítico de las obras filosóficas, antropológicas, sociológicas...etc., tanto de Boaventura de Sousa como de Richard Rorty. Ya que deberemos tener en cuenta que cada periodo histórico de la filosofía ha tenido una tensión entre pensadores que defendían una determinada cosmovisión con otros pensadores coetáneos que le han aportado a la misma ese carácter inconformista y polémico, como es de suyo. Por tanto se tiene la necesidad de que Richard Rorty y Boaventura de Sousa dialoguen entre sí y con otros pensadores clásicos o no, como algo intrínseco al pensamiento filosófico como propone Umberto Eco: “trabajad sobre un contemporáneo como si fuera un clásico y sobre un clásico como si fuera un contemporáneo”. (Eco, U: 2.006, pág. 34)

En cuanto al estado de la cuestión planteada en la tesis, podemos reconocer que dicho tema se ha abordado desde varios pensadores y desde múltiples perspectivas, donde el concepto de autoridad ha sido poco estudiado por los grandes autores y, en

general separado del vocablo *potestas*. Así podíamos citar a Hannah Arendt¹, Bertrand de Jouvenel, Alexandre Kojève, Max Horkheimer, Erich Fromm, Karl Jaspers o John Dewey. En mayor o menor grado, con sus semejanzas y disimilitudes, los autores compartían el proyecto de reivindicar la autoridad con el fin de hacer frente a los problemas de la sociedad del presente y, por lo que respecta a varios de los miembros de esta lista, con el explícito propósito de servirse de este concepto en el marco de un proyecto renovador y progresista.

Uno de los aspectos fundamentales residía en la pretensión de engarzar la autoridad con un concepto tan aparentemente contrapuesto e incompatible como el de libertad. En este sentido, Dewey escribió a modo de ejemplo que “Necesitamos una autoridad que, a diferencia de las antiguas formas en que ésta operaba, sea capaz de dirigir y aplicar el cambio, pero también necesitamos un género de libertad individual distinta de la que la desordenada libertad económica de los individuos ha producido y ha justificado” (Dewey, 1996: 160). En una línea diferente pero curiosa de un pensador como Mijail Bakunin, considerado habitualmente como uno de los pensadores y activistas por excelencia antiautoritarios, haya expuesto una gama de ideas que difícilmente cuadran con la imagen que se ha formado de él. En *Dios y el Estado* dedica una sección entera al principio de autoridad y en la primera mención que hace de ésta, después de una cascada de críticas a la religión, expone que es “una palabra y una cosa que detestamos de todo corazón” (Bakunin, 1975: 59). En su opinión, la autoridad es un primer momento aquello que impide el desarrollo de la libertad mientras que esta última se expresa como negatividad y desobediencia a lo instituido, sin las cuales el ser humano queda atrapado en la animalidad.

No obstante, lo relevante es el extenso fragmento que agrega a continuación: “¿Se desprende de esto que rechazo toda autoridad? Lejos de mí ese pensamiento. Cuando se trata de zapatos, prefiero la autoridad del zapatero; si se trata de una casa, de un canal o de un ferrocarril, consulto la del arquitecto o del ingeniero. Para esta o la otra ciencia especial me dirijo a tal o cual sabio. Pero no dejo que se impongan a mí ni el zapatero, ni el arquitecto ni el sabio, les escucho libremente y con todo el respeto que merecen su inteligencia, su carácter, su saber, pero me reservo mi derecho incontestable de crítica y

¹ Es de destacar la tesis doctoral de Edgar Straehle Porras. *Hannah Arendt: Una lectura desde la autoridad*. Especialmente *Capítulo II. ¿Qué es la autoridad?* Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia. Barcelona, septiembre de 2016. Págs. 83-118. [file:///D:/Descargas/Hannah_Arendt_Una_lectura_desde_la_auto%20\(1\).pdf](file:///D:/Descargas/Hannah_Arendt_Una_lectura_desde_la_auto%20(1).pdf)

de control. No me contento con consultar una sola autoridad especialista, consulto a varias; comparo sus opiniones y elijo la que me parece más justa. Pero no reconozco autoridad infalible, ni aun en las cuestiones especiales; por consiguiente, no obstante el respeto que pueda tener hacia la honestidad y la sinceridad de tal o cual individuo, no tengo fe absoluta en nadie” (Bakunin, M. 1975: 64). Siendo esta una autoridad que se asienta en la libertad del individuo, con respecto a las normas o valores de una sociedad, por lo que es el propio sujeto el que se determina como autoridad de sí mismo, pero que no entra en relación con el otro en cuanto al grado o consecución de la autoridad social, que se determina en función de la aceptación de los otros y de las normas dadas dentro de una comunidad. Es decir, su preocupación no es la *auctoritas* y la *potestas*, como dualidad esencial en la construcción legítima de una sociedad, sino solamente reconoce el prestigio de ciertas personas en determinados saberes, sin que ello suponga una ligazón alguna con algo superior a lo dado.

En todo caso, podríamos decir que el concepto de autoridad, en el campo de la filosofía política está poco desarrollado y cuando se cita se trata de forma indirecta. Alexandre Kojève defiende que es un término muy utilizado en diferentes ámbitos (educativo, político...), pero que no se ha estudiado de forma rigurosa ni profunda (Kojève, A. 2006. Pág.31). Tradicionalmente, ha habido una confusión conceptual entre autoridad y coacción. Por lo general, la autoridad se la suele considerar como si fuera una modulación del poder que no es propiamente definida, identificada con alguna versión suya que sea extrema, ilegítima, arbitraria y/o antidemocrática. Otras veces, como en *Autoridad e individuo* de Bertrand Russell (1949), ni siquiera se juzga necesario explicar en qué consiste la autoridad o qué la diferencia del poder, a pesar de mencionarla en el escueto título. Con mayor razón, eso explica que autores como Antonio Negri y Michael Hardt (2006. Pág.401), entre muchos otros, propongan alegremente la abolición de la autoridad en *Multitud* sin llegar a explicitar qué entienden exactamente por esta noción: “Hoy la multitud necesita abolir la soberanía a nivel global. Lo que significa para nosotros la consigna «otro mundo es posible», es que la soberanía y la autoridad deben ser destruidas. Lo que Lenin y los soviets propusieron

como objetivo de la actividad insurreccional de una vanguardia de élite, sin embargo, hoy debe expresarse a través del anhelo de la multitud en su totalidad”².

Una creencia común es la que ha asociado la autoridad y la libertad como vocablos antitéticos. La autoridad parece estar relacionada con la disciplina, la obediencia, el miedo, el castigo y el superior jerárquico³. Incluso se ha llegado a señalar hoy en día la existencia de una moda o una recuperación de la preocupación por de la autoridad⁴ tal como piensa Tavoillot y con el cual estaríamos de acuerdo en el sentido de su falta y de concreción de la misma, pero no en su desaparición: “El diagnóstico es demasiado conocido para detenernos: viviremos, se dice, su crepúsculo, un prelude a su casi desaparición” (...) “¡*Réquiem in pace*, pues! Pero antes de cerrar la lápida y encontrarse abrumado por el dolor o impaciente por la herencia de los funerales con gran pompa, puede estar huyendo de una última oportunidad al último aliento de la muerte.” (Tavoillot, 2011⁵). Esta idea espoleada sin duda porque desde hace más de medio siglo se habla y se denuncia la existencia de una alarmante crisis de la autoridad, sin embargo tampoco los declarados partidarios de ésta la han repensado verdaderamente o se han atrevido a hacer una crítica en un sentido netamente kantiano. Por decirlo de otro modo, la autoridad no ha sido verdaderamente estudiada con profusión en el campo de la

² En este pasaje llegan a equiparar autoridad y soberanía, lo que a la luz de la historia resulta extremadamente problemático. En realidad, ha sido muy habitual no tener que definir lo que significa la autoridad, como si hubiera una suerte de precomprensión más o menos compartida acerca de su significado. Sin duda, eso se extiende también a aquellos que han defendido su necesidad o idoneidad, lo que no deja de ser sorprendente. Se ha establecido una suerte de consenso tácito acerca de su significado que casi exclusivamente variaba tan sólo en la valoración que se hacía de ella. Se opta por eliminar la soberanía y la autoridad como determinaciones propias del Estado dominador. En cambio, habría que situarlas en la comunidad política, y ahora en el pueblo propiamente dicho. El soberano y la última referencia de la autoridad es el pueblo mismo.

³ Sobre “El experimento de Milgram” fue una serie de experimentos de psicología social llevado a cabo por Stanley Milgram, psicólogo en la Universidad de Yale, y descrito en un artículo publicado en 1963 en la revista *Journal of Abnormal and Social Psychology* bajo el título *Behavioral Study of Obedience* (Estudio del comportamiento de la obediencia) y resumido en 1974 en su libro *Obedience to authority. An experimental view* (Obediencia a la autoridad. Un punto de vista experimental). El fin de la prueba era medir la buena voluntad de un participante a obedecer las órdenes de una autoridad aun cuando éstas puedan entrar en conflicto con su conciencia personal. Cfr. Milgram, Stanley. (1974) “*Obediencia a la autoridad*”. Ed. Capitán Swing Libros S.l. 1º Edición 2016.

⁴ Ciertamente hay que indicar que en los últimos años se han publicado una serie de libros que han tratado de reivindicar o visitar la cuestión de la autoridad. Entre otros, véanse Marina, José Antonio, *La recuperación de la autoridad: claves para la familia y la escuela*, Barcelona, Versátil, 2009; Estlund, David, *La autoridad democrática: los fundamentos de las decisiones políticas legítimas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011; Biancu, Stefano, *Saggio sull'autorità*, Milán, EDUCatt, 2012; Ronell, Avital, *Looser sons: Politics and Authority*, Urbana, Chicago and Springfield, University of Illinois Press, 2012; Damien, Robert, *Éloge de l'autorité: généalogie d'une (dè)raison politique*, París, Armand Colin, 2013; Muraro, Luisa, *Autorità*, Turín, Rosenberg & Sellier, 2013; Noorani, Tehseen et alii (ed.), *Problems of Participation: Reflections on Authority, Democracy and the Struggle for Common Life*, Lewes, ARN Press, 2013; Ponce de León, Facundo, *Autoridad y poder*, Montevideo, Taurus, 2014.

⁵ Tavoillot, Pierre-Henri, *Qui doit gouverner?: une brève histoire de l'autorité*, París, Grasset, 2011, p. 39. *Qu'est-ce l'autorité?:* “Rien ne le montre davantage que la retour à la mode de la question de l'autorité. Parmi toutes ces choses que nos yeux étonnés –et déjà dépassés– voient disparaître, l'autorité occupe en effet la meilleure place. Le diagnostic est trop connu pour que'on s'y arrête: nous vivrons, dit-on, son crépuscule, prélude à sa disparition prochaine.”. La traducción es mía.

filosofía política porque al parecer no hacía falta o parecía superfluo prestar una mayor atención a este concepto. En este sentido, Kojève presenta una primera mirada de la autoridad y señala cuatro modelos para definirla. El primero es el platónico⁶, el segundo la teoría teológica o teocrática⁷, el tercero el planteamiento de Aristóteles⁸ y el cuarto el de Hegel⁹.

Siguiendo la misma línea de investigación, Bochénski reflexiona a propósito de la autoridad. Lo novedoso de su aportación consiste en el desarrollo formal del concepto. Sigue el método cartesiano, y a partir de información empírica deduce y construye su teoría de la autoridad. Afirma que es un concepto relativo. El espacio y el tiempo exigen una ejecución y praxis diversa. El contexto social y cultural determina el comportamiento adecuado o inadecuado (Bochénski, 1978. pág.19.) Considera que la autoridad es una relación entre diferentes individuos y necesariamente tiene que haber un ámbito. Nadie puede ser autoridad en todas las materias, solamente en determinados aspectos, en los cuales es competente y tiene el reconocimiento social, como apuntaba Bakunin. Bochénski defiende que la autoridad exige necesariamente una relación ternaria: sujeto, portador y ámbito. (Bochénski, 1978. pág.25.)

Hannah Arendt (1996a), a medio camino entre la Modernidad y la Posmodernidad, presenta diferentes investigaciones en referencia a la autoridad. Analiza la sociedad de su momento y defiende que está instalada en el relativismo y la confusión. Se ha pasado de una sociedad jerárquica, en donde el individuo sabía a quién había de obedecer, a un modelo caracterizado por la crisis. La sociedad piramidal marcaba los límites claros de la autoridad¹⁰; en contra, en una sociedad democrática e igualitaria domina la confusión y el desorden. La autora destaca, también, otro elemento: la disminución de la influencia

⁶ “La autoridad descansa en, y emana de, la «injusticia o equidad». Cualquier «autoridad» que tenga otro carácter no es más que una pseudo autoridad, y en realidad no es más que la fuerza (más o menos bruta)”. Kojève (2006). Pg.31.

⁷ “La autoridad primaria y absoluta pertenece a Dios; todas las demás autoridades (relativas) derivan de ella. Esta teoría fue elaborada sobre todo por los escolásticos, pero los partidarios de la monarquía legítima, incluso hereditaria, se adhieren igualmente a la misma”. Kojève (2006). Pg. 31.

⁸ “La teoría de Aristóteles, que justifica la Autoridad mediante la Sabiduría, el Saber, la posibilidad de prever, de trascender el presente inmediato”. Kojève (2006). Pg.32

⁹ “Hegel reduce la relación de la Autoridad a la del amo y el esclavo (del vencedor y del vencido), donde el primero ha estado dispuesto a arriesgar su vida para hacerse reconocer, mientras que el segundo ha preferido la sumisión a la muerte”. Kojève (2006). Pg. 32.

¹⁰ “para la imagen de un gobierno totalitario, propongo la forma de una pirámide, bien conocida en el pensamiento político tradicional. La pirámide es, sin duda, una figura muy adecuada para una estructura gubernamental cuya fuente de autoridad está fuera de sí misma, pero cuya sede de poder se sitúa en la cúspide, desde la cual la autoridad y el poder descienden hacia la base, de un modo tal que dada una de las capas sucesivas tiene cierta autoridad, pero siempre menos que la superior”. Arendt. (1996b) Pg. 150.

de la religión y la tradición. Lo relaciona directamente con la pérdida de la autoridad. Una comunidad donde el pasado, la tradición y la costumbre están bien valorados y considerados, puede aparecer la autoridad¹¹.

Desde la perspectiva sociológica, Weber desarrolla el concepto de carisma¹², el cual tiene paralelismos con la autoridad. El sociólogo alemán lo entiende próximo al concepto de autoridad que luego desarrollará Derrida. Weber estudia la formación y el mantenimiento del poder en la política. Para conservarlo, en muchas situaciones, se necesita fuerza y violencia. Aunque algunos líderes lo ejercen de forma diferente y tienen más reparos en la forma de usar la fuerza y la coacción, puesto que consideran que las habilidades socio/políticas tienen menos desgaste y son más eficaces para mantener el poder. Los súbditos obedecen al líder carismático sin la necesidad del uso de la fuerza y la coacción¹³.

Continuando con la perspectiva filosófica, y dentro de la postmodernidad, destaca Jacques Derrida con un pequeño ensayo titulado “Fuerza de ley” «El fundamento místico de la autoridad» (Derrida, Jacques [1994]), 1997). Trata sobre las relaciones entre el derecho y la justicia, pero también entre el poder, la autoridad y la violencia. La justicia no se agota nunca en las representaciones ni en las instituciones jurídicas que intentan ajustarse a ella. Lo justo trasciende siempre lo jurídico, pero no hay justicia que no deba inscribirse en un derecho, en un sistema y en una historia de la legalidad, en la política y en el Estado. Este autor explicita el fundamento de la autoridad y considera que su justificación está más allá de lo inmediato. Tiene algo de místico, de sobrehumano. Está más allá de la racionalidad humana y es imposible tener un conocimiento completo de ella. Para este autor, el que tiene autoridad y obedece no conoce exactamente los motivos ocultos de su forma de actuar. (Derrida, Jacques ([1994]), 1997 pág.30.)

También tenemos que mencionar el aporte de la sociología americana, que ha hecho interesantes contribuciones en referencia al tema de la autoridad. Richard Sennett ha

¹¹ “La autoridad de los vivos siempre era derivada de la autoridad de los fundadores que ya no estaban entre los vivos”. Arendt. (1996b). Pág. 193.

¹² “La verdadera dominación carismática no depende de ningún código o norma legal abstractos. Su ley deriva concretamente de la experiencia puramente personal de la gracia divina y de la fuerza divina del héroe”. Weber, Max (1987). Pg.80.

¹³ “Lo común a todas las formaciones políticas es el empleo de la fuerza; lo que las diferencia es el modo y el grado en que usan o amenazan usar dicha fuerza contra las demás organizaciones políticas”. Weber, Max (1987). Pg. 9.

tratado específicamente el concepto (Sennett, Richard. [1980] 1982). Este autor explica cómo, entre diferentes individuos, necesariamente tiene que haber una relación desigual. La sociedad sitúa los individuos, en diferentes niveles, esta jerarquía es necesaria para que exista la autoridad (Sennett, Richard. [1980] 1982: Pág.18.)¹⁴. También, es un elemento específicamente humano. Todas las personas necesitan tener referentes y seguir modelos. El sujeto es precario y débil, necesita alguien que lo sitúe en relación con las dificultades vitales. Así y todo, los vínculos con la autoridad no son puros ni sólidos, debido a que están relacionados con los cambios del marco social y cultural. La autoridad tiene relación con la confianza, y los sujetos pueden perderla si se realizan actos inadecuados (Sennett, Richard. 1982. Pág.32). Sennett destaca los elementos principales de la autoridad: “La seguridad, el superior juicio, la capacidad para imponer disciplina, la capacidad de inspirar temor, son las cualidades de la autoridad”. (Sennett, Richard. 1982. Pág.25.)

Sennett destaca la evidencia de la desigualdad social y cultural de los individuos. Aunque este desequilibrio tiene rasgos diversos en función del periodo histórico. Afirmo que el autoritarismo es una desviación de la autoridad, próxima a la potestad¹⁵, que consiste en el uso de la violencia para obligar a un sujeto a realizar una acción contra su voluntad. Se han confundido los dos conceptos y se han relacionado con obediencia, miedo y coacción. Sennett reflexiona a propósito de diferentes regímenes políticos, así como en las relaciones intrafamiliares. La disciplina, la obediencia, el autoritarismo, el miedo se han impuesto de forma clara en la mayoría de los periodos históricos. Las élites, dice, han intentado legitimar sus actuaciones violentas como acciones dignas de admiración. (Sennett, Richard. 1982. Pág.23.)

Sennett considera la Modernidad como el periodo fundamental en el cambio de la organización social. La aparición de una economía de mercado a gran escala transformó las relaciones sociales. Hasta entonces, la estructura social estaba organizada de forma rígida, estable y previsible. La aparición del capitalismo conlleva la reestructuración de la relación entre comunidad e individuo. En relación con el siglo XIX dice Sennett “El sistema de mercado del siglo pasado hizo que los conceptos de comunidad e individuo

¹⁴ Sobre autoridad véase <https://plato.stanford.edu/entries/authority/> y <https://plato.stanford.edu/entries/legal-obligation/>

¹⁵ Aquí no tiene en cuenta este autor el equilibrio que debe darse entre la *auctoritas* y la *potestas*, para que se pueda formular una comunidad legitimante constituida y alejada del autoritarismo, que sería el puro ejercicio de la *potestas*.

fueran ambivalentes. No se podía atribuir a ningún ser humano específico la responsabilidad por los trastornos en estas esferas” (Sennett, Richard.1982. Pág.49). A partir de aquella etapa, la sociedad, y especialmente la economía, dejó de ser previsible y estable, tal como había sido anteriormente. En la moderna empresa capitalista los trabajadores están sujetos a la inestabilidad de la estructura social. (Cfr. Tahull Fort, John y Montero Plaza, Yolanda, 2013:459-477)

Hay muchos elementos importantes que dependen de factores más allá de la propia empresa capitalista. Así, lo global comienza a tener más relevancia para comprender lo local. Las decisiones empresariales ya no dependen solamente del propietario, los trabajadores, representantes públicos, el mercado, sino de factores más complejo; en muchas situaciones, las causas se tienen que buscar en un conglomerado de hechos difusos y complejos. Conocer qué ha sucedido, por qué, cómo y quién tiene la responsabilidad, es difícil, casi imposible, por la gran cantidad de variables implicadas. Los hechos han dejado de tener unos responsables únicos y también, es difícil conocer la parte de responsabilidad de cada individuo.

La sociedad se caracteriza por integrar la ambivalencia y la contradicción. Sennett presenta la dificultad para definir de forma clara la autoridad. Existen diferencias en la forma de interpretarla en la esfera privada y la manifestación pública. Algunas ideas, cuando se expresan, lo hacen de forma socialmente aceptable. Existe una censura del mismo individuo. Las manifestaciones se adecuan a lo que la comunidad considera óptimo. Según el autor, la autoridad es un concepto que siempre está en tensión. El sujeto busca en otros la confianza, la seguridad y la tranquilidad que no tiene. Esta estabilidad no es objetiva, ni empíricamente demostrable, sino un acto de fe. Muchas veces no se pueden explicar los motivos de tener confianza en una determinada persona, pero sienten su carisma. Sennett llega a la conclusión que la autoridad es intrínsecamente un hecho de la imaginación (Sennett, Richard. 1982. Pág.185).

No obstante hay que hacer notar el incremento del interés, como hemos apuntado antes con Tavoillot en su recordación, sin embargo, es necesario destacar la labor de pensadores españoles que mucho antes de esta vuelta a la preocupación por la autoridad, habían expuesto sus preocupaciones en cuanto a los vocablos *auctoritas* y *potestas* como elementos a tener en cuenta en la construcción de nuestra sociedad desde los tiempos de la *civitas* romana hasta nuestros días con la crisis de los Estados Modernos.

El autor más destacado en esta materia y maestro de otros tantos pensadores es Álvaro d'Ors (1915-2004), el cual en el campo de la filosofía política dirigió sus críticas contra algunas de las tendencias del pensamiento contemporáneo. Una de sus principales aportaciones a este ámbito fue su teoría, cimentada en su profundo conocimiento de las instituciones romanas, de la distinción entre *auctoritas* (saber socialmente reconocido) y *potestas* (poder socialmente reconocido). Tras ellas se ocultaba una gran admiración por la *auctoritas* de los juristas clásicos, que trasladó, *mutatis mutandi*, a su pensamiento filosófico. Así también su discípulo Rafael Domingo en *Teoría de la «auctoritas»*, su tesis doctoral, que fue dirigida por el propio Álvaro d'Ors, luego publicada en Pamplona en 1987, donde el autor sistematiza muy bien la experiencia, procedente del Derecho romano, entre ambos términos, así como los estudios en sus aplicaciones para las fuentes del Derecho; analizando la aportación del propio Álvaro d'Ors, partiendo de brillantes intuiciones y sugerencias, en los campos del derecho político, del procesal y del canónico. Posteriormente nos ofreció, como el propio autor reconoce «una versión absolutamente rehecha» con su libro “La Teoría de la *auctoritas*”¹⁶, en un intento de aplicación del binomio *auctoritas-potestas* a la sociedad actual con base en la vigente Constitución española de 1978.

Así, también encontramos en nuestros días 3 tesis doctorales como: “El significado unitario del término. *Auctoritas* en sus orígenes”¹⁷ de la doctora Ana Isabel Clemente Fernández, del año 2009 en la Universidad de Castilla la Mancha, dentro del departamento del Derecho Romano, la cual centro en su investigación en “La búsqueda del significado originario del término *auctoritas*. Teniendo como idea clave, que ha presidido la labor de esta investigadora, la elucidación del término *auctoritas*, es decir, el esclarecimiento de la citada noción con la finalidad de averiguar el núcleo esencial de su significado, su sentido original. Así su estudio ha estado encaminado a lograr el mayor acercamiento, en la medida que le resultó posible y factible, al significado originario del término *auctoritas* a fin de establecer un sentido unitario del mismo. Así, haciendo uso de una metodología interdisciplinar, partiendo de los métodos propios del Derecho romano y apoyándose en el saber etimológico y en la disciplina de la lingüística, logra llevar a cabo una elucidación del término *auctoritas* y de su significado. En ese proceso de elucidación constata que los términos *auctoritas* y *auctor*

¹⁶ Domingo, Rafael. “La teoría de la auctoritas”. EUNUSA Ediciones, Navara, 1987.

¹⁷ <file:///D:/Descargas/270590201-2009-Clem-Eel-Sig.pdf>

tienen su origen en el verbo latino *augeo*, por lo que establece una conexión etimológica del verbo latino *augeo* y sus derivados, *auctoritas*, *auctor*, *augus*, *augustus*. Considera que el término *auctoritas*, como deverbativo de *augeo* y tras el correspondiente proceso de sufijación según las reglas de la morfología léxica, es una cualidad: cualidad de lo que ha crecido que puede tener una persona o una institución, es, en definitiva, la cualidad del *auctor*, y *auctor* es el que hace crecer, el que crece y, en consecuencia, es el que ha crecido”¹⁸.

Así también tenemos la tesis doctoral: “El acontecimiento de la autoridad”¹⁹ por Facundo Ponce de León en la Universidad Carlos III de Madrid, dentro del Departamento de Humanidades en el año 2011, en la cual el investigador pretende aclarar el concepto de autoridad en cuanto a su posible ambivalencia: “El concepto de autoridad suele aplicarse en los usos coloquiales tanto para reprobar como para alabar. La autoridad del policía, rebelarse contra la autoridad de los padres, la reverencia o la indiferencia a la autoridad del sabio, la crisis de la autoridad en la enseñanza, la necesidad de recuperar la autoridad entre jóvenes y ancianos, mandan los que tienen autoridad, la ley es la autoridad, etc. Es justamente la confusión entre todos estos usos lo que requiere de un análisis filosófico como el que intenta esta tesis doctoral”²⁰.

Y la tercera: “Hannah Arendt: una lectura desde la autoridad” por Edgar Straehle Porras en la Universitat de Barcelona en la Facultat de Filosofia del año 2016, el cual: “Examina el concepto de autoridad desde el pensamiento de Hannah Arendt. El objetivo consiste en repensar y reivindicar la importancia de esta categoría política central que ha sido insuficientemente estudiada por la tradición del pensamiento político y cuyo olvido debe ser reparado para comprender adecuadamente la crisis política del presente. Abordar de nuevo la autoridad supone disociarla del poder y también del autoritarismo, nociones con las que habitualmente se la confunde, y rescatar su dimensión específica. En este sentido, se hace hincapié en este trabajo en que la autoridad es incompatible con una concepción del poder como la que está encarnada en la noción de soberanía”²¹.

Por último hemos encontrado un estudio de María Alejandra Vanney sobre: “*Auctoritas, Potestas y Estado Moderno. Apuntes sobre el pensamiento político de*

¹⁸ <http://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarRef.do?ref=864867>

¹⁹ <https://core.ac.uk/download/pdf/30044787.pdf>

²⁰ <https://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarSeleccion.do>.

²¹ <https://www.tdx.cat/handle/10803/399927>

Álvaro d'Ors", publicado en la revista del Instituto Empresa y Humanismo. Universidad de Navarra en el año 2009, la cual hace una lectura de la obra romanista del profesor donde: "Desde hace años es manifiesta la tensión entre el papel que ocupa el Estado y la realidad práctica de su invasión de esferas de la libertad personal y social, al menos en los países europeos y latinoamericanos. Muy diversos acontecimientos políticos han puesto de relieve, con demasiada frecuencia, la frágil estructura de la democracia en aspectos que su teoría considera casi sagrados. Estas circunstancias pueden sugerir que vivimos en una sociedad basada en una o varias ficciones que –por diversos motivos– nadie desenmascara, a pesar de que conducen a consecuencias injustas y, muchas veces, crueles. El problema actual reside en que la libertad no se trata –ni teórica, ni prácticamente– desde una perspectiva amplia y profunda. Por el contrario, se la ha reducido a espontaneidad, autonomía o, a lo más, a libre arbitrio. De este modo, se ha eliminado de la consideración teórica y práctica la realidad de que la libertad se ejerce con plenitud cuando es expresión de la verdad y, por lo tanto, cuando actúa el bien²²".

Así como un artículo firmado por Cristina Hermida cuyo título se asemeja bastante a nuestras pretensiones en la presente tesis: "*Poder y autoridad*", publicado en la revista Isonomía de México en su nº 13 del año 2000. En el mismo se realiza "la necesidad de aclarar los conceptos políticos, ya que estos forman parte de nuestra conversación cotidiana: ensalzamos la "democracia" y censuramos, aceptamos o rechazamos la "revolución". Palabras emotivas como "igualdad" o "dictadura" "élite" o aun "poder" pueden con frecuencia, por las propias pasiones que suscitan, dificultar una adecuada comprensión del sentido en que las mismas han sido o son usadas". Enfatizando que el rigor del lenguaje conlleva a no confundir y soliviantar pasiones donde no ha de haberlas²³.

Y un libro más reciente y que nos va a servir, entre otras fuentes, en el desarrollo de nuestro trabajo, es el libro de Myriam Revault "El poder de los comienzos: ensayo sobre la autoridad"²⁴. Esta autora parte de las reflexiones sugeridas por Arendt para componer el libro. Pero es importante resaltar que Arendt se preocupó por el concepto

²² <http://dadun.unav.edu/handle/10171/27478>

²³ http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-02182000000200179

²⁴ Revault d'Allonnes, Myriam. (2006) "*Le Pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*" Ed. Du Seuil, Paris. Trd. Estela Consigli. "*El poder de los comienzos*". Ensayo sobre la autoridad" E. Amorrortu, Buenos Aires, 2008

de autoridad otorgando una atención privilegiada a las experiencias históricas griega y romana. Miriam d'Allonnes amplía la reflexión agregando también un abordaje formal del proceso, apelando para ello al concepto que fue propuesto por el filósofo Alexandre Kojève. En su ensayo filosófico *“La noción de la autoridad”*, Kojève, como hemos apuntado con anterioridad, inspirado en la filosofía de Hegel, partió de sus reflexiones acerca del derecho y de la idea de la justicia para establecer un estudio formal del fenómeno de la autoridad, determinado algunos tipos y características esenciales. Para el autor, el estudio detallado y profundizado de la autoridad sería un primer paso indispensable para la comprensión de los fenómenos del Estado, principalmente para que se evitasen las confusiones entre las nociones de poder y de autoridad.

Como Arendt, Kojève también recurrió a una comprensión del pasado clásico grecorromano y a la fenomenología para establecer lo que sería la historia de la historiografía de la autoridad. En cuanto a lo que fue la autoridad en el período clásico, el autor plantea que la formalización de las prácticas autoritarias del ámbito doméstico griego fue elaborada primero en la filosofía de Platón y de Aristóteles, argumentando, sin embargo, que el concepto de la autoridad fue formulado de manera sistematizada recién con el advenimiento de la fundación de Roma y con el legado del derecho romano. La gran diferencia entre los estudios de Arendt y el de Kojève es que, mientras aquella procedió a un estudio más ligado al contenido conceptual y a las experiencias históricas que conformaron el concepto, éste, sin descuidar tales características, centró su análisis más en la estructura formal del fenómeno de la autoridad. A partir de la unión de estos dos enfoques distintos, pero no excluyentes, parte Myriam Revault al proponer una reflexión más profunda sobre la autoridad.

Como declara la autora, siendo la autoridad un fenómeno esencialmente social, transhistórico, e incluso universal, en cuanto a su concepto y diferentes formas en relación con sus figuras, demanda para su óptima comprensión un análisis tanto formal como conceptual (Revault d'Allonnes, 2008 Pág.26). Según la autora, es común que se diga, desde las esferas académica y política hasta las esferas de la educación y de las relaciones familiares, que estamos viviendo una crisis de la autoridad. Sin embargo, la creencia en la pérdida de cualquier tipo de autoridad a través de los tiempos considerados modernos sería, ante todo, resultado de una mala comprensión del fenómeno de la autoridad, que tendría como causa fundamental la alteración que hemos

experimentado en nuestra relación con el tiempo, ya que la noción misma de autoridad tiene que ver esencialmente con el tiempo.

La autora argumenta que al entrar en la modernidad nuestras formas de relacionarse con la dimensión temporal se alteraron profundamente, de manera que se alteraron también nuestras formas de comprender y de experimentar la autoridad. Para las sociedades modernas, específicamente las sociedades democráticas y liberales, la autoridad se construye a partir del supuesto básico de la autonomía del individuo, hecho que estaría estrictamente vinculado a la experiencia del rompimiento con las formas antiguas de autoridad y tradición. De esta forma, la crisis de la autoridad estaría vinculada esencialmente a la ruptura de la tradición y a una crisis más profunda de las formas modernas de experiencia temporal, por ello se pregunta: “¿El movimiento de emancipación crítica que caracteriza la modernidad ha hecho desaparecer toda referencia al tercero? ¿La probada pérdida de los modos tradicionales de generar sentido produjo tan sólo vacío y ausencia de sentido? [...] ¿No reconoce la igualdad alguna disimetría? En estas condiciones, ¿dónde radica la autoridad, si la sociedad se dio a sí misma el principio constitutivo de su orden?” (Revault d’Allonnes, 2008. pág. 14).

Por último tendremos que tener en cuenta la advertencia que nos realiza el filósofo italiano Giorgio Agamben. Por su parte, en un sentido más general y más en conexión con los dramáticos acontecimientos del siglo XX, Agamben ha escrito en relación a la dualidad *potestas-auctoritas* lo siguiente: “En tanto los dos elementos permanecen correlativos, pero conceptualmente, temporalmente y subjetivamente distintos [...] la dialéctica que se da entre ellos, aunque fundada sobre una ficción, puede con todo funcionar de algún modo. Pero cuando ellos tienden a coincidir en una sola persona, cuando el estado de excepción, en el cual ellos se ligan y se indeterminan, se convierte en la regla, entonces el sistema jurídico-político se transforma en una máquina letal” (Agamben, 2004. pág. 155). Y precisamente en este aspecto es donde tendremos que poner mayor énfasis y cuidado a la hora de legitimar un poder que cuente con la *auctoritas* y *potestas*, como articulación deseable en una sociedad democrática como las que nos hemos dado con la aportación intelectual de diferentes pensadores a lo largo de los siglos XVIII, XIX y XX.

De lo anteriormente expresado, uno de los objetivos de este trabajo consiste en demostrar que no existen comienzos absolutos: la ciencia moderna, pero también el

dogma cristiano o el mito –cuya investigación debe centrarse en la recepción y no en la búsqueda de un mito original–, responden a preguntas que vienen de muy lejos, como es el caso que nos ocupa de la *auctoritas* y la *potestas*. Por este motivo “la idea de un comienzo absoluto de los tiempos modernos es tan poco racional como cualquier otra *creatio ex nihilo*. La Ilustración vendrá a reforzar, no obstante, el esquema mítico de la creación desde la nada y de la tabula rasa, mientras que el Romanticismo corregirá las ilusiones modernas de autofundación y descubrirá la razón en el mismo pasado, en la religión, en las costumbres, etc.”. (Rivera García, Antonio. 2012: 237-244)

Una de las cuestiones que se plantea este trabajo es la incapacidad humana de agotar la realidad desde una sola perspectiva, punto de vista, enfoque, óptica o abordaje, es decir, con un solo intento de captarla, ya que la descripción más rica de cualquier entidad, sea física o humana, se lograría al integrar en un todo coherente y lógico los aportes de diferentes personas, filosofías, métodos y disciplinas y aun así habría resquicios por donde se nos deshiciera lo logrado. El mundo en que hoy vivimos se caracteriza por sus interconexiones a un nivel global en el que los fenómenos físicos, biológicos, psicológicos, filosóficos, sociales, políticos, económicos y ambientales, son todos recíprocamente interdependientes de manera globalizada. Para describir este mundo de forma adecuada necesitamos una perspectiva más amplia y holista que no nos pueden ofrecer las concepciones reduccionistas del mundo ni las diferentes disciplinas aisladamente; necesitamos una nueva visión de la realidad, un nuevo “paradigma”, es decir, una transformación fundamental de nuestro modo de pensar, de nuestro modo de percibir y de nuestro modo de valorar²⁵. Ahora bien, habría que circunscribirnos al espacio Nortocéntrico (Europa Occidental y Norteamérica) y Latinoamericano.

Nuestro interés en esta tesis se centra, también, en la inquietud que nos produce el hecho de que en nuestras sociedades occidentales y latinoamericanas (En el caso de Boaventura de Sousa da por sentado que Latinoamérica no es Occidente, algo, por lo demás, que algunos cuestionan²⁶), donde Richard Rorty y Boaventura de Sousa han

²⁵ Para una mayor ampliación véase Martínez, M. M. (1997). *El paradigma emergente hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. México: Trillas

²⁶ Si Occidente se define, por la tradición grecolatina, por la herencia del cristianismo, por el humanismo renacentista y el racionalismo científico, por la defensa de las libertades y de los derechos fundamentales, por la democracia representativa y la aspiración a su perfeccionamiento, por la separación y el equilibrio de poderes, por la primacía de la ley y la igualdad ante ella, por la economía de mercado y la apertura al mundo, por la igualdad entre el hombre y la mujer; entonces América Latina forma parte de Occidente. América Latina es occidental, pero tiene una forma particular de serlo; de igual modo que las naciones que componen la región tienen, cada una, una manera propia de

tenido una mayor influencia, cada vez más se aprecia una falta de valores y normas por donde poder transitar con arreglo a una convivencia pacífica y en cierta armonía, aunque no exentas de problemas, ya que hasta ahora las dificultades parecen solucionarse a través de actitudes y comportamientos que, en general, podríamos calificar de autoritarios. Nuestra experiencia vital nos dice que, aunque en las formas tenemos unas democracias liberales, con una separación de poderes entre el legislativo, ejecutivo y judicial, en la realidad su superposición y ligazón parece abocarnos al ejercicio del poder de pura *potestas*, sin la consideración de la *auctoritas*, es decir, de un saber socialmente reconocido, que legitimaría una *potestas* en cuanto poder socialmente aceptado.

Esta tesis enfrenta a dos pensadores que anteriormente no han sido confrontados, en cuanto a la *auctoritas* y la *potestas* que debe legitimar el poder en nuestro presente. Richard Rorty es un pensador del cual podemos encontrar en España – aparte de numerosos libros traducidos – un número importante de tesis sobre su abordaje de la contingencia del lenguaje, su orientación en el neopragmatismo, su concepción sobre la primacía de la democracia sobre la ideología, sus reflexiones acerca del giro lingüístico, su concepto de etnocentrismo y su defensa respecto al lugar que ha de ocupar el arte y la poesía en las comunidades que se piensan bajo principios liberales y democráticos. Rorty piensa un liberalismo ético-político, es decir, un liberalismo que considera que lo peor que le puede acontecer a un ser humano es el verse a sí mismo como una persona cruel. Es necesario, dice, que las personas puedan empatizar sobre el sufrimiento de otros seres a través de la palabra, la poesía y la literatura. De ahí su defensa de un sujeto ironista receloso de su vida privada. Por tanto, un liberalismo no tan Kantiano e ilustrado, menos racionalista y metafísico. Donde todo aquello que no provenga de la autoridad humana es entendido como autoritarismo.

Por otro lado, el profesor Boaventura de Sousa, cuenta con numerosos trabajos sobre Latinoamérica, y muchos de sus libros han sido traducidos al español. Así y todo, en España sólo cuenta con la elaboración de dos tesis doctorales. La primera versa sobre el cosmopolitismo subalterno basado en la crítica a las teorías críticas postmodernas, y la propuesta sociopolítica de un Estado en movimiento. La segunda se basa en el

ser latinoamericanas. Cfr. Marcello Carmagnani “*El Otro Occidente: América Latina Desde la Invasión Europea Hasta la Globalización*”. F.C.E, México 2004.

análisis de los procesos de globalización, democracia radical y emancipación humana en la teoría social y política de ese Estado en movimiento. Su desarrollo intelectual se sustenta en elaboraciones teóricas referidas a la emancipación de los pueblos oprimidos (altermundistas), la posibilidad de Estados plurinacionales, y de la razón contrahegemónica como distinta a la razón moderna Nortocéntrica. En sus obras es muy frecuente la palabra revolución, y las referencias al nuevo socialismo, a reinventar la Democracia y el Estado, al rescate de la memoria histórica para devolver a las víctimas su autoridad por el sufrimiento, sobre el atropello de los derechos y culturas ejercida por los pueblos colonizadores de América latina sobre sus nativos; mediante la alegoría del Ángel de la Historia de Walter Benjamín, que mira al pasado, horrorizado por los escombros y las miserias de la Historia. Por ello escribe y argumenta en contra de lo que él considera los tres jinetes de la Apocalipsis: El colonialismo, el liberalismo y el imperialismo²⁷.

Cabe pues, preguntarse después de la falta de una referencia a como debiéramos vivir en sociedades del siglo XXI, si acaso la moralidad – *la auctoritas* – no debiera ser tenida en mayor estima por una sociedad en crisis, es decir, ¿deberíamos considerar una *auctoritas*, que nos permita navegar en esta encrucijada de la modernidad como faro para la sociedad del siglo XXI, o por el contrario dejarnos llevar sin el cuestionamiento de ella, y a atender solo a cuestionamientos particulares? Es verdad que Hegel advierte sobre el peligro de que la subjetividad desprecie como vanas las determinaciones vigentes –entiéndase las determinaciones de la eticidad– y se recluya en la pura internalidad de la autoconciencia: “El peligro consiste específicamente en que la voluntad tome como principio de la acción, no a lo que es “en sí” y “para sí” universal, sino que se rija por las determinaciones del arbitrio, con lo que hace predominar la propia particularidad por sobre lo universal. En tal caso la voluntad corre el riesgo de ser mala” (Hegel, Georg [1821] 1999. 2ª Ed. Parágrafos §139/Obs, Págs. 237-241)

En base a lo anterior, en el desarrollo de la tesis, Boaventura de Sousa y Richard Rorty deben dialogar con el pasado y, además, entre ellos mismos, siendo el objetivo el de investigar la posibilidad de una racionalidad de corte hermenéutico-pragmática que dé cuenta de nuestro mundo actual y permita establecer una guía en relación a los conceptos de *auctoritas* y *potestas*, como elementos de una buena salud comunitaria,

²⁷ Para una mayor información véase: <https://www.educacion.gob.es/teseo/listarBusqueda.do>

que en este presente parecen inexistentes. Por otro lado, nuestra aportación debería ser un compromiso de esclarecimiento de una sociedad globalizada culturalmente, que precisa de una legitimación en cuanto a la hora de entender el poder como posibilidad de cambiar, mejorar o mantener nuestros valores como ciudadanos de este mundo, puesto que nos enfrentamos a problemas que nos atañen a todos: cambio climático, guerras en países terceros (Siria), terrorismo islámico, relativismo ético, derechos humanos, terrorismo financiero...etc. Para ello, los pensadores que consideramos en esta tesis, Boaventura de Sousa y Richard Rorty, podrían representar dos posturas diferentes tanto en el campo epistemológico como en el cultural e ideológico.

2. DELIMITACIÓN DE LOS CONCEPTOS: PODER, AUCTORITAS, POTESTAS Y ÉPOCA MODERNA.

2.1 Poder, auctoritas y potestas.

Partimos de la aceptación de que el hombre es un ser eminentemente social (Aristóteles, 2007, pp. I.46-47), por ello forma con sus semejantes comunidades más o menos complejas que le permiten satisfacer sus necesidades, solucionar sus problemas e interactuar con el entorno natural y otros grupos humanos. Cualquier organización social está organizada, en mayor o menor medida, por el poder.

El término poder proviene del verbo latino *possum-potes-potuī-possē*, que significaba tener fuerza para algo, ser capaz, ser potente, ya fuese que tal potencia se aplicara a lograr la posesión o el dominio de un objeto concreto o físico, o al desarrollo de una actividad de índole científica, moral o política. Con esta acepción se relaciona con el concepto *potestas* (potencia, poderío, potestad), utilizado como semejante a *facultas* (capacidad, talento, posibilidad, virtud). Enlazados íntimamente con la idea del poder [...] se encuentran las nociones de *imperium* (mando supremo de la autoridad), de *arbitrium* (el albedrío o la voluntad propios ejercidos en el uso del poder), de *potentia* (poderío, eficacia o fuerza de alguien), y de *auctoritas* (influencia moral o la autoridad que derivaba de su virtud) (Mayz-Vallenilla, 1999, pp. 8-9).

Los vocablos, *auctoritas* y *potestas*, proceden del Derecho Romano clásico que han evolucionado etimológicamente desde su significado original. A este respecto, Revault d'Allonnes, basándose en Hannah Arendt, recuerda el esfuerzo de los romanos por perpetuar lo público inscribiéndolo en una duración indeterminada, para que no dependa de las variaciones políticas o institucionales. Esta autora sostiene que «el tiempo tiene fuerza de autoridad» (Revault d'Allonnes, 2008, pág. 35), ya que la tradición, en el sentido de lo que ha funcionado con anterioridad, tiene un valor, asignándole a la distinción entre la potestas y la auctoritas el acto fundacional de la civitas romana:

“ [...]. Así pues, el interés por la posteridad es indisoluble del interés por la anterioridad. No se trata solo de perpetuar lo que siempre ha sido, sino asentar el cambio sobre el continuum temporal [...] La *auctoritas* se despliega siempre en el tiempo, se sitúa simultáneamente hacia atrás, como fuerza de proposición, y hacia adelante, como elemento de ratificación o de validación” (Revault d'Allonnes, 2008, Pág. 31)

En cuanto a su etimología, autoridad es una palabra latina (*auctoritas*, sinónimo de poder legítimo y no coactivo) junto con el verbo *augere*, «aumentar», y no ha sido un vocablo despectivo como el término autoritarismo, utilizado actualmente en modo despectivo (Stoppino, 1997: 229). También es cierto que los términos autoridad y autoritarismo están emparentados etimológicamente, dado que autoridad proviene del latín (*auctoritas*, *-ātis*)²⁸, que en su acepción tercera nos informa de alguien o algo que tiene crédito y prestigio que se otorga a una institución o persona por su calidad o por su legitimidad y competencia en algo, por su parte autoritarismo proviene de *autoritario*: «Actitud de quien ejerce con exceso su autoridad». La diferencia entre autoridad y autoritarismo ha sido definida, en muchas ocasiones, en relación a la legitimidad con la que se ejerce el poder. Así, Stoppino expone que: “una situación de autoritarismo tiende a instaurarse siempre que el poder es visto como legítimo por quien lo detenta, pero no es reconocido como tal por quien lo sufre”, o que “una autoridad [...] puede transformarse en autoritarismo, en la medida en que la legitimidad es y la pretensión del gobernante de mandar se vuelve, a los ojos de los subordinados, una pretensión arbitraria de mando” (Stoppino, 1997, pág: 94.)

En la historia del pensamiento ambos conceptos han cambiado de acuerdo con los sucesivos contextos, dando lugar a confusiones o a interpretaciones interesadas²⁹. En el ámbito político, el sustantivo autoritarismo que deriva del adjetivo autoritario que se utiliza en 3 contextos: se suele llamar autoritarios, dentro de los tipos de sistemas políticos, a los regímenes que menosprecian el consenso y privilegian el mando. Se habla de personalidad autoritaria, en sentido psicológico, aquella centrada en el trato arrogante con aquellos que no poseen poder o los inferiores jerárquicos y están

²⁸ AUTORIDAD: ἀξίωμα, ατος, τό auctoritas, dignitas.- Axioma, principio de valor en sí mismo: ἀξίωμα, ατος, τό axioma.- **Autoridades**: ἐξουσίαι, αί potestates, magistratus.- **Crédito**: βάρος, εος, τό auctoritas.- Con autoridad: κυρίως cum auctoritate.- **Digna de fe**: ἀξιοπιστία, ας, η auctoritate fide digna.- **Dotado de**: ἐξουσιαστικός, η, όν qui valet auctoritate.- Inviolable, sacrosanta: ἀσυλάρηγης, ου, ό sacrosanctus magistratus.- **Poder**: κυριότης, ητος, η; κύρος, εος, τό dominatio, auctoritas.- πιστότης, ητος; πρόσχημα, ατος, τό; προσκύρησις, εως, η auctoritas.- Que ejerce la autoridad paternal: πατρωνόμος, ος, ον auctoritatem paternam exercens.- **Asumir la autoridad**: ἐνεξουσιάζομαι mihi potestatem assumo.- **Ejercer la autoridad**: ἀρχέω, ἀρχεύω magistratum gero.- **Dar autoridad**: ἐνεξουσιάζω potestatem do.- **Mandar con**: διακορανέω domini more impero.- **Tener autoridad**: ἐναυθεντέω, ἐξουσιάζω auctoritate valeo, potestatem habeo > **Usurpar autoridad, arrogarse**: αύθεντέω auctoritatem usurpo.- **Lugar donde se reúnen las**: ἀρχεῖον, ου, τό magistratum curia.- **Autoridad o destino dado según la renta que se posee**: τιμοκρατία, ας, η dominationis species **AUTORITARIAMENTE absolutamente**: αύτερτακτικώς eorum more qui suo jure imperant. <https://sites.google.com/site/pyrrus7/diccionario-espanol-griego-latin-2>

²⁹ *Autoridad*: del latín (*auctoritas*, *-ātis*), [...] alguien, o algo que tiene «prestigio y crédito que se reconoce a una persona o institución por su legitimidad o por su calidad y competencia en alguna materia». *Autoritarismo* proviene de *autoritario*: «Actitud de quien ejerce con exceso su autoridad». Ver: *DRAE*, Madrid, 2014.

dispuestos a obedecer ciegamente a sus superiores. Y por último, las ideologías autoritarias ponen énfasis en el principio jerárquico, exaltan los elementos de la personalidad autoritaria como si fuesen virtudes y niegan la igualdad entre los hombres. El autoritarismo desde el punto de vista de los valores democráticos es una expresión degenerativa de la autoridad, mientras que, si se ve desde una orientación autoritaria, el igualitarismo democrático es aquel que no está capacitado para ejercer la verdadera autoridad (Stoppino, 1997, pág. 125). Hecha esta aclaración, el interés de este trabajo se centrará en el campo de las ideologías autoritarias.

En el plano de la convivencia o formación de comunidades la primera forma de organización político-social en el asentamiento protorromano será el gentilicio. El protagonismo corresponderá en esta organización pre-cívica a la población o gentes. De forma posterior, se produce una disolución de esta organización dando lugar al tránsito de la *civitas* (*universitas civium*), de forma análoga a lo ocurrido en las *polis* griegas, es en este momento en el que se crean las instituciones romanas y la noción de *auctoritas*. Esto es lo que se conoce como *inores maiorum*, es decir, como la proyección y transmisión hacia un *ethos* romano como un cúmulo de hábitos jurídicos, sociales y religiosos.

Este cúmulo de reglas no escritas cuyo establecimiento no es impuesto por ninguna instancia superior nacen del seno interior de la comunidad. En el contexto de esa institución, *inores maiorum* o vida política, se perfeccionarán las nociones de *auctoritas* y de *potestas*. Mientras que la noción de *potestas* representaría el poder humano definido por la coacción o la fuerza para la conducción de la comunidad, la *auctoritas* aparece como una cosa que trasciende al ciudadano u hombre común, siendo un factor de ordenación social incontestable y previo, que está por encima de las lides humanas y de las vicisitudes, que se vincula a la religión (Royo Arpón, 1997. Págs. 38 y ss.).

Ahora es momento de explicar y concretar la relación de los dos términos, anteriormente citados, y su concreción en el tiempo (*auctoritas*) y en el espacio (*potestas*) los cuales se encuentran incardinados en un espacio y en un tiempo concreto, y en una comunidad específica. La cuestión de la autoridad enlaza asimismo con la dimensión de la temporalidad. Ciertamente, la longevidad de cierta costumbre o creencia se suele exhibir como una suerte de acreditación o demostración de su veracidad y se puede aseverar, como expone Revault d'Allonnes, que “el tiempo es la

matriz de la autoridad, como el espacio es la matriz del poder” (Revault d’Allonnes, 2008: 15). La aparición más cercana se encuentra en el marco de la constitución política romana, como venimos apuntando, donde resulta de interés la concepción romana de «*auctoritas*», puesto que a diferencia del de «poder» en sus expresiones de «*imperium o potestas*», constituye un caracterismo genuinamente romano (D’Ors, 1973: 93-104). Esta diferencia entre poder y *auctoritas*, aunque uno complementa al otro, se proyecta en todos los ámbitos de la vida política y social, siendo el fundamento de la teoría política romana basada en el dualismo esencial *auctoritas-potestas*.

Por tanto, decir que ambos términos estaban emparentados en el derecho romano, donde la “*auctoritas*” es la cualidad por la que una persona a través de la experiencia se hacía merecedora del respeto de los que le rodeaban, y la realización completa y plena de otras virtudes durante mucho tiempo. Para tener “*auctoritas*” un romano debía labrarse una historia personal por una serie de valores de respeto, experiencia, trabajo y esfuerzo, así como respeto por las personas. El hecho de tener “*potestas*” en un concreto tiempo-espacio o incluso poder absoluto (*Imperium*), en ningún momento aseguraba ni un ápice de “*auctoritas*”.

También hay que hacer notar que desde los glosadores hasta nuestros días disponemos prácticamente de los mismos términos, pero con variaciones en su semántica de tal irreversibilidad que nos atrevemos a clasificarlas de perversas, por ello en algunos casos son opuestas al sentido original latino. A modo de ejemplo hay que decir que *auctoritas* que en su versión moderna “régimen autoritario” tiene el significado contrario al que significaba durante la República romana. Los conceptos de autoridad, y poder se emplean en diferentes sentidos en el campo de la filosofía política y de las ciencias sociales, en ocasiones sin la necesaria exactitud semántica para evitar equívocos. Esta diversidad se debe a la ubicuidad del fenómeno³⁰.

Por tanto, el término *auctoritas* no es unívoco, Royo Arpón (1997)³¹ sitúa la noción del concepto entre los términos de abstracción, refiriendo el concepto a la cualidad de

³⁰ «...la terminología ha sido siempre la paralización del pensamiento. No para el que la crea, sino para el que se sirve de ella sin una previa reflexión sobre los pasos que el lenguaje ha dado hasta finalizar en el término». Cfr. Emilio Lledó. “*Filosofía y lenguaje*”. Ed. Austral 4ª Ed. Barcelona 2015. 192 páginas

³¹ Este profesor lleva a cabo un estudio que comprende aspectos filológicos e históricos de los términos latinos que poseen algún sentido de poder, ya sea público o privado, así como un análisis de la deformación que han sufrido dichos vocablos, fruto de los añadidos semánticos que la propia Historia ha ido aportando, para finalmente llegar a

preeminencia social del *augur* y que se atribuye a personas e instituciones, en tanto que deben decidir sobre personas o cosas en función de su preeminencia, personal o institucional, que los demás atribuyen o reconocen. Para Royo Arpón, de forma literal, el vocablo *auctoritas* encierra en sí una cierta tensión entre la idea de conocimiento o ciencia de alguien y su reconocimiento social, puesto que fue adquiriendo el sentido que aporta Cicerón en Verr. 4, 25³². Por otra parte, a juicio del autor, en el sentido de este vocablo concurre una doble perspectiva, esto es, el de quien la ostenta y el de quienes se la atribuyen. Por ello, para Royo Arpón, resulta idónea nuestra palabra *auctoritas* en el sentido de describir la razón o justificación del ejercicio material del poder en todos los ámbitos, público y privado. Sin embargo, consideramos que el soporte, el sostén del poder no resulta ser la *auctoritas*, ya que para su justificación no requiere necesariamente el reconocimiento por parte de otros, sino que bastará con una causa basada en una suprema prerrogativa rectora y coactiva para sostenerse. (Royo Arpón, 1997, p. 31. Nota.12).

En este punto tendremos que plantear una serie de preguntas: ¿cómo se ordena una comunidad? ¿Quién puede hacerlo de la manera más eficaz o de la forma más justa? ¿Por qué debemos respetar las reglas que nos vienen dadas? Las respuestas derivan del análisis de los conceptos y de las fuerzas que estructuran los grupos sociales, sus relaciones y prácticas de convivencia. Ya que el poder no se ha ejercido de igual forma y manera en todos los tiempos ni en todos los sitios. Así, la primera impresión que destaca en el objeto de estudio es la distancia histórica, es decir la conciencia de que ese mundo en el que ingresamos tiene un pasado que lo ha conformado. En este primer contacto con la sociedad objeto de análisis se puede constatar que nuestra constitución antropológica tiene una característica concreta: somos conscientes de tener conciencia, o lo que Hegel llamaba la conciencia para sí. En este sentido el texto hegeliano es muy claro. En la introducción a la parte IV: [1. la autoconciencia en sí], leemos:

“Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad. Hay que ver cómo comienza surgiendo esta figura de la autoconciencia. Si consideramos esta figura

circunscribir el significante *auctoritas* al grupo de vocablos que el autor denomina «palabras con poder». (Royo Arpón, 1997, p. 153).

³² Cic. Verr. 4, 25: *Honos habetur ordinis auctoritati, quae nisi gravis esset apud socios (...), ubi erit imperi nomen et dignitas.*

del saber, el saber de sí mismo, en relación con la anterior, con el saber de otro, vemos que este último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos, al mismo tiempo, se han conservado, y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y como son en sí” (Hegel, W.G.F[1807]1966, p. 107).

En este sentido, Hegel se refiere a la capacidad del individuo, por medio de la autoconciencia, de reflexionar sobre los momentos anteriores de saberes de otros seres humanos. Aunque al inicio de la figura de la autoconciencia todavía no ha aparecido en el otro. Este comenzará a estar presente en el conflicto entre el amo y el siervo, que es el segundo paso de la autoconciencia. Lo que ha sido superado es la etapa de la conciencia (conciencia sensible, percepción, inteligencia) comprendiendo la conciencia que ella lo es todo, y que el mundo es configurado por ella. Por tanto, se trata de hacia dónde nos lleva el camino; pero no de la conciencia misma que de forma penosa recorre sin comprender su sentido ese camino³³. Vamos siendo obligados a mudar de perspectiva en la medida en que avanza la reflexión. Estos cambios sucesivos se nos revelan como momentos encadenados de forma necesaria debido a las indicaciones de Hegel, a través del «para nosotros», como etapas sucesivas de una cadena lógica-dialéctica. No obstante, no podemos comprender la forma en que esas etapas se ordenan en función de ese sentido último al no aparecer este todavía. Aun cuando el filósofo es consciente, dado que él ya ha hecho todo el recorrido previamente.

Por ello, entre la figura de la autoconciencia y el Espíritu objetivo hay etapas intermedias, no un pasar inmediato. Para Hegel el espíritu objetivo se despliega en la pluralidad de individualidades que pertenecen a distintos momentos históricos y lugares que le conceden una infinitud de determinaciones diferentes – siendo éstos lo de la sociedad civil y en el de la historia, pero el Espíritu objetivo cuenta con otros momentos, entre ellos los de unidad, como son por ejemplo la familia y el Estado –, no es una sustancia ni una esencia, es movimiento y acto puro que es la esencia de los

³³ El término de autoconciencia tiene aquí un significado especial: el espíritu se ha dado cuenta de que toda la realidad es para él, ha tomado conciencia de sí como el centro de la realidad, por ahora de la realidad del mundo. Y es ahora cuando entrará en contacto con la otra persona como diferente a las cosas del mundo, y comienza la lucha por el reconocimiento, la lucha para saber quién es el centro de la realidad. Ese sería el primer paso hacia la constitución de la comunidad. Hegel no habla de la autoconciencia en general, como se podría entender, sino que denomina autoconciencia a un momento en la génesis del espíritu, con lo cual “autoconciencia” adquiere aquí un significado muy concreto y específico. No quiere decir que en sucesivos momentos el espíritu no tenga conciencia de sí; muy al contrario, es al final del proceso cuando el espíritu toma por fin plena conciencia de lo que es.

individuos, y así lo tienen que reconocer mediante la educación, devenir incesante que se constituye sólo en sus manifestaciones; carece de fondo metafísico, es negatividad o vaciedad, que es el momento final dentro del Espíritu objetivo de la moralidad, que lo manifiesta como libertad absoluta, interpretada como indeterminación total que rebasa y determina siempre toda determinación para darse otra nueva, dando lugar a una continuidad histórica previsible, dado que Hegel entiende que se encamina hacia la objetivación de la libertad en leyes, instituciones y Estados cada vez más racionales. Continuidad que se manifiesta con el legado cultural transmitido por medio de las generaciones que del mismo se alimentan y tienen ahí reinicio para proyectarse hacia nuevas creaciones.

En este mismo sentido, el individuo se forma en relación dialéctica únicamente con la sociedad, tanto a través de la producción propia del mundo social, como del proceso de asimilación de la *genericity* (Heller, A.1998: 33-34)³⁴. El hombre por medio de la subjetivación «asimila» el mundo social, reconstruye y construye la sociedad a través de la objetivación, se reconstruye y construye como individuo (Sartori, 1990: 229). Dicho de otra manera, el hombre no puede tener conciencia del mundo sin tener conciencia del propio yo y no puede tener conciencia de dicho yo sin tener conciencia del propio mundo. Luego, yo soy mi mundo y mi mundo es yo, es decir yo soy mi sociedad y mi sociedad es en parte yo. Soy «ensamble de relaciones sociales». Es en ese proceso se conforman las relaciones autoritarias y el pensamiento social correspondiente, el pensamiento autoritario, el democrático y el cooperativo.

2.2 Definición y concreción de la época moderna.

El cuanto al segundo pilar que desarrollaremos y que se encuentra en el título de la tesis, filosofía moderna, ésta se ha caracterizado desde el punto de vista historiográfico como una época, la época moderna, caracterizada por la orientación y apertura al futuro y a la novedad, por ello, debería seguir este trabajo por la propia noción de época (Ferrater Mora, 2009, pp.1232-1236). La época antes de referirse a un intervalo de tiempo significaba el momento histórico a partir del cual contemplar lo pasado y lo por venir. El punto de pausa de un movimiento y también el punto en que se engendraba un cambio de dirección. Así, en 1543 el astrónomo Nicolás Copérnico

³⁴ Ver el tema del «carácter genérico», «genericidad», en Heller, A. (1998).

gracias al empleo de cálculos matemáticos basado en la concepción formulada por Aristarco de Samos³⁵ postuló el heliocentrismo, expresando que la Tierra y todos los planetas giran en torno al Sol, convirtiéndose en el centro del universo. Este hecho marca el inicio de una nueva época.

Por tanto, la época moderna nace en el momento en que la sociedad cuestiona un orden teocéntrico, de un *Imperium*, de una dogmática y de un escolasticismo que había durado desde la caída del Imperio Romano en el siglo V, hasta el siglo XV. La suposición de la Tierra en movimiento disputaba la idea de espacio finito. El heliocentrismo simbolizó una fractura de la cosmovisión dominante de lo real, puesto que, al cuestionar el carácter incuestionable de las verdades consagradas posibilitaba conocer al hombre, es decir, cuestionaba “la auctoritas” de la Biblia y “la potestas” de la Iglesia. Es difícil situar concretamente el punto considerado como el umbral de una nueva época, pero es relativamente fácil distinguir lo anterior del umbral de lo posterior al mismo. Así, tenemos el paso de Nicolás de Cusa a Giordano Bruno, ambos son pensadores inmanentistas, su pensamiento es muy similar, pero si los comparamos cuidadosamente, se percibe que algo muy importante ha sucedido entre ambos: la revolución copernicana. Es en este sentido posible afirmar que Copérnico ha sido un creador de época. Antes y después de su obra se piensa de forma distinta: la noción de mundo ha cambiado. Hemos pasado de la Edad Media a la Modernidad.

Ello produjo en Europa una revolución intelectual que se desarrolló en el Renacimiento y fue potenciado por la Reforma, la cual se plasmó en la aparición de una pléyade de notables científicos (Gilbert, Harvey, Newton, Kepler, Galileo) en el ámbito las denominadas "ciencias del hombre" y de las ciencias naturales. El éxito del movimiento revolucionario en las ciencias en general se debió a su implementación de un modelo metodológico secular y teórico para interpretar los problemas del ser humano y de forma específica, los de la historia y la sociedad; porque fortalecía y ampliaba la intelectualidad laica, unida al logro reciente y capital de la comunidad científica. En sentido filosófico, lo moderno se refiere a personas, ideas y hechos, afines con la Modernidad en cuanto “espíritu de época” del capitalismo. La Modernidad desencadenó

³⁵ Aristarco (griego antiguo: Ἀρίσταρχος, Aristarchos o Aristarjos; latín: Aristarchus; c. 310 a. C. - c. 230 a. C.) fue un astrónomo y matemático griego, nacido en Samos, Grecia. Él es la primera persona, que se conozca, que propone el modelo heliocéntrico del Sistema Solar, colocando el Sol, y no la Tierra, en el centro del universo conocido. Diccionario de Filosofía. José Ferrater Mora. Volumen I. Ed. Alianza Editorial. 7ª reimpresión, 1990, Madrid. Pág. 203-204

diversas corrientes de pensamiento que quedan fuera del objeto de este trabajo, centrándose en las concepciones políticas, antropológicas, epistemológicas y éticas desarrolladas desde el siglo XVII al XX, en articulación con los filosóficos, económicos, políticos y procesos, entorno a los que se produjeron.

En esta época se alteró el sentido de la autoridad, porque impugnaba la *auctoritas* y la *potestas* de la autoridad del Papa por la conciencia personal, o lo que es lo mismo, la razón individual o subjetiva se constituye en la nueva autoridad. Siendo el ámbito por excelencia de la razón, el mundo científico y académico; el lugar natural de los valores ilustrados, fundamento de una identidad clara y precisa surgida a partir del *cogito* cartesiano, que se consolida en los siglos siguientes al mismo tiempo que la idea de modernidad centrada en la razón como motor y norma de la sociedad. La idea de sujeto que se deriva de estas ideas es un ser consciente, indiviso, controlado, razonable y moderno. Por eso se viene a sustituir la *auctoritas* de la Iglesia, monolítica y unitaria, que se la denominó de oscurantista y autoritaria, por una autoridad subjetiva, basada en la propia reflexión y cimentada en la ciencia como nueva *auctoritas* mundana, en contraposición a la que devenía de las Sagradas Escrituras.

La modernidad por tanto trajo la diversidad de credos y opiniones, debido a la interpretación libre de la Biblia; avivó un sentimiento nuevo de nación; enaltecó las lenguas vernáculas; modificó la visión del trabajo, la emoción humana y el arte y, en último lugar privó al mundo occidental de su sentido antiguo de unidad. La *auctoritas*, en el primer periodo del Renacimiento, empieza a desplazarse desde los monasterios a la cultura laica de las universidades gracias a la invención de la imprenta de Gutenberg, la cual permite la expansión de la cultura escrita, que hasta entonces había estado restringida a los monasterios. Por tanto, la legitimidad que reivindica la modernidad descansa en la autoafirmación de la razón y sosteniéndose en el proyecto de autofundación de sí, siendo este un proyecto fundador de ruptura.

En este nuevo espíritu de época moderna, el hombre comienza a ser autónomo en sus decisiones, si bien es cierto que fundamentado en los imperativos categóricos de Kant y en la razón ilustrada; y en las afirmaciones de Locke y Hegel sobre la Razón y el Derecho, que van asentando la nueva *auctoritas* y *potestas* moderna, mediante la creación de la metáfora del pacto social y del Estado, en el ámbito político. La modernidad, en este sentido, equivalente a rupturas, pero también construcción de

nuevas formas de conocer, ser en el mundo y nuevas subjetividades, un mundo distinto que requería ser explicado, cuestión a la que, desde el inicio va a contribuir la Filosofía.

Por otro lado, la pérdida de atención a la *auctoritas* de la Iglesia ya había comenzado mediante la Reforma Protestante. Esta fue, en gran medida, la causa histórica de que, rota ya la unidad religiosa europea, se buscara edificar una nueva forma de unidad, que se concretó en el surgimiento de los Estados Nacionales bajo regímenes absolutistas o constitucionalistas como el caso de Inglaterra y Holanda. El absolutismo, a su vez, fundió en una misma persona la misión de gobierno político (ejercicio de la *potestas*) y la misión de enseñanza y juicio (ejercicio de la *auctoritas*), dando comienzo a la confusión práctica de estas funciones. La pérdida de limitación del poder, debida a que la potestad había absorbido a la autoridad, condujo progresivamente al crecimiento desmedido del Estado. En un mundo laicista y crecientemente individualista se desarrolla con fuerza el Derecho subjetivo.

Finalmente, estas raíces individualistas y mundanas, unidas a la idea calvinista de que la predestinación divina se manifiesta en la riqueza, allanaron el camino para el desarrollo de un capitalismo desenfrenado. Pues bien, la *auctoritas* (siempre intelectual) quedó definitivamente subordinada a la *potestas* en el protestantismo calvinista, mientras que la potestad (manifestación de poder de la voluntad) fue magnificada. Por lo que la crisis de autoridad se va presentando paulatinamente en la época moderna fundamentalmente, debido a la ruptura con la tradición y se manifiesta en la noción misma de temporalidad³⁶, donde se quiere romper la relación del presente con el pasado, fundamentalmente con la Edad Media, no así con la cultura clásica ya que se revaloriza los valores grecorromanos.

³⁶ Con la revolución científica, especialmente a partir de Galileo, la noción de tiempo cambia drásticamente. Aparece la noción de un tiempo abstracto, concebido como un parámetro o una variable física que vale para todo movimiento, y no sólo para el uniforme, como lo había considerado Aristóteles. Galileo, al estudiar el problema de la velocidad instantánea de un cuerpo en movimiento, da un nuevo impulso en la comprensión de la noción de tiempo, a la vez que suscita los problemas que darán lugar a la aparición del cálculo infinitesimal. Entonces se empieza a desarrollar el otro camino de investigación que el mismo Aristóteles había apuntado. Tiempo, espacio y materia serán los tres grandes conceptos de la física moderna clásica, es decir, del mecanicismo. Así, desvinculado de su relación con el alma, el análisis del tiempo se enfocó desde la perspectiva física. No obstante, se podía entender de dos maneras distintas: como una realidad absoluta o como una relación. Estas dos maneras de enfocar el tiempo enfrentaron a Newton, que defendía un tiempo absoluto (y lo consideraba como *sensorium Dei*, y como una especie de continente vacío), y a Leibniz, quien lo consideraba como una relación (el orden universal de los cambios, el orden de sucesiones). Adoptando la terminología kantiana, síntesis de las anteriores, el tiempo es una intuición pura o una forma a priori, trascendental de la sensibilidad, y constituye (junto con el espacio) la forma de toda percepción posible desde el punto de vista de la sensibilidad, así como la base intuitiva de las categorías. Es trascendentalmente ideal y empíricamente real, como condición de objetividad. Cfr. Eagleton, Terry. *La estética como ideología* Presentación de Ramón del Castillo y Germán Cano (Traductor). Ed. Trotta. 2006, Madrid.

Es en este sentido que “el tiempo ha dejado de prometer algo” para los modernos dice Revault d’Allonnes(2008, pág. 134), ya que el pasado no garantiza el futuro y debido a esto lo vuelve incierto, fundamentalmente porque la modernidad cree más bien en el progreso que en un Dios no ligado ya a ninguna consecuencia de sus manifestaciones, por lo que el tiempo se convierte en la dimensión de la incertidumbre absoluta, como apunta Blumberg (2008, p. 156): “La temporalidad se convierte en el hándicap decisivo del espíritu humano”, idea que se pone en cuestión sólo con Schopenhauer y Nietzsche, si bien Kant es prudente y sitúa el progreso como tarea.

Entonces ¿cómo se sostiene la legitimidad de la racionalidad en la época moderna, si esta no tiene un punto arquimédico donde situarse con anterioridad? A este respecto hay que recordar que el modo de legitimidad que reivindica la modernidad se basa en la autoafirmación de la razón, y puede sostenerse porque reside en el proyecto de autofundación de sí, como una ruptura (Blumberg 2008), o en términos hegelianos se daría más bien una “Aufhebung”, que es a la vez superación y conservación. En este sentido es pertinente subrayar la distinción entre "autoafirmación", como instauración del sentido, y "autohabilitación", como su confirmación en la realidad histórica, diferencia que como expresa Revault d’Allonnes: “es la afirmación de sí la que determina la radicalidad de la razón y no a la inversa” (Revault, d’Allonnes, 2008: 85). La nueva fundación antropológica que comienza con el gesto soberano no tiene que confundirse con la ilusión de su cumplimiento. La distinción quiere destacar que la Modernidad posee una historia, y expresa Myriam Revault: “...si se desconoce esa distancia entre la voluntad y su realización, se induce de inmediato — en conformidad con la temática de la discontinuidad radical y la tabla rasa — la idea de que el concepto de autoridad ‘en general’ ha desaparecido totalmente del mundo moderno” (Revault, d’Allonnes, 2008: 86).

Esta situación anterior empieza a cuestionarse, en cuanto a la razón Ilustrada, por los maestros de la sospecha(Nietzsche, Freud y Marx)³⁷, con el progresivo deterioro de

³⁷ La tríada Freud-Nietzsche-Marx fue propuesta por Paul Ricoeur (1913-2005) en *Freud: Una interpretación de la cultura* (1970), y fue ampliamente citada y trabajada por diversos autores, entre ellos Michel Foucault, quien consideraba a estos autores como los tres críticos más lúcidos del idealismo, los defensores más brillantes de un materialismo radical. El criterio que utilizó Ricoeur para aunar a estos autores fue el tratamiento que recibió la conciencia como punto de partida para ellos. Marx afirmaba que en esta categoría influían elementos económicos, sociales e ideológicos. Nietzsche, que en la base de la noción de conciencia se halla una moralidad recibida y engendrada a partir de un resentimiento contra la vida. Y Freud, que el Yo «no es el dueño de su propia casa».

la metafísica, último reducto de la filosofía, por lo que esta empieza a perder su eje dentro de la cultura occidental mediante la descentralización del sujeto llevada a cabo por Heidegger y Derrida, habiéndose impuesto el nombre de postmodernidad para designar una nueva forma de entender nuestro presente, que se caracteriza por la sublimación del vivir el día a día, el no tener una idea o norma, que pueda regir en una sociedad (se habla de relativismo). Por lo que la palabra autoridad puede dar lugar a ser entendida como autoritarismo. Nos cuidamos mucho de nombrarla, no vaya a confundirnos con fascistas y autoritarios. ¿Pero realmente carecemos de norma o hay otras normas no visibles que nos hacen aún más esclavos que la escolástica, el dogmatismo, la fe, el imperativo categórico o el espíritu absoluto de Hegel?

Por ello, se comenta hoy la crisis de la modernidad, debido a que evidentemente el sujeto racional cartesiano (*cogito ergo sum*) no ha podido resolver los grandes interrogantes (Estrada, 1990: 305-324). Pero ante esta crisis de valores, donde se cuestionan la época moderna con su imperativo categórico, su escepticismo ante la metafísica, su razón cartesiana y su antropocentrismo, pareciera que esta aparente “liberación del hombre”, se encuentran unas estructuras, valores y actitudes tanto o más autoritarias que el autoritarismo moderno, del que ambicionan emanciparse. Para ello convendría observar los prejuicios y la tradición, de los cuales la época moderna quiso desembarazarse, precisando cuáles de ellos siguen latiendo dentro de nuestra concepción de la sociedad actual y del individuo. En otras palabras: ¿deberíamos menospreciar sin más la *potestas* y la *auctoritas*; y asumir el sometimiento a un autoritarismo presente y no visible (*imperium*), en las sociedades occidentales, de forma que el hombre no tenga un centro desde el que construir su vida y posibilidades como persona? Si asumimos el paradigma cartesiano de tabla rasa, quizás dicha crisis sea su incapacidad para perpetuarse sobre un continuo presente vacío *sine die*. Mientras que, si

En dichas propuestas se pueden encontrar puntos de contacto, a saber, la procuración por la desmitificación a partir de una exégesis del sentido, la ruptura de las ilusiones, y la duda acerca de la percepción humana de la realidad. Al respecto de esta última, Ricoeur toma al *cogito* cartesiano para explicar la inexistencia de una meta-duda hasta el arribo de estos autores, es decir, que si bien Descartes dudó que las cosas fueran realmente como son percibidas, jamás pensó en dudar acerca de la propia conciencia (recordemos que Descartes fundamentaba la existencia en la posibilidad de la razón de la conciencia, «pienso, luego existo»). Otro predicado en común para ellos, sería la postura crítica que adoptan frente al racionalismo imperante de la época, *Zeitgeist* que estos autores ayudaron a deshacer, o más bien, a reconstruir. Así, el materialismo marxista, la voluntad de poder nietzscheana, y lo inconsciente freudiano llegaron a deshacer esa aparente absolutez de la razón humana. El sujeto objetivo pasó a ser un sujeto histórico (Nietzsche), el descubrimiento de lo inconsciente fue una herida a la omnipotencia del pensamiento (Freud), y la idea de un Dios como fundamento último fue revisada (Marx). En definitiva, esta tríada constituiría la crítica teórica radical a la sociedad burguesa, optimista y bienpensante del siglo XIX. https://es.wikipedia.org/wiki/Maestros_de_la_sospecha.

asumimos la crisis de la Modernidad humanista, habría que retomar los postulados de ésta, ajustándolos a nuestro tiempo, teniendo que ser hermeneuta para no olvidar la herencia del pasado a la que se debe el hombre.

Nos cabe una vez más la pregunta: ¿Nos encontramos, pues ante la muerte de la *auctoritas* y de la *potestas*? Así el Estado moderno se compone de individuos y no de un cuerpo social vertebrado. La sociedad se edifica sobre un individualismo intrínseco que considera a la persona como un agente económico que actúa en el mercado, como un voto o un sujeto de imputación jurídica. Se conforma así una total subversión de los subsistemas sociales, que se caracterizan por una concepción antropológica, filosófica, económica, política o jurídica de la persona que pone de manifiesto que sólo el poder resulta hoy valorado. Por consiguiente, podría plantearse que cuando la autoridad y la potestad se encuentran en equilibrio, es sano para el desenvolvimiento de la sociedad considerarlas del siguiente modo: “autoridad como la verdad socialmente reconocida y la potestad como la voluntad de poder socialmente reconocida” (D’Ors, 1973. Pág. 93). Ambos conceptos llevan a continuación una nota explicativa en donde la autoridad se equipará con el “prestigio del saber”, que se manifiesta a través del “consejo” y, primordialmente, es la única instancia capaz de actuar como “límite de la potestad”. La autoridad, al ser “saber”, es personalísima y, por tanto, indelegable. La potestad, por su parte, es indivisible, y delegable.

El proyecto moderno, como se ha apuntado, se basa en reivindicar la autofundación y la autoafirmación; esto no implica, sin embargo que se deba eliminar la distancia entre su cumplimiento y la intención, sino más bien asumir que es un proyecto envuelto en una crisis de legitimación. Desde el momento en el que se cuestiona el orden tradicional, ya no es posible creer en lo que siempre ha sido sea válido, el mundo moderno se encuentra de manera constante con un presente amenazado por su propia contingencia. No obstante, ofrece una alternativa ante los modos antagónicos de *legitimidad* y *el politeísmo de valores*³⁸ que se presentan; nuestra capacidad de acción y juicio se recompone en tanto somos capaces de procurarle un sentido al mundo. Si bien el sentido nuevo que emerge no es fruto de una construcción ex nihilo, se plantea el desafío de su conquista. (Cfr. Baldini, Gisela Laura y Eandi Bonfante. “Repensar la autoridad”).

³⁸ Estos dos conceptos se toman de Weber

Resumiendo, si en los dos pilares anteriores sobre el que la tesis se fundamenta, nos hemos acercado al nacimiento de la época moderna respecto a los términos “*auctoritas* y *potestas*”, la relación que existe entre estos vocablos con el autoritarismo y el poder, la definición de época moderna y su presunta crisis. Entonces después será necesaria una breve aproximación a nuestros dos autores, Boaventura de Sousa y Richard Rorty y al actual debate entre Modernidad y Postmodernidad desde la óptica de los mismos. Ello también nos permitirá un mayor acercamiento al conocimiento de las figuras filosóficas que encarnan y el proceso de sus respectivos desarrollos intelectuales. En principio, porque tanto Boaventura de Sousa como Richard Rorty son dos pensadores, que critican el autoritarismo, entendido como “*Imperium*” de imposición y difieren en torno a la “*auctoritas* y *potestas*”, – “la autoridad moral” – criticando aspectos de la modernidad, pero, como se verá, se reorientan hacia caminos diferentes. Por tanto, no es fácil determinar que Richard Rorty y Boaventura de Sousa sean modernos o postmodernos, ya que esta reducción simplista no se corresponde con el amplio abanico de matices, entre modernidad (autoridad-autoritarismo) y postmodernidad (carente de norma-autoritarismo) como también entre ambos pensadores.

Habría que comenzar este tercer pilar, en cuanto a la legitimación de la época moderna y su relación con nuestros dos autores, así como su posible superación por la posmodernidad, recordando que para hallar una solución a la crisis de la Modernidad se conformaron, fundamentalmente, dos posiciones antagónicas en el campo de las ideas. Por un lado, los defensores de la Modernidad (Habermas, 2008) – con Habermas a la cabeza – aceptan la gravedad de la situación, pero no piensan que la raíz de nuestros males se halle en la Ilustración como valedora de ciertos principios que conforman la Modernidad. La principal causa de las dificultades actuales del mundo estaría en no haber seguido lo suficiente a sus consejos, es decir, a su *auctoritas*.

Para ellos, el proyecto principal de la Modernidad continúa siendo el de la Ilustración. En consecuencia, los neoilustrados buscan seguir en la senda de lo moderno: con las debidas rectificaciones. Kolakowsky (1990) es un buen exponente de esta postura que continúa fiel al espíritu de la Modernidad y la cree capaz de salir airoso. De otra parte, se encuentran los postmodernos, cuya máxima figura es el filósofo francés Jean-François Lyotard (1979). Estos intelectuales quieren desmotar lo que queda de la Modernidad al darla por consumada. La Modernidad ha fallecido y el

mundo tiene que buscar nuevos horizontes. Sólo así sorteará la humanidad los escollos de esa incierta época que, de momento, al no encontrar un mejor nombre, se llama Posmodernidad.

En la construcción de una *auctoritas* y *potestas* para nuestras sociedades occidentales como latinoamericanas, se recurrirá a autores postmodernos socialdemócratas y postmodernos de izquierdas, ya que la hipótesis que sustenta este trabajo se plantea desde el convencimiento de que, en los tiempos actuales, se carece de las mismas; y no parece que se trate de una clase dominante que imponga su ideología, sino que en los Estados desarrollados capitalistas, hay una heterogeneidad discursiva carente de norma. La postmodernidad reprocha las corrientes políticas emanadas del proyecto moderno (democracia, marxismo, liberalismo, etc.), y destaca su base autoritaria y etnocéntrica, pero se muestra sin ninguna proposición, en el rechazo a la noción de revolución o progreso, frente a un sistema económico y político globalizado cuyos efectos (de forma especial la sociedad mediática y tecnológica) analiza asumiéndolos sin ninguna proposición viable. Pero ¿qué paradigma de racionalidad se puede hacer cargo de este compromiso? ¿Se debe suponer que involucra una aceptación de la inconmensurabilidad del relativismo y de los sistemas que introduce la diferencia? ¿Qué posibilidad hay de seguir apelando a una “sociedad del conocimiento” sin traicionar las bases culturales de la cultura postmoderna, proponga perspectivas teóricas y prácticas de alguna solvencia epistemológica?

Por lo pronto, es preciso recordar, que la postmodernidad es poco propensa a todo utopismo. El pensamiento posmoderno rechaza todo lo que huelga a mesiánico (Ilustración, idealismo, marxismo) y que incluya nociones como unidad, fundamento, principio o estabilidad, que le recuerden el totalitarismo (Greenstein y Polsby, 1975). La sensibilidad postmoderna conecta mejor con las discontinuidades, con la inestabilidad, el desorden y las rupturas contra una razón cristalizada. Aterrizando en nuestro presente, vemos que la actualidad que nos circunda, tanto si se habla en contra o a favor de la modernidad, nos remite a ella, o bien para asumirla y modificar aquellos aspectos más criticables, o bien para rechazarla y construir un paradigma nuevo de pensamiento, que nos permita ubicarnos en la actual sociedad “movidiza”, donde los individuos de nuestras sociedades están continuamente en un proceso de movilidad (Bauman, 2007). La movilidad geográfica impide la creación de comunidades, puesto que el desarraigo

es mayor – mitigado en cierta forma por medio de internet y de las redes sociales–. La movilidad social (Bell, 1977 y Bell, 1986) de las sociedades actuales postmodernas ha cambiado las normas, costumbres, usos sociales, ocasionando un choque generacional y étnico.

El primero de nuestros autores, Boaventura de Sousa³⁹, cuenta con numerosos trabajos sobre globalización, sociología jurídica, democracia, derechos humanos y el Estado. Puede ser considerado como ejemplo de “postmodernidad” de “izquierdas⁴⁰” no eurocéntrica, alejado de la imagen del académico «puro» que no busca contaminarse con su «objeto de estudio», ni contaminar, como propugnaban antiguamente las ciencias sociales. Más bien se trata por su acción y teoría de un investigador comprometido con los sujetos con los que dialoga y con los que comparte esfuerzos y esperanzas transformadoras, en un empeño mutuo por el entendimiento intercultural: “Boaventura de Sousa Santos, portugués y, por tanto, pese a su condición semiperiférica, europeo, sitúa el inicio de su reflexión crítica en su estancia de investigación en una favela de Río de Janeiro. Durante un semestre, en 1970, vivió en Jacarezinho, donde completó su trabajo de tesis doctoral para la Universidad de Yale (leída en 1973)” (Sousa Santos, 2005, p. 65).

Por tanto, estudioso del Sur pero formado Norteamérica y Europa (Universidad de Yale), Boaventura es capaz de comparar y abrirse a experiencias, saberes y realidades

³⁹ Boaventura de Sousa Santos es profesor emérito de la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra y Académico Distinguido de la Facultad de Derecho Legal de la Universidad de Wisconsin-Madison y Global fresca Scholar en la Universidad de Warwick. También es Director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra ; Coordinador Científico del Observatorio Permanente de la Justicia portuguesa. <http://www.boaventuradesousasantos.pt/pages/pt/homepage.php>.

⁴⁰ “Izquierda” y “Derecha” son categorías políticas construidas por la Modernidad desde la Revolución Francesa. ¿Qué vigencia pueden seguir teniendo dentro de la Postmodernidad? En sentido estrictamente literal, ideología es un término que designa la ciencia de las ideas, del mismo modo que el de biología se refiere al estudio de la vida o el de criminología a la ciencia de la desviación social. Por tanto, con dicha palabra se acota un campo particular del saber, el de los productos mentales de la conciencia humana. De acuerdo con esta definición amplia, la tarea del ideólogo, es decir, literalmente del especialista en ideología, debería consistir en estudiar, describir y analizar la naturaleza, el origen, el hábitat, la organización, de esos productos del pensamiento humano que denominamos ideas. De hecho, así nació el término ideología a finales del siglo XVIII. Fue acuñado por Destutt de Tracy, con el objeto de crear una ciencia natural y empírica de las ideas, frente a las concepciones metafísicas y filosóficas precedentes. Antoine-Louis-Claude Destutt, conde de Tracy (nacido en París el 20 de julio de 1754 y muerto en la misma ciudad el 9 de marzo de 1836), fue un aristócrata, político, soldado y filósofo francés de la Ilustración, quien puso en circulación el término “ideología” en 1801, en el periodo de la Revolución francesa, con el significado de ciencia de las ideas, tomando ideas en el sentido amplio de estados de conciencia. Cfr. “*Ideología, sistemas de creencias y representaciones sociales*”.cfr. Javier Cerrato y Augusto Palmonari (eds.), Representaciones sociales y psicología social. Comportamiento, globalización y posmodernidad, 2007, Promolibro, Valencia, pp. 138-153.

⁴⁰ Este modelo positivista hace un siglo que fue superado. Pero también el modelo del “*intelectual comprometido*” no deja de ser criticable, porque ¿Cómo puede asegurar sus análisis y conclusiones con un mínimo de objetividad? Ver las críticas al método de la “*comprensión empática*” (Nagel, 1981, p. 556)

muy distintas, y cuestionar los marcos de su propia formación. Escribe en 1998, en pleno avance neoliberal, con énfasis en las ideas de participación y emancipación social, inclusión y comunidad y sobre los movimientos cívicos y sociales fuertes, como fundamentales para el control democrático (... “socialismo como democracia sin fin”) para transformar la sociedad (Sousa Santos, 1995a y 1995b).

Sousa Santos desde una posición que designa como posmodernismo de oposición hace frente a la crisis de la racionalidad moderna, un enfoque que considera necesario pensar la regulación y llevar la emancipación social más allá del paradigma moderno y los límites impuestos por él. Al contrario, una postura celebratoria o reconfortante estaría condenada a reproducir los problemas de la teoría crítica contemporánea al no reconocer la condición paradigmática de la posmodernidad (Sousa Santos, 2009. pág. 43). Ahora bien, como diría Marx, admirador de Hegel “¿Las necesidades teóricas constituyen inmediatas exigencias prácticas? No basta que el pensamiento impulse hacia la realización; la misma realidad debe acercarse al pensamiento” (Hegel, 1968. pág 17). Por ello, Europa debe tener plena conciencia de que parte de la pobreza y carencias sociales y culturales de distintos grupos humanos que se hallan en situaciones críticas, se debe a la colonización que sufrieron por causa de países europeos⁴¹.

Aunque también por la falta de dirigentes políticos capaces de realizar una redistribución más justa de la riqueza. Se producen desigualdades y marginaciones dentro de las democracias occidentales, donde se cuestiona la Modernidad, por lo que el pensamiento debe estar comprometido con el diagnóstico de los males y de las posibles soluciones. Boventura de Sousa, enfoca esta problemática, criticando este proyecto eurocéntrico, partiendo del principio de que la comprensión del mundo es más extensa que la comprensión occidental (Sousa Santos, 2003, pág. 171). Su sociología, mediante la producción de una epistemología del Sur, que a través de una “ecología de saberes” es una ruptura con el universalismo eurocéntrico (Sousa Santos y Meneses, 2014, págs. 21-53) que incluya desde los científicos sociales hasta los saberes producidos desde dicho Sur (Sousa Santos, 2010).

⁴¹ Es de rigor destacar, que sólo algunos de los lugares descriptos como colonias de Europa sufren estos problemas. También es justo mencionar a los que a principios del siglo XXI se hallan en mejores condiciones que sus antiguas metrópolis, por ejemplo, Singapur, Australia, Canadá, Malasia, Nueva Zelanda, etc.

“Consiste en la promoción de diálogos entre el saber científico y humanístico que la universidad produce y los saberes laicos, populares, tradicionales, urbanos, campesinos, provincianos, de culturas no occidentales (...) que circulan en la sociedad” (Sousa Santos, 2004, pág. 34).

Y agrega:

“La ecología de saberes es un conjunto de prácticas que promueven una nueva convivencia activa de saberes con el supuesto de que todos ellos, incluyendo el saber científico, se pueden enriquecer en ese diálogo. (...)” (Sousa Santos, 2004, p. 34).

Por su parte, Richard Rorty⁴² aceptaba a regañadientes el mote posmoderno. Para él decía muy poco ese término y le parecía más ilustrativo describirse como un anti-platónico. Su lucha contra la etiqueta “postmoderno” tenía que ver con que se le atribuyeran frases como “la verdad no existe”, no sólo a él sino a toda la corriente filosófica a la que pertenecía: el pragmatismo. Por lo que él mismo nos comenta: “Decir, que debiéramos excluir la idea de que la verdad está ahí fuera esperando ser descubierta no es decir que hemos descubierto que, ahí fuera, no hay verdad.” (Rorty, 1991a, pág. 28). Dentro del clima de moda postmoderna, que llega desde Europa a los Estados Unidos, a través de la filosofía europea y Derrida, concordará con los postmodernos en establecer el rechazo por la metafísica. Admira libros antiesencialistas, como *Ser y Tiempo*” de Heidegger (1951), “*The Empirical Stance*” (van Fraassen, 2004) y los “*Márgenes de la filosofía*” (Derrida, 2008).

Pero contra ellos refrena sus tendencias nihilistas, como Boaventura de Sousa. Reconoce un gran valor a Wittgenstein y sus investigaciones filosóficas. Entra en diálogo, partiendo de la línea derivada de Dewey y James, con las 2 tradiciones intelectuales surgidas de Heidegger y Nietzsche. Los dos comparten la creencia de que la búsqueda del conocimiento y la verdad se soluciona en el conocimiento intersubjetivo

⁴² Richard Rorty. (1931-2007). Nacido en Nueva York en 1931, ha sido profesor en las Universidades de Wellesley, Princeton y Virginia y fue profesor de Literatura comparada en la Universidad de Stanford. Su trabajo ha versado sobre todos los aspectos de la filosofía, pero acaso su principal aportación haya consistido en renovar el pragmatismo y abrir un fecundo diálogo entre la filosofía europea y la de los Estados Unidos. Crítico notable de las pretensiones de la epistemología tradicional. La idea central de Rorty, dicho en términos esquemáticos, repite la objeción de los idealistas del siglo XIX a la teoría de la correspondencia con los cuales se supone consistir la verdad de nuestras creencias. “*Enciclopedia OXFORD de Filosofía*”. Ted Honderich. Editada y traducida por Carmen García Trevijano. 2ª Edición. Ed. Técnos, Madrid 2008, del Original *The Oxford Companion Philosophy* (1995). Oxford University Press. Págs. 1008-1009.

(Rorty et al., 2006 pág.57). Por tanto, como hemos referido, vemos a ambos pensadores como puentes entre diferentes concepciones filosóficas, así Boaventura de Sousa, lo es entre la filosofía europea y la elaborada en países latinoamericanos y Rorty entre la filosofía analítica norteamericana y la filosofía europea o continental.

También, nos parece interesante la actitud inquieta de ambos pensadores ante la filosofía y el papel que debe jugar la misma en nuestras sociedades del siglo XXI, donde incluso Rorty postula a la filosofía como un autoritarismo trasnochado. Por esta consideración es considerado como el pregonero más reciente de la "muerte de la filosofía" (Rorty, 1982 y Rorty 1996, p. 19-20), ese programa que no es, por cierto, exclusivo de nuestro tiempo, sino que ha hecho repetidas veces acto de presencia en la historia de la filosofía, de forma singular a partir del siglo XVIII. Es un planteamiento que no ha conseguido probablemente más que confirmarla, tal como nos dice D'Agostini:

“...la filosofía posee la molesta tendencia a colocarse dialécticamente más allá de los propios límites (según el clásico mandato aristotélico, para poder llegar a decidir no hacer filosofía es necesario hacer siempre filosofía –y esto en el fondo no hace nada más que acentuar la incomodidad epistemológica en oposición a la propia disciplina), sino también, y sobre todo, porque si existe una posición típicamente «filosófica» identificable dentro de la historia del pensamiento desde la mitad del siglo XIX hasta nuestro días es precisamente esta autocrítica, autodestrucción, autorreducción o también autorrefutación de la filosofía. Si existe una tendencia unitaria del pensamiento desde la mitad del siglo XIX hasta hoy (...) es la reflexión sobre el fin de la filosofía, concebido como una amenaza, un dato de hecho, una oportunidad positiva, un programa” (D'Agostini, 2009, pág. 26-27).

Es decir, nos vemos condenados a revivir la filosofía cuanto más se quiere ignorarla. Rorty aspira a través del “neopragmatismo” a ser la continuidad del pragmatismo de Dewey y James. Otros lo consideran integrante de la filosofía analítica angloamericana. En sus planteamientos mantiene una postura radical antimetafísica. La filosofía, para él, es un espacio para narraciones en las cuales cada época expone su concepción de la vida y del mundo. Rorty entiende que la poesía impulsa la reflexión filosófica. Afirmó de manera sui generis, el carácter democrático de la discusión

pública. Considera a la filosofía que califica como “espejo de la naturaleza” como teoría del conocimiento a partir de la representación [Rorty, (1979) 6ª edición. 2010].

Richard Rorty puede considerarse como continuador de Nietzsche, Heidegger y Derrida en cuanto a la muerte de la metafísica, como hemos visto con anterioridad, pero no renuncia al papel de la cultura occidental, como valedora de unos principios de justicia social que pueden asentarse en el Derecho y la Democracia Liberal como la mejor forma de convivencia en sociedad. Por eso defiende un etnocentrismo occidental de las democracias del Atlántico Norte, consistiendo dicha propuesta en afirmar que para alcanzar acuerdos que permitan a los seres humanos mejorar las sociedades, no necesitamos acudir a nociones objetivas o verdaderas legitimadas en criterios de justificación universal (Rorty. 1996). Un etnocentrismo que aspira a estar abierto a las alteridades, inclusivo y cosmopolita. Este etnocentrismo cultural, político y moral, nos lleva a ser solidarios con los que están dentro de unas estructuras socioculturales semejantes y mantener un diálogo abierto con las demás. La solidaridad trata de ampliar el ámbito del "nosotros", aunque utilicen un vocabulario diferente al nuestro y no sean de nuestra cultura. Por ello, este pragmatismo se halla cercano a los planteamientos de los filósofos postmodernos. Con él se puede considerar que inauguraba una actitud postpesimista, así como una renovada disposición al debate frontal y transparente, al desarrollo de un pensamiento independiente y original y a la discusión crítica, «al aire libre» como condición de la buena salud e higiene de la Filosofía, coincidiendo en este aspecto con Boaventura de Sousa.

Rorty devolvió a la filosofía a las preocupaciones centrales sobre las formas de organizar la convivencia en una comunidad política al rescatarla de sus limitaciones analíticas⁴³. Hume, Diderot y Dewey se planteaban el problema de cómo ser un pragmático total y permitir algún tipo de vida social ordenada (cuestión ésta a desarrollar en esta tesis, mediante la existencia o no de una *auctoritas* y una *potestas*, de las que parece carecer nuestro tiempo), como entablar conversaciones con gente hostil y diferente a las posiciones en que nos encontramos instalados en la vida.

⁴³ En cuanto al lugar que debe ocupar el sentimiento en la conformación de la comunidad. Ver “*De ser humanos a hacernos humanos: en torno al concepto de humanización del Derecho*” Visto el día 23-07-2015, en <file:///C:/Users/TuPcSolucion/Desktop/Richard%20Rorty/36663-38023-2-PB.pdf>

Es por ello que asumiendo la dificultad de reunir puntos de vista coincidentes entre Boaventura de Sousa “Postmoderno de izquierdas no eurocéntrico” y Richard Rorty “Postmoderno neoliberal etnocéntrico”, es por lo que estos dos autores quizás puedan ayudarnos, en un diálogo abierto, en la construcción de una nueva racionalidad de corte hermenéutico-pragmático, que nos permita ofrecer cierta «*auctoritas y potestas*», dentro del sometimiento al «Imperium» del mercado de nuestras sociedades del siglo XXI.

3. EL NACIMIENTO DE LA MODERNIDAD FILOSÓFICA.

3.1 Entre el Humanismo y el Racionalismo.

En primer lugar, afirmar que la época moderna es fruto de una o dos corrientes filosóficas, sería una reducción simplista y no acorde con la realidad, siendo la misma el resultado de un crisol de ideas, ontologías, fenómenos científicos, desarrollos económicos, posicionamientos éticos, nuevas formas de sentir lo estético...etc., que parecen enfocarnos a la consideración de la época moderna como una totalidad compleja; y solamente podríamos afirmar que según qué aspecto se tome de ella así será la comprensión de la misma. Lyon opina que: “Las ideas que se presentan como novedades suelen tener pasado. La modernidad, aunque hasta cierto punto es una recién llegada a la escena conceptual, en realidad lleva entre nosotros largo tiempo con otros nombres [...]El término hace referencia al orden social que surgió tras la Ilustración... el mundo moderno se caracteriza por su dinamismo sin precedentes, el rechazo o la marginación de la tradición y sus consecuencias globales. El tiempo parecía acelerarse; el espacio abrirse [...] Aunque la modernidad se manifiesta en logros como la ciencia y la tecnología o la política democrática, también afecta profundamente a la rutina diaria. Las cuestiones sobre la autoridad ¿quién dice? y sobre la identidad ¿quién soy? se plantean de maneras nuevas y acuciantes” (Lyon, 2009, págs. 47-74).

Dicho lo anterior, en este apartado, se plantearán las características del pensamiento de la época moderna como la conjunción de diversas variables, para situarnos ante la *auctoritas* y la *potestas* de la misma. En un primer momento, destacará cómo la tensión entre el Humanismo y el Racionalismo se dilucidó por varias razones en el triunfo del segundo como pensamiento paradigmático de la época moderna. En un segundo momento, se estudiará la cuestión del neocolonialismo como discurso articulador en el cual se basa Boaventura de Sousa, para establecer un pensamiento contra-hegemónico al llamado por él “Nortocéntrico”, y que no es otro que el pensamiento del *cogito* cartesiano, responsable de una cultura etnocéntrica, que ha perjudicado, según el autor, a Latinoamérica y a los países en desarrollo o subdesarrollados. Por último, se analizará la nueva concepción del tiempo y el espacio en la época moderna, como vectores que marcan, en gran medida, la propia concepción de la época moderna y su legitimación.

Para situarse en la época moderna, en cuanto a la *auctoritas* y *postestas* que la sustenta, el análisis realizado sobre las obras de Boaventura de Sousa y Richard Rorty

es temporal, puesto que parte de que el recurso a la historia no es contingente. Coincidimos en esto con Ch. M. Taylor⁴⁴, para quien el punto de partida ineludible de las argumentaciones trascendentales a partir de las cuales se pretende poner de manifiesto lo constitutivo en el hombre, sólo puede ser el hombre concreto, es decir, el hombre situado históricamente. La historia de la filosofía se articula con el anhelo de la filosofía por ser original, por proponer algo nuevo y distinto, anhelo particularmente presente desde la época moderna.

En este sentido, la búsqueda filosófica se propone superar la filosofía establecida, liberarse de ella. He aquí cuando la historia puede cumplir su tarea emancipadora. Si queremos cambiar y criticar el sistema filosófico imperante es necesario descubrir sus orígenes, su *auctoritas* y *postestas*, lo que ha quedado olvidado con el transcurso del tiempo en la medida en que se fue instalando, naturalizando, como una determinada práctica filosófica. Por ello, coincidimos también con Taylor en que “(...) la filosofía es una actividad que, en lo esencial, se dedica a examinar lo que pensamos, creemos, hacemos y suponemos, en forma tal que sacamos más claramente a la luz de nuestras razones, o bien tornamos más visible, o, de un modo u otro, nos ponemos en mejores condiciones para dar debida cuenta de nuestra acción, de nuestros pensamientos, de nuestras creencias o de nuestras suposiciones. En buena medida, la filosofía involucra la explicitación de lo que inicialmente se halla tácito”. (Taylor, 1984, p. 18).

Es decir, que el recurso a la historia no es contingente, ya que el pensar y actuar del hombre están implícitos y condicionados en los contextos históricos que les ha tocado vivir, herederos como somos, consciente o inconscientemente, de nuestro pasado, así nos manifiesta Taylor: “Para entender acabadamente donde nos hallamos, tenemos que entender cómo hemos llegado al lugar en que estamos” (Rorty y Skinner, 1990, p. 44). Por eso, se trata más bien de un acercamiento horizontal a toda la amplia gama de preocupaciones filosóficas, justificado a partir de la convicción de que la filosofía no puede prescindir del agente humano si pensamos en ella, debido a que ésta está inserta en un tiempo (*auctoritas*) y un espacio (*potestas*) determinados.

⁴⁴ Para Taylor los problemas centrales de las sociedades modernas, entre otras cosas, son que la conceptualización de la identidad individual, que hace la teoría tradicional liberal, es demasiado abstracta, instrumentista y unidimensional. Para Taylor, desde los teóricos clásicos como John Locke y Thomas Hobbes hasta los más modernos portadores del estándar de la teoría liberal como John Rawls y Ronald Dworkin, han descuidado los lazos que vinculan al individuo a su comunidad. Un entendimiento más realista "del yo" se haría a través de lo que Taylor llamó *los horizontes de significado*, que se construyen sobre el fondo de relaciones sociales que un individuo entabla con otros y en los cuales se construye su identidad

En un primer momento, la ciencia cartesiana tiene el deseo de presentarse sin precursores, sin presupuestos, sin el lastre de ninguna herencia, –sin ninguna *auctoritas*– pretensión que se ha de eliminar. Descartes, desde luego, no es un comienzo absoluto y su filosofía no se comprende sin sus relaciones con la escolástica tardía o con el nominalismo. Por lo que, dicho lo anterior, el periodo histórico abordado en este punto es el de la génesis del pensamiento moderno, que se extiende entre los siglos XIV y XVII, desde el Humanismo Renacentista hasta el surgimiento del Racionalismo y el Empirismo, ya que ello dará lugar a una nueva *auctoritas* y *potestas*.

3.1.1 Humanismo Renacentista versus Racionalismo y Empirismo: síntesis en el Barroco.

La historia de la filosofía no tiene un desarrollo unitario, aunque muchas veces sus exposiciones tiendan a parecerlo, presenta una serie de formas o modelos del pensamiento que históricamente se han ido afianzando. Este raciocinio tiene otra lectura y es que no se construye ningún imperio desde el respeto y la tolerancia, sino desde el sometimiento y la imposición. Una historiografía auténtica debe dar cuenta también de las corrientes del pensamiento que habiendo logrado el predominio o no durante algún tiempo han sido superadas y olvidadas. No obstante, de alguna manera, resucitarlas muy posiblemente permita obtener ciertas respuestas que tenemos hoy en nuestro presente; y en las que también se han asentado los pensamientos tanto de Richard Rorty como de Boaventura de Sousa.

Tras esta aproximación a la consideración de la filosofía como un permanente sentido de retroalimentación consigo misma y con otros saberes, para alumbrar nuevos caminos, podemos decir que el humanismo se encuadra dentro del Renacimiento, pero sin mezclarse del todo con él, por eso el término humanismo, (González González, 2010)⁴⁵ si espacialmente se sitúa en Italia (Florencia), cronológicamente es más difícil de datar su inicio, ya que para ciertos autores se situaría su inicio en la Italia del siglo XIV, siendo Petrarca uno de sus propagadores e incluso podemos rastrear antecedentes de la modernidad en plena Edad Media en el pensamiento de Abelardo⁴⁶, que en un

⁴⁵ Para una mayor ampliación ver: “Hacia una definición del término Humanismo” de Enrique González González. Visto el día 26-12-2015 en http://www.uv.es/dep235/PUBLICACIONS_II/PDF51.pdf

⁴⁶ Pierre Abélard (Francia, 1079-1142) Visto el día 31-12-2015 <file:///C:/Users/TuPcSolucion/Downloads/Dialnet-PedroAbelardoYLosEstudiosSuperioresEnLaFranciaDelS-2180738.pdf>

momento en que la idea de Dios domina sobre lo terrenal propugnó una filosofía individualista encumbrando la grandeza humana.

Para autores como (Delameau, 1977) sería un periodo más amplio, desde el siglo XIV al XVI al alcanzar Europa el despegue cultural que la distanció de otras civilizaciones, y en el que este movimiento debería relacionarse con un dinamismo comercial y cultural, sin precedentes de las ciudades estado italianas, con su vinculación con los restos del mundo clásico y el exilio de intelectuales tras la toma de Constantinopla. Sin embargo, la mayoría de los autores sitúan el desarrollo del Renacimiento en Europa a finales del siglo XV, iniciándose en Italia a lo largo de este siglo. No obstante, el final sí es aceptado mayoritariamente, estableciéndose en 1536, coincidiendo con la muerte de Erasmo de Rotterdam (1466-Basilea, 1536), el "Príncipe de los Humanistas", y el patente enfrentamiento y ruptura confesional que se produce en este momento. El humanismo se incluye en una corriente de pensamiento que escapa a una concreción, dogmática estricta o definición. En general, podría decirse que el humanismo es la doctrina que se interesa básicamente por el valor y el sentido del hombre y lo humano, situándolo como punto de partida de su doctrina, fijándose en modelos clásicos greco-latinos, más allá de los ideales cristianos.

El vocablo se aplica a 3 momentos distintos: al «humanismo del Renacimiento⁴⁷», fenómeno sociocultural de la transición entre la edad Media y Moderna, al romanticismo alemán de los siglos XVIII y XIX y del periodo del clasicismo conocido «nuevo humanismo» y a los «humanismos contemporáneos», basados en sistemas filosóficos de orientación ética fundamentalmente y más generales; tal como puede ser el pragmatismo de Rorty, que se presenta como un Humanismo nuevo para una teoría de la educación, al sustituir los problemas de la naturaleza, de la razón o de la realidad, por la búsqueda de un "*futuro humano mejor*" e intenta "*beneficiar y aliviar la situación de los hombres*" (Rorty, 1989; 1991, p. 64; 1997, p. 13; 1999). De forma indudable, este pragmatismo es utópico –si entendemos y relacionamos las grandes utopías de Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y Campanella– al profesar que la compasión para fundar una sociedad puede ser la base. Donde Rorty ataca la Filosofía entendida como

⁴⁷ Este término solo comenzó a generalizarse desde mediados del siglo XIX por la obra de Georg Koigt, "*La resurrección de la antigüedad clásica o el primer siglo del Humanismo*" de 1859.

búsqueda privilegiada de fundamentos, ya que la sitúa junto con la poesía, la crítica literaria, el arte y otras formas de la actividad humanística renunciando a toda pretensión de un acceso privilegiado a la Verdad o al Ser.

Mientras que Boaventura de Sousa añora el Humanismo primigenio, dándole a la religión – teología de la liberación – un lugar protagonista en su concreción de una nueva sociedad, ya que quiere prestar atención a las alternativas silenciadas, a aquello que la modernidad ha renunciado a ver como un problema porque carecía de solución para ello. Según Boaventura de Sousa se trata de entender que fue la modernidad la que abrió nuevas puertas y también la que cercenó partes importantes del desarrollo social que había abierto. Rompió con el mundo medieval, trazó nuevas sendas llenas de libertad, pero también fue colonialista y no tardó mucho en abandonar el humanismo por el racionalismo para, finalmente, dejarse contaminar con la influencia perniciosa para la libertad que genera el capitalismo (Sousa Santos, 2010).

Por ello, en contraposición a la perspectiva católico-medieval y escolástica, el Humanismo italiano, se produjo en el siglo XIV, que mira la antigüedad como una época acabada con la posibilidad de ser objetivada. La mayoría de los Humanistas buscarían una simbiosis entre la cultura clásica y la Fe cristiana, de la cual no debemos desdeñar el componente de enfrentamiento político subyacente en las querellas religiosas. La solución propuesta por la Iglesia católica pasaba por un reforzamiento de su *potestas* (imposición) en los territorios católicos, y la ofensiva contra cualquier disidencia, además de un rearme espiritual a través de una nueva religiosidad y de órdenes religiosas, de ahí su carácter reactivo de la habitual marcha del hombre, “dos pasos para adelante y uno para atrás”.

También sinónimo de sabiduría clásica y de erudición y circunscribirse al estudio de las lenguas y a las artes literarias. En estas interpretaciones el humanismo se reduce a una valoración nueva del hombre y el intento de comprenderlo en su mundo que es el de la historia y la naturaleza. Por tanto, se concibe como una antropología de carácter epistemológico que implica problemas particulares. El alcance filosófico del humanismo se realiza mediante la recuperación y el pensamiento de Platón y Aristóteles – son por tanto sus raíces –, dando lugar al surgimiento de un nuevo concepto de educación cuyo fin era infundir a los hombres el deseo de participar en la vida de la comunidad, donde se reafirma el ideal clásico tomado básicamente de las obras de

Aristóteles y Cicerón, de que la personalidad del individuo alcanza su madurez – intelectual y moral – por medio de la participación en la vida de la *polis* y de la *res publica*.

Frente al humanismo del siglo anterior que todavía enaltecía la visión medieval del alejamiento del mundo para los hombres de letras, se erigía ahora un humanismo civil, en el que los estudiosos como Leonardo Bruni (Arezzo, 1369 + Florencia, 1444) pretendían alcanzar un nuevo modelo de intelectualismo que conjugara la vida contemplativa con la activa⁴⁸, la vida política con la actividad literaria y la sabiduría con la prudencia. El humanismo renacentista se caracteriza no por el cultivo de los *studia humaniora* o *studia humanitatis*⁴⁹, sino también forjó un nuevo concepto de «hombre», más acorde con los nuevos ideales cívico-humanos de la aristocracia comercial en cuyo ambiente nace, alejado de los modelos eclesiásticos y nobles o caballerescos de «hombre» y del modelo medieval del mundo, y que pretende inspirarse en la antigüedad clásica. Este humanismo renacentista recuerda y renueva los antiguos ideales clásicos de cultura de la antigua *humanitas* romana o de la *paideia* griega, como hemos apuntado, e inculcando el *iuvat vivere* y reflejando el cultivo de la *virtus* romana – a la cual nos

⁴⁸ Para una introducción al tema vid. Paul Oskar Kristeller (1956-1996, iv: 198-213), “*The active and the contemplative life in Renaissance humanism*”. Donde señala que El humanismo ha sido descrito e interpretado de muchas maneras diferentes, y su significado ha sido objeto de mucha controversia, tal como ha sido el concepto del propio Renacimiento. Mientras que el término "humanismo" en el discurso actual, a menudo denota un énfasis en los valores humanos sin relación con ninguna tradición intelectual o cultural, el humanismo renacentista fue comprendido y estudiado por la mayoría de los historiadores de los siglos XIX y principios del XX dado el amplio interés por el estudio y la imitación de la antigüedad clásica que era característico de la época y encontró su expresión en la erudición y la educación y en muchas otras áreas, incluyendo las artes y las ciencias. El término "humanismo" moderno se ha utilizado en este sentido desde principios del siglo XIX y fue derivado del término "humanista" acuñado a finales del siglo XV para designar un profesor y alumno del *humanitatis* "humanidades" o *studia*. La palabra "humanidad" y sus derivados se asociaron con una educación "liberal" por varios escritores romanos, especialmente Cicerón y Gelio. El término fue revivido por Petrarca, Salutati y otros en el siglo XIV, y para mediados del siglo XV que llegaron en reposo durante un ciclo bien definido de estudios, llamados *studia humanitatis*, que incluyó gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral, como fueron entendidos estos términos. A diferencia de las artes liberales de las anteriores Edad Media, las humanidades no incluían la lógica o el *quadrivium* (*aritmética, geometría, astronomía y música*), y a diferencia de las artes plásticas del siglo XVIII, que no incluyen las artes visuales, la música, el baile o la jardinería.

⁴⁹ Retomamos y traducimos las palabras de V. Rossi (1938 [1973]: 7): «*Si en latín la palabra "humanista" aparece sólo en la segunda mitad del s. xv y en italiano sólo en el tercer decenio del s. xvi, y la palabra "humanismo" es de creación reciente, ya al caer el s. xiv los precursores de una nueva y más verdadera resurrección de lo antiguo se complacieron, retomando la bella expresión ciceroniana, en llamar a sus estudios studia humanitatis, valga decir, estudios dirigidos al perfeccionamiento integral del espíritu humano y por tanto sólo dignos del hombre. Para ellos la cultura no es sólo saber, sino también vivir*». Los *studia humanitatis* comprendían distintas disciplinas, a saber, literatura, gramática, retórica, historia y filosofía moral. Para el significado cultural de estos estudios cf. F. Tateo (1992) y para los orígenes del término “*humanista*”, cf., además de los trabajos de V. R. Giustiniani (1985), el pionero de A. Campana (1945) o D. Ynduráin (1994: 57-62), que reflexiona además sobre las teorías de P. O. Kristeller en la evolución del término *humanitas*.

hemos referido con anterioridad –, concepto realmente clave dentro del movimiento humanista.

Por eso, mediante la educación, el humanismo veía la única forma de transformar en virtuosa y perfeccionar a cualquier persona, provocando una movilidad social entre burgueses o artistas. Es más si se podía transformar a una persona, el mundo podía ser transformado también. En este sentido señala Hans Baron (1993, p. 299) que “la nueva cultura que estaba surgiendo [en Florencia] tenía como fin educar al humanista de modo que se convirtiera en buen ciudadano y en miembro de su sociedad y su *res publica*”; esto es, los *studia humanitatis* – que hasta ese momento consistían, básicamente, en el estudio e imitación de la literatura clásica– se empiezan a utilizar con fines didácticos en la política. De aquí que Rorty, sostenga que: “La única forma que tienen los seres humanos de superar sus propias prácticas es idearse unas prácticas mejores; y la mejor forma de juzgar estas nuevas prácticas es hacer referencia a las distintas ventajas que éstas suponen para los distintos fines humanos. Sostener que la tarea de la filosofía consiste más en hacer explícitas las prácticas humanas que en legitimarlas por medio de la referencia a algo superior a ellas, equivale a sostener que, más allá de su utilidad con respecto a esos fines, no existe ninguna autoridad a la que podamos apelar” (Rorty, 2000, pág. 258.).

Y nos interesa este aspecto del Humanismo porque Bruni fue, en gran parte, uno de los artífices de su difusión: “En este momento, las ideas de los ciudadanos confluyeron con las del pensamiento humanista” (Baron, 1993, pág. 19). Siendo la tesis de Baron, la que halla como núcleo central la defensa de la libertad. Así, “el humanismo del siglo XIV, que había mantenido las características medievales de un alejamiento del mundo, se transformaba ahora en humanismo civil” (Baron, 1993, pág. 19). El soporte material de esta nueva experiencia lo aportan los trabajos de Bruni. La base del desarrollo del humanismo civil está para Baron una nueva conciencia de la historia. Otro de los puntos es la lectura de Cicerón, el filósofo romano es apreciado tanto por su participación activa en los acontecimientos de la república como por sus cualidades filosóficas y literarias.

Centrando el estudio en el segundo de estos estadios del movimiento filosófico del humanismo, es decir, el renacentista, que es el que interesa en este apartado, habría que empezar diciendo que el indecisamente y extenso momento histórico delimitado, que

englobamos como Renacimiento resulta de una muestra muy notable de cómo se imbrican las novedades (incluso las más destacadas, desde el ensanchamiento del universo y de la tierra, para los hombres del humanismo, hasta inventos como la imprenta y la brújula) con el pasado (como la Grecia clásica y los orígenes del cristianismo). Pero, de forma obvia, renacer es nacer otra vez o emprender una vida nueva, como han entendido los historiadores al colocar el Renacimiento al inicio de la Edad Moderna⁵⁰. Pero este re-nacimiento no será igual a lo que ocurrió en la cultura clásica greco-romana, sino que sirvió de motorización del mismo, actuando como modelos y estímulo. Por otra parte, hoy ningún filósofo desprecia ni ignora la continuidad entre los siglos XIII al XVII; continuidad bastante reactiva (Duvignaud, J. 1979, págs. 160-70).

La libertad es una necesidad auténtica de los siglos XV y XVI, y constituye el centro de la axiología renacentista como valor conductor alrededor de la que se ordenaron todas las demás. El uso del vocablo “humanismo”, se utiliza para indicar cualquier doctrina o teoría filosófica que pretenda aclarar la importancia del hombre dentro del mundo y sus valores para formular un ideal en función de su significación y estos valores, así como en su vertiente cristiana (Dussel, 2011), tiende de forma esencial a hacer al hombre más humano verdaderamente y haciéndole participar en todo para manifestar su grandeza original, lo que pueda enriquecerle en la historia y en la naturaleza; requiere un tiempo para que el hombre desarrolle las virtualidades contenidas en él, la vida de la razón y sus fuerzas creadoras, y trabaje para convertir las fuerzas en instrumentos de su libertad (Maritain, 2001, págs. 26-27).

Por lo tanto, podemos sintetizar la diferencia entre el Humanismo y el Renacimiento, en los problemas teológicos-filosóficos de la Edad Media de forma que el primero los continúa y el segundo los abandona. El Humanismo supone el retorno a la cultura clásica, sin embargo, el Renacimiento entiende el retorno a lo antiguo como un regreso a la aurora de la humanidad libre e inocente, dando un gran impulso a la ciencia y a las artes. Por lo que su reactividad viene dada por el hecho de ser una época de grandes tensiones ideológicas, religiosas y políticas, en la que se amenazó el

⁵⁰ La palabra *Renacimiento*, para aludir al fenómeno cultural e histórico que hoy conocemos con este nombre, fue empleada por primera vez por Jacobo Burckardt, en una obra publicada en 1860 bajo el título “*Die Kultur der Renaissance in Italien Ein Versuch*” Hay traducción al español por Teresa Blanco, Fernando Bouza y Juan Barja “*La civilización del renacimiento en Italia*. Edición de bolsillo. Ed. Akal. Año 2004, 3ª reimpresión 2015.

predominio cultural e intelectual del que había disfrutado la Iglesia durante la Edad Media. Del mismo modo, fue inevitable un cuestionamiento del posicionamiento oficial de la Iglesia en cuanto a la nueva interpretación de los textos y el poder. Puesto que los humanistas era liberar al texto de las adulteraciones clericales. Pero su mayor aportación es haberse percatado de los valores clásicos y su perfección, contrapuestos a una superstición medieval a la que tildaron como propia de bárbaros. Gracias a lo que descubrieron el orgullo de ser hombres por encima de una autoridad arbitraria y ensimismada que podríamos tildar de autoritaria, que no hacía nada más que humillar y alienar a sus semejantes, inmovilizando y encasillando a los hombres en nombre de Dios.

Por tanto, podemos considerar el barroco Siglo XVII como un tiempo bisagra, estribando su verdadera importancia en que contribuye a hacer comprensible no sólo la gran crisis que vivió la civilización europea en la transición moderna, sino sobre todo a la forma en cómo se determinó, en última instancia, el gran tren secular de la historia. Para Boaventura de Sousa este periodo del barroco es ejemplo de paradigma de la metáfora cultural, que designa una forma de subjetividad-sociabilidad capaz de explorar sus posibilidades emancipatorias de una época de transición paradigmática como la actual siendo una forma excéntrica de la Modernidad que, al carecer de un poder central constituido, permite la vida y la creatividad en la periferia (Sousa Santos, 1994, pág. 311-312). Con el barroco aparecen una nueva perspectiva de la risa y la subversión, en otras palabras, el reencantamiento del mundo. Según Boaventura de Sousa, el Barroco en Europa y la conquista de América son fenómenos coincidentes, en parte, en el tiempo: la primera se inició un siglo antes.

La tradicional forma de concebir al Barroco, comenta Boaventura de Sousa, es una tardía acepción para un movimiento artístico y correspondería a la expresión de la cultura católica de la Contrarreforma en la Europa del siglo XVII. El Barroco se trataría de una forma de ver, de recepción, que plantea una nueva forma de ser. Desde este punto de vista es innegable que la Europa Latina y la América conquistada están forjadas sobre la misma matriz; no obstante, el Barroco en América adopta sus propias modalidades, desde la perspectiva del otro, el colonizador y el colonizado. Al rastrear sus condiciones de posibilidad encontramos que, como plantea Guy Debord en “La

sociedad del espectáculo” (1967): “El tiempo histórico que invade el arte se expresó primeramente en la esfera misma del arte a partir del barroco”. (Debord, 1967, pág. 155)

El barroco es el último resquicio de un mundo unitario occidental basado en la unidad de la Cristiandad y el Imperio. A partir de entonces el cambio se mostrará como un efímero principio mediante el que el mundo es descubierto (o redescubierto, según se mire). La fiesta teatral, es decir aquel acontecimiento en el que la fiesta y el teatro se fusionan, deviene el momento culmen de realización barroca, momento en que ninguna otra expresión artística adquiere sentido sino se halla contextualizada en el decorado en el que subyace, debe ser en sí misma el centro unificador; y este centro es el tránsito, como equilibrio amenazado por el desorden dinámico del todo. (Debord, 1967, págs. 155-156).

En este contexto se plantea uno de los grandes problemas del siglo XVI europeo: la Reforma y la Contrarreforma, cuestiones éstas que se trasladan hasta nuestros días en sus concepciones sobre el papel que debe jugar la religión en la sociedad, tanto en Richard Rorty como en Boaventura de Sousa. Lutero se anticipó a un proceso que se estaba gestando desde mucho antes en el seno de la Iglesia y que conducía a un Concilio al que se resistía el Papa, porque sabía que implicaría la reforma del papado, y que provocó la autoridad laica, en este caso Carlos V. A este respecto y aunque todas las fuentes coinciden en fijar el inicio de la Reforma el 31 de octubre de 1517, día en que el monje agustino dio a conocer los puntos que quería debatir públicamente, fijando en la puerta de la Iglesia del Palacio de Wittenberg^{51/52} las 95 tesis. A este respecto comenta Hegel: “Aunque Lutero, al comenzar su gran obra, haya apelado a un concilio general,

⁵¹ En diciembre de 1545 se inaugura el Concilio de Trento, convocado por el papa Paulo III. Tras múltiples interrupciones y 22 sesiones, fue clausurado por el papa Pio IV en diciembre de 1563, con sus 18 años ha sido el concilio más largo de la historia. Trento estaba en la Italia del norte; pero era ciudad imperial y cabía esperar que a ella consintieran en acudir los protestantes, que jamás participarían en un concilio celebrado en suelo papal. Se reafirmó que las fuentes de la fe son las Sagradas Escrituras y la tradición de la Iglesia. Para los protestantes la única fuente de la revelación es la Sagrada Escritura; la Iglesia no sería, por tanto, depositaria ni intérprete de la Revelación: la «sola Escritura» era, según Lutero, la única fuente de la Revelación y su interpretación correspondía a cada fiel en particular, directamente inspirado por Dios (“*sacra Scriptura sui ipsius interpres*”, las sagradas escrituras se interpretan por sí mismas). Está claro que esta tesis iba contra la línea de flotación de la Iglesia como organización. Para ampliar el tema ver: http://personal.us.es/alporu/histsevilla/concilio_trento.htm. (visto el 12-11-2017)

⁵² Todo el mundo consideraba necesario, a finales del siglo XV y principios del XVI, la convocatoria de un concilio que reformara la disciplina de la Iglesia. Los papas renacentistas gastaban grandes sumas en lujos, vendían puestos eclesiásticos, elegían para cargos a menores de edad, y ejercían el nepotismo. Los obispos residían lejos de sus diócesis y acumulaban cargos. La formación de los sacerdotes estaba muy descuidada. En 1518 Lutero subrayó la necesidad de celebrar un concilio que afrontara las polémicas surgidas. En la Dieta de Worms (1521) acusó al papa de ejercer la tiranía. El Concilio de Letrán (1512-1517) se había quedado muy corto en limitar los excesos y concluyó sus deliberaciones antes de que se plantearan las nuevas cuestiones suscitadas por Lutero. Para ampliar tema ver http://caminandoentrelalineadeltiempo.blogspot.com.es/2014/01/la-educacion-en-el-humanismo_13.html Visto el 12-11-2017

el gran principio de la libertad protestante, el paladín de esta Iglesia se alcanzó solamente cuando se rechazó la participación en un concilio y la aparición delante del mismo, no porque se pudiera prever una derrota, sino porque contradecía la naturaleza de las opiniones religiosas decidir sobre ellas por voto mayoritario y porque cada uno tenía el derecho a decidir en su interioridad sobre lo que era su fe. La fe de cada protestante, pues, debe ser su fe porque es su fe y no porque es la de la Iglesia (...)" (Hegel, 1978, pág. 116).

Es en este escenario donde establece Boaventura de Sousa su concepción de la modernidad como una ecuación entre raíces y opciones: "Es a la luz de la ecuación entre raíces y opciones como la sociedad occidental moderna ve la sociedad medieval y se distingue de ella. La sociedad medieval es vista como una en la cual las raíces predominan totalmente, sean éstas la religión, la teología o la tradición. La sociedad medieval no es necesariamente estática; evolucionó siguiendo una lógica de raíces. Por el contrario, la sociedad moderna se ve como una sociedad dinámica que evoluciona siguiendo una lógica de opciones. [...] La religión, al volverse optativa, pierde intensidad e incluso status en cuanto raíz. Las teorías racionalistas del derecho natural del siglo XVII reconstituyen la ecuación entre raíces y opciones de manera enteramente moderna. La raíz es ahora la ley de la naturaleza por el ejercicio de la razón y la observación. La intensidad de esta raíz está en que se sobrepone a Dios". (Sousa Santos, 2005, págs. 119-120).

Por lo dicho anteriormente, según Boaventura de Sousa, la transformación de Occidente y la construcción social de la identidad, se fundamenta en la ecuación entre opciones y raíces. Donde la identidad de la primera parte de esta dualidad son las raíces, que es la forma de entender nuestro pasado, presente y futuro; lo que nos da herramientas y motivación para intentar corregir lo que vemos defectuoso. De ahí que, Boaventura de Sousa no ve la Edad Media como estática, sino que siguió un predominio de raíces, en un asentamiento de la religión, la teología y la tradición. Podríamos decir, en una *auctoritas* que se asentaba en el tiempo y aunque había opciones éstas eran más débiles y escasas, como ocurre en la transición que da lugar a la reforma protestante, poniendo en contradicción a la Iglesia de Roma, pero utilizando la misma raíz que fue la Santa Biblia de la cristiandad occidental. Por el contrario, en la época moderna la raíz es la ley de la naturaleza que se sobrepone a Dios, es decir, las raíces son menos profundas

y cambiantes, ya que estas se asientan en la ciencia y las opciones del presente se convierten inmediatamente en futuro, con una realidad efímera y de alternativa constante. Esta ecuación de raíces y opciones cuenta con dos características: una de escala y otra el equilibrio entre las mismas (Sousa Santos 2003. Págs.43-69)⁵³.

De lo expresado anteriormente, se puede establecer el dilema en la cual se sitúa Álvaro d'Ors para ir determinando con el transcurrir del tiempo y las circunstancias, el desarrollo histórico del Estado Moderno; cuya raíz sitúa fundamentalmente en el protestantismo: “que supuso la ruptura ontológica más honda entre la *auctoritas* y la *potestas*, y que trajo consigo la muerte de la primera en aras del desmedido crecimiento de la segunda” (D'Ors, 1987, pág. 24). El protestantismo supuso, según pensadores como Hegel, una cierta vuelta al sentimiento religioso de la Grecia clásica basado en la libertad y la fantasía que informaba la vida en busca de la placidez, mientras que el cristianismo predicaba la renuncia a toda felicidad en el mundo presente para alcanzarla sólo en un mundo trascendente, obra de un Dios trascendente. Por tanto, el espíritu se libera de la autoridad exterior, de su codicia y engaño, y se dirige a lo substancial y al interior del espíritu, siendo éste uno de los argumentos defendidos por Richard Rorty, en cuanto a su concepción del hecho religioso como una morada interior y privada de cada individuo⁵⁴. Lutero al defender el sacerdocio universal o la igual dignidad de todas las profesiones a los ojos del Creador, hacía inevitable la desvalorización de la jerarquía y de la tradición católicas; el libre examen exigido por el teólogo de Wittemberg se alzaba como uno de los principios fundamentales de una comunidad cristiana que ya no necesitaba la tutela de los clérigos.

Por otro lado, en el catolicismo hay más libertad del individuo frente a Dios, en el protestantismo más libertad del individuo frente a la religión a veces, no siempre, y más valoración religiosa de lo mundano; por ejemplo, el matrimonio frente a la castidad, el trabajo y la riqueza frente a la mendicidad y la vida en la pobreza, la libertad del espíritu frente a la ciega obediencia. Se valora más el mundo, por lo que es un momento de

⁵³ En el Capítulo 2: *La caída del Ángelus Novus: más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones*. En este capítulo el autor propone un nuevo equilibrio entre las teorías de la separación y las teorías de la unión, una mayor comunicación y complicidad a través de las fronteras. Propone cuatro imágenes desestabilizadoras el sufrimiento humano, el epistemicidio, el apartheid global y la tragedia de los comunes que interpelan todas ellas al pasado como iniciativa humana inadmisibles, y permiten que éste se reavive y brille en otra dirección.

⁵⁴ Vid. Richard Rorty y Gianni Vattimo. (2005)

liberación. En esta línea de pensamiento, el autor de la *Fenomenología del Espíritu* sostenía que el protestantismo consistía fundamentalmente “en el espíritu de reflexión y de una formación superior, más racional”⁵⁵. De manera que la función desempeñada por el clero en el catolicismo debía corresponderle en el protestantismo a la escuela y a la Universidad.

Un paso más en la concepción del humanismo renacentista, lo da Giordano Bruno (1548-1600) – como explicábamos en la introducción, es el pensador que da paso a la época moderna, por ser creador de una filosofía inmanetista y mundana– que aprovecha todos los elementos suministrados por Ficino y Pico: cabalísticos y mágico-herméticos, y amplía la visión de un universo infinito en número y extensión que identifica con la divinidad, (*Del infinito: el universo y los mundos*⁵⁶,1584), marcando el cambio de época. Por lo que el humanismo sería un movimiento cultural de transición entre dos épocas (Edad Media y la Edad Moderna), entre el racionalismo y la escolástica (Ruíz-Domènec, 1999, pág. 183).

El humanismo tuvo su momento de esplendor en las ciudades estado renacentistas italianas; pero a su auge sucedió un lento declinar y una pérdida progresiva de influencia en la cultura europea. Sus características propias le hacían poco apto para imperar. Al contrario, la razón físico-matemática y el racionalismo cartesiano fueron ocupando poco a poco las zonas de poder del pensamiento, donde Boaventura de Sousa ve en la propuesta de Giovanbattista Vico, “el tránsito de la ciencia como opción al de raíz” (Sousa Santos, 2005, pág. 120). Aunque bien es cierto que Giovanbattista Vico, verdadera síntesis del humanismo produjo un marco decisivo iniciado con Descartes y consumado en el siglo XIX, atacaba a los cartesianos. Por una parte, avanzando en la demostración de que el pensamiento histórico puede ser constructivo además de crítico, aprovechó los progresos de la metodología crítica conseguidos por los historiadores a

⁵⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.(1832)“*Einleitung in die Geschichte der Philosophie*”. Traducción de Ricardo Ferrara. Hegel. G. “*Lecciones sobre la filosofía de la religión*”. Alianza Editorial, Madrid, 1990. Pág.13. Ese texto es nuclear, ya que en él se produce y se verifica la transición de la vieja Teología (o Teodicea) a la Filosofía Moderna de la Religión. Es un texto en el que Hegel comienza abordando y haciendo referencia a los temas clásicos que la filosofía prekantiana abordaba, pero acaba derivando a una concepción antropológico-filosófica, donde se centra más que en la figura de Dios, en el culto religioso, que no deja de ser un producto humano.

⁵⁶ Bruno, Giordano. “*Del Infinito: el universo y los mundos*”. Ed. Alianza Editorial, Madrid 1998. En 1548, cuatro décadas después de la publicación de *De Revolutionibus* de Copérnico, Giordano Bruno propuso una nueva cosmología, una nueva metafísica y una nueva ontología acorde con la astronomía copernicana. Del infinito: el universo y los mundos sustituye el mundo ordenado y finito de Aristóteles por un universo homogéneo e infinito sin centro ni circunferencia limitadora, sin Dios creador trascendente, que pueda considerarse él mismo dotado de características divinas del infinito y que evoluciona en el tiempo y el espacio.

final del XVII. Vico supo liberarlo de la dependencia ejercida por las autoridades documentales y transformarlo en un conocimiento autónomo y original verdaderamente, capaz de alcanzar verdades olvidadas completamente por medio del análisis científico de los datos. Por otra parte, desarrolló los principios filosóficos en su labor histórica implícitos, hasta enfrentarse a la filosofía metafísica y científica del cartesianismo, reclamando una fundamentación más amplia para la teoría del conocimiento, y criticando la estrechez y abstracción de la doctrina que entonces predominante en la época. La marcha que iba a tomar ulteriormente la filosofía (ciencia rigurosa del pensamiento a la búsqueda de principios inmutables o leyes, predominio de la metafísica, método deductivo y sistematicidad de la exposición) acabaría alejando del seno del filosofar la corriente humanista.

Para ir terminando con la génesis y desarrollo del humanismo renacentista, decir que hay también una conciencia clara de estar al comienzo de un nuevo mundo y final de otro; esta conciencia es la que define a los renacentistas, pero evidentemente se da una supervivencia solapada de la vida medieval, a pesar de que los pensadores de esta época sean conscientes de ello, siendo precisamente lo que separa el Medievo del Renacimiento de raíz y produce distancias. El carácter revolucionario y la novedad está en la actitud de los hombres del Renacimiento ante el mundo, que es considerado como algo bello y valioso y no un lugar de paso, que el hombre puede convertir en su morada, al ser el protagonista de su destino.

La capacidad creadora del hombre produjo que los filósofos renacentista abandonaran el mundo medieval de Adán por el de Prometeo (inventor de los instrumentos y las artes); aunque como apunta Juan Carlos Monedero en la presentación de la obra de Boaventura de Sousa *El milenio huérfano*: “La ciencia, como forma privilegiada de conocimiento ha sido por lo común funcional a la dominación, en una suerte de resurrección constante del mito de Prometeo (el fuego, esto es la luz y la técnica, están en manos de Dioses. Sólo robándosele puede el hombre disfrutarla). Un Prometeo que, sin embargo, con el advenimiento del capitalismo, se fue haciendo crecientemente imprudente al servicio de un poder crecientemente miope respecto de los fines sociales (...) La emancipación y, por tanto, el privilegio cognitivo y material, está inscrita en la condición humana. Saber y dominar, socializar y liberar, se han conjugado a menudo al unísono. Como afirma Santos, la discusión sobre formas de

conocimiento siempre es, finalmente, una discusión sobre el impacto social” (Sousa Santos, 2005, págs. 16-17). Siendo esta doble función que tiene la ciencia la que posteriormente ha sido criticada o alabada como aliada del hombre o como su enemiga (Heidegger, 1951 y Ortega y Gasset, 1939).

3.1.2 Ejes de coordenadas (Espacio-Tiempo) del nacimiento de la Modernidad y su influencia en un pensamiento etnocéntrico y postcolonialista.

Un segundo aspecto que tendríamos que considerar en el nacimiento de la época moderna, como apuntamos al principio, era el lugar físico y el criterio a tener en cuenta como hecho significativo de su nacimiento. Por eso, dependiendo de dónde pongamos el eje de coordenadas del comienzo de la Modernidad y en qué autores, así tendremos una interpretación diferente para determinar el sentido de ésta y sus consecuencias posteriores en la llamada crisis de la Modernidad filosófica; ya que al hecho mismo de los acontecimientos que dan lugar a la Filosofía Moderna en Occidente, habría que añadir las repercusiones que ésta tiene en otras partes del mundo, como ya hemos ido viendo en el anterior apartado.

No obstante, la concepción del humanismo empieza a separarse de Bruni, como se puede apreciar en un escrito a principios del siglo XVII, de Sir Francis Bacon, el cual se sitúa en el extremo final del Renacimiento y el origen de una de las ramas de la filosofía moderna, la empirista inglesa, en que va a dividirse la filosofía moderna, en la que está instalada la figura jánica del canciller Francis Bacon. Él destaca una conceptualización del saber que empezaba a distanciarse de la epistemología renacentista basada aún en el “*trivium* y el *quadrivium*”, con un claro dominio de la retórica y las humanidades. Bacon sustituyó la retórica por la filosofía, y la figura del humanista renacentista dio paso a la figura del filósofo y del científico que contribuyeron y dieron esplendor posteriormente al Siglo de las Luces europeo. Según Bacon: “La mejor división del conocimiento humano deriva de las tres facultades del alma racional que siente la necesidad de saber. La historia se refiere a la memoria, la poesía a la imaginación y la filosofía a la razón... De ahí que de esas fuentes, memoria, imaginación y razón fluyan esas tres emanaciones: la historia, la poesía y la filosofía, y no pueda haber otras.” (Bacon, 1875, págs. 292-293)

Francis Bacon, se declara admirador y heredero del conocimiento clásico para a continuación, desarrollar su mayor obra *Instauratio magna* (“*instauratio*”, y no

restauratio). La primera parte fue la única que se publicó completa, “*Sobre la dignidad y el progreso de las ciencias*”. La segunda debía titularse *Novum Organum*, "nuevo instrumento" –*Organum*–, en memoria de Aristóteles, pero *novum*, porque este instrumento nuevo iba a ser un método "inductivo" al servicio de la ciencia, que a través de una observación metódica, debía suplantar al deductivismo aristotélico. El verdadero logro de Bacon fue la formulación vigorosa de los ideales humanos de la ciencia de la modernidad: "obedecer a la naturaleza" y dominarla a través de la observación de su funcionamiento.

La radical aseveración del individuo, vino a ser el sello autenticador de la filosofía moderna. Siendo lo único compartido con Bruni el sentirse iniciadores de algo nuevo. El Prefacio de la *Instauratio* de Bacon, se inicia con unas palabras que elegiría después Kant: " Que los hombres piensen que la renovación no es una opinión sino una necesidad [...] que echamos los cimientos de la propia dignidad y utilidad humana" (Bacon, F. [1620] (1984), pág. 25). Y al empezar el *Novum organum*: “Aquellos que se han atrevido a hablar dogmáticamente de la naturaleza como de un sujeto explorado, sea que les haya inspirado esta audacia su espíritu excesivamente confiado o su vanidad y el hábito de hablar magistralmente, han ocasionado un perjuicio muy grande a la filosofía y a las ciencias. Mandando la fe con autoridad, supieron, con no menos poderío, oponerse e impedir toda investigación y por sus talentos comprometieron la causa que prestaron servicio a la verdad, ahogando y corrompiendo anticipadamente el genio de los otros” (Bacon, F. [1620] 1984, pág. 25).

Por otro lado, existen ciertos tipos de afirmaciones que se heredan en la historia del pensamiento, una es la sostenida por Francis Bacon y expresada en su sentencia “*saber es poder*”. Esta afirmación representa el viraje en las ciencias aparecido en la época moderna, su finalidad es lograr el dominio de la naturaleza por medio de las actividades desarrolladas por el conocimiento. En este sentido Bacon escribe: “La investigación de las formas que son (en razón cuando menos y conforme a su ley) eternas e inmutables, constituirá la metafísica; la investigación de la causa eficiente, de la materia, del progreso latente y de la constitución oculta (cosas todas que tienen relación con el curso ordinario y común de la naturaleza, y no con sus leyes fundamentales y eternas), constituirá la física” (Bacon, F. [1620] 1984, pág.130). El hombre solo puede obedecer la Naturaleza, es decir, seguir sus leyes ya que no puede conocerla ni dominarla.

A juicio de Bacon la Naturaleza se encuentra en estado de movimiento, al ser la propiedad inalienable interna de la materia. Reconocía la variedad múltiple cualitativa del movimiento de la materia, sin reducirlo al desplazamiento mecánico de los cuerpos en el espacio. Contó 19 clases de movimiento: “Las formas primarias de la materia son fuerzas esenciales vivas, individualizadoras, internamente inherentes a ella y que crean las diferencias específicas” (Konsental, M. y Iudin, P: 1939. Pág.23), Marx escribía esto, describiendo las nociones baconianas del movimiento. Su clasificación de las formas del movimiento es anticientífica y artificial. No obstante, de forma detallada fue el primero en elaborar el método inductivo. Según él, el vínculo causal es el punto de partida del conocimiento, el análisis de los diversos fenómenos y objetos; toda auténtica verdad debe estar apoyada en el mayor número de hechos posible; al compararlos, el ser humano tiene posibilidad de elevarse de lo individual, de lo específico, a lo general, a las conclusiones. No negaba la necesidad del pensamiento abstracto, pero menospreciaba la deducción al no comprender el papel verdadero de este aspecto del conocimiento.

Abogo por un conocimiento científico efectivo, enseñó que debe tener un carácter “práctico” la “filosofía auténtica”, sobre el análisis de los fenómenos de la Naturaleza debe construirse y seguir en sus razonamientos los datos de la experiencia. Bacon confeccionó el método empírico en filosofía, manteniendo que son los sentidos la fuente de todo conocimiento, y que la Naturaleza es el objeto de la investigación, la materia, que ésta no es abstracta ni homogénea, que posee diversas formas y cualidades. Este modo de enfocar el conocimiento tiene su correlato en el pragmatismo moderno, como es el caso de Richard Rorty, debido al anuncio del viraje epistémico, la inteligibilidad o comprensión profunda y metafísica de los fenómenos, como el ideal griego se modifica y se reemplaza por una interpretación novedosa del conocimiento. De este modo, las ciencias modernas obtendrán una nueva significación: “las ciencias deben ser útiles a la humanidad”. Estas ideas se plasman sin dificultad en la orientación filosófica del pragmatismo. Pierce al respecto afirma: “Una verdadera máxima lógica que yo he llamado pragmatismo es recomendada por mí por diferentes razones... Si solamente ella es verdadera, entonces es un instrumento maravilloso y eficaz. No únicamente para la filosofía. Yo he descubierto que ella rinde buenos servicios en todas las ramas de ciencia que yo he estudiado” (Peirce, 2002, pág. 263).

También, mediante la palabra “poder” enunciada por Bacon, encontramos otras caracterizaciones propias del pragmatismo. Poder quiere decir dominio, control; dominio o control son demandas que provienen de las circunstancias, son éstas las que definen y determinan el quehacer científico. Todas estas apreciaciones de la filosofía de Bacon nos convocan a una lectura pragmática del conocimiento y esto se demuestra en el pensamiento de John Dewey, quien evoca las ideas de Charles S. Peirce, Dewey dice: “...Mr. Peirce después de indicar que nuestras creencias son realmente reglas para la acción, dice que para desarrollar el significado de un pensamiento necesitamos determinar qué conducta es adecuada para producirlo: tal conducta es para nosotros toda su significación”. (Dewey, 1954, pág. 51).

Esta afirmación sugiere que el criterio de significación de cualquiera actividad humana, propuesto por Peirce, se interpreta bajo los efectos prácticos: la manipulación, las conductas. De lo anterior se desprende que la actividad científica no escapa a este nuevo rol que es esencialmente ejecutivo, dejando atrás la búsqueda de las causas finales, el mismo Peirce lo reafirma: “Por otra parte, puesto que es imposible saber intuitivamente que una cognición dada no está determinada por un conocimiento anterior, la única forma de saberlo, es por inferencia hipotética a partir de los hechos observados” (Peirce, 2002, pág. 33). Así, las ciencias modernas están gobernadas por el ideal de la eficiencia, lo central es determinar el modo de cómo los fenómenos se comportan cuando los relacionamos con nuevas variables. El experimentalismo es una consecuencia obligada que se desprende de lo anterior y la actividad científica se define esencialmente en ella. Las discusiones científicas se centran en los logros provocados por los mecanismos de control de las variables, más que en sus alcances y logros teóricos, en otras palabras, la ciencia consiste principalmente en establecer leyes con el fin de predecir, de determinar los estados futuros de los sistemas naturales. El renacimiento nos ha dejado como legado, para el desarrollo ulterior de la ciencia, el patrocinado olvidadizo de las causas últimas para conquistar el grado epistémico más profundo: el entendimiento.

Estas propuestas se sellan en el antiaristotelismo de Bacon, publicitado en su obra *Novum Organum* cuyo objetivo principal es promover la idea que la ciencia debe ocuparse de las causas eficientes: “Se establece también que hay cuatro especies de causas: la materia, la forma, la causa eficiente y la final. Pero dista tanto la causa final

de servir a las ciencias, que más bien las corrompe, a menos que se estudie las acciones del hombre. El descubrimiento de la forma es considerado como imposible” (Bacon, F. [1620] 1984, pág.121). Por tanto, las palabras de Bacon son indicadores de la actitud antiaristotélica y anti-metafísica, asumiéndose la ya mencionada interpretación pragmática de la ciencia. Las señales del pensamiento renacentista indican que la actividad científica debe poner especial cuidado en las cuestiones metodológicas.

La interpretación pragmática de las ciencias se refleja en las condiciones que debe cumplir la implementación de una situación experimental; condición que exige un cuidado único en la elaboración de los componentes experimentales, de allí que las manipulaciones de las variables sea un tema crucial: “Mas el verdadero método de la experiencia, por el contrario, primero enciende la luz, y luego por medio de la luz señala el camino empezando por una experiencia ordenada y madura y no desordenada y al azar, y deduciendo de ella los axiomas, y de los axiomas así establecidos otra vez nuevos experimentos; pues ni el verbo divino operó sin orden sobre la masa de las cosas” (Bacon, F. [1620] 1984, pág. 74). Por tanto, la situación en la que se constituye el experimento es esencial para determinar y definir la verdad de manera “madura”, no se deja cabida para el azar, la idea es acortar espacio a lo inesperado.

A lo anterior puede añadirse que el método baconiano se define como un método que nos aísla de las experiencias erróneas. Muchas de las experiencias erróneas provenían de los dogmas (ἄληθῆ) establecidos por las tradiciones, como era el caso del empirismo radical o del racionalismo. Así, por un lado, advierte Bacon, el empirismo radical debería aceptar la participación de verdades probables, cuando se acepta la inducción por enumeración como fruto de las constataciones empíricas inmediatas. Por otro lado, el racionalismo corre el riesgo de caer en una especie de absolutismo, ya que se exige que los conceptos, utilizados en una investigación, deban estar bien definidos, en este sentido el nominalismo es una especie de idealismo, concepción filosófica públicamente rechazada por Bacon. Para evitar caer en este error, Bacon sugiere que toda investigación debe someterse al análisis de la ídola del fórum, es decir, se debe tener cuidado en no abusar del uso del lenguaje, que en definitiva es lo que da vida a las teorías.

Por tanto, la interpretación pragmática del experimentalismo define el método como una entidad dinámica cuyo objetivo es determinar el paso de los efectos a las

causas. Bacon revela su predilección por la inferencia inductiva, es decir, pasar de los efectos a las causas, ir a la búsqueda de los axiomas mayores. La sugerencia de Bacon es comenzar desde los mismos hechos existentes en una temporalidad y espacialidad singular y una vez establecidos los axiomas mayores, podemos construir sistemas deductivos que permitirán realizar predicciones exactas.

Así, el método baconiano fundará lo que hoy llamamos modelo explicativo hipotético nomológico deductivo (Honderich, 2008, pág. 535)⁵⁷. Él dice que debemos atenernos a la idea de buscar los axiomas verdaderos representados en los llamados esquemas (schemes) o formas, que serían los responsables de determinar el conocimiento dándole un carácter certero y no como verdades probables: “Este proceso latente del que estoy hablando, es algo muy distinto de lo que puede ocurrir a las mentes de los hombres, llenas de preocupaciones como están ahora. Pues por él no entiendo ciertas medidas, o signos o escalas de progreso, visibles en los cuerpos, sino más bien un proceso continuado que en su mayor parte escapa a los sentidos”. (Bacon, F. [1620] 1984, pág. 179)

Por otro lado, sabemos bien que Bacon no acepta la interpretación aristotélica, la forma no es equivalente a una especie de esencia que está implicada en las cosas mismas y que determina la identidad específica, la causa formal para Aristóteles tiene esa connotación metafísica, es lo que determina la clase. Bacon, proporciona una nueva connotación al concepto de forma, la forma se interpreta como figura. Así predominará la idea en que la figura representa a la descripción de los sucesos naturales que tienen el carácter de ley, y que además se desenvuelven a través de las coordenadas de tiempo y espacio⁵⁸.

A) Espacio-Tiempo: la colonización del saber y del poder en América Latina, representados mediante la metáfora del Sur.

La aparición en escena de Bacon, con su método inductivo y la observación de la naturaleza, –esa que quiere apretar en un abrazo la naturaleza– al carácter de

⁵⁷ Las ideas positivistas en ciencia harán que las leyes tengan un carácter de hipótesis pero que se configuren como leyes en la medida que ellas permitan la deducción de consecuencias demostrables.

⁵⁸ Según André Lalande, “Las palabras *forma* y *especies* corresponden al *eidos* de Aristóteles. Se puede afirmar que existe una división del sentido de *eidos*, entre estos dos términos, *forma* representando al *eidos* en el sentido de *carácter común*, y *especies* representando al *eidos* en el sentido de *especie* o *clase* constituida por la posesión de este carácter común”. Cfr. Lalande, André. *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*, Paris: Puf, 1988.

colonizador del saber, según los autores de la descolonización de América Latina, entre los que se encuentra Boaventura de Sousa, manifestando que, de hecho, la naturaleza es mostrada por Bacon como el gran enemigo del hombre al que hay que derrotar para domesticar las eventualidades y establecer sobre la tierra el *Regnum hominis* (Bacon [1620] .1984 N° 1-33. Págs.33-39). Para ganar esta guerra la mejor táctica es conocer al enemigo para luego someterlo a la voluntad humana con sus propias armas.

Por tanto, la técnica, es decir, el papel de la ciencia moderna y de su aplicación práctica, para Boaventura de Sousa es acceder a los secretos más remotos y ocultos de la naturaleza, con la finalidad de someterla a la voluntad humana. En una palabra, Bacon se da cuenta de que la ciencia y el poder coinciden: saber es poder, poder es saber, así manifiesta Boaventura de Sousa: “De Descartes a Bacon, de Galileo a Newton, surge un paradigma científico nuevo que separa la naturaleza de la sociedad y cultura y la somete bajo leyes matemáticas a una predeterminación” (Sousa Santos, 2005, pág. 148). A este respecto creemos que no podemos situar en un mismo plano el dominio del mundo de los objetos y el dominio colonial de unos hombres por otros. Y en segundo lugar habríamos de distinguir entre un dominio destructor de la naturaleza y un dominio ecológico de la misma. Porque ¿cómo sobrevivir sin un dominio de la naturaleza en nuestros días?

Por ello, Boaventura de Sousa extrae la singular relación que tanto el salvaje como la naturaleza son las dos caras del mismo designio. En todo caso, el afán de conquista y de dominación de otros pueblos no aparece con la ciencia moderna ni la conquista de América, sino que ya está presente desde la aparición en Mesopotamia, Persia y Egipto de los primeros imperios, seguidos después por Alejandro Magno y Roma, hasta la constitución del nuevo sistema mundial centrado en Europa. No obstante, Boaventura de Sousa argumenta que el conocimiento de la ciencia que se inicia con Bacon, ocasiona una inseguridad ontológica que produce esta nueva visión, y que sólo podrá ser eliminada en la medida en que se aumenten los mecanismos de control sobre las fuerzas mágicas o misteriosas de la naturaleza y sobre todo aquello que no podemos comprender: “Dentro del proyecto de la modernidad podemos diferenciar dos formas de conocimiento. De una parte, el conocimiento como regulación cuyo punto de ignorancia es denominado caos y cuyo punto de conocimiento es denominado orden. De la otra, el conocimiento como emancipación, cuyo punto de ignorancia es denominado

colonialismo y cuyo punto de conocimiento es denominado solidaridad.” (Sousa Santos, 2005, pág. 105).

De ahí que Boaventura de Sousa argumenta que Francis Bacon plasmó esta ansiedad en un mandato, cuyas consecuencias vivimos en la actualidad, al reclamar que: “En efecto, desigual suerte que en un Estado el alcance de cada inteligencia, y el genio particular de un carácter y de sus secretas inclinaciones se revela mejor en una época de agitación que en cualquier otra, los secretos de la naturaleza se manifiestan mejor bajo el hierro y el fuego de las artes, que en el curso tranquilo de sus ordinarias operaciones. Así, pues, podrá confiarse en el futuro de la filosofía natural, cuando la historia natural, que es su base y fundamento, siga mejor método; mientras no, será infundada toda esperanza” (Bacon, [(1620] 1984, N°98. Pág.92)

Esta dominación de la naturaleza tiene su correlato, según Boaventura de Sousa, en señalar la llegada de Cristóbal Colón a las Bahamas (1492), como el verdadero principio de la Modernidad⁵⁹, por el impacto que este hecho tuvo en la historia europea de los siguientes tres siglos. Así América desde 1492 tiene un papel principal en la constitución del sistema-mundo moderno-colonial. Por lo tanto, para el pensador portugués es claro que no se consideró el continente descubierto nada más que como las Indias Occidentales, durante un buen tiempo, en una geografía confusa a la que estamos hoy habituados. América como nos enseña Walter Mignolo⁶⁰, será un nombre que se consagrará con la descolonización, que comienza en América en 1776 (Estados Unidos de América) aunque mostrando la colonialidad del poder y saber.

⁵⁹ Históricamente hablando ¿Existe otra Modernidad fuera de Europa y sus herederos americanos y oceánicos? ¿Se puede hablar seriamente de Modernidad en China, Japón, India y Arabia excluyendo las influencias europeas sobre ellas? ¿Por qué los europeos (básicamente españoles y portugueses) triunfaron donde poco antes habían fracasado los chinos Ming, esto es, en abrir nuevas rutas comerciales entre Europa, Asia y América? ¿Por qué los navegantes árabes no sobrepasaron nunca los límites del Índico septentrional, cosa que si hicieron portugueses y holandeses? Ver las respuestas a algunas de estas cuestiones en J. Parry “*Europa y la expansión del mundo: 1415-1715*”. México DF: Fondo Cultura Económica, 1952.

⁶⁰ Walter Mignolo (1941) es un semiólogo argentino y profesor de literatura en la Universidad de Duke, en Estados Unidos. Se le conoce como una de las figuras centrales del postcolonialismo latinoamericano y como miembro fundador del Grupo modernidad/colonialidad. En 1995 publica su libro *The Darker Side of the Renaissance*, que lo dio a conocer mundialmente en el campo de los estudios poscoloniales y subalternos, así como en el ámbito de la Filosofía latinoamericana, debido a sus constantes referencias a la obra de filósofos como Edmundo O’Gorman, Rodolfo Kusch, Leopoldo Zea y Enrique Dussel. En este libro, Mignolo sostiene la tesis de que el renacimiento europeo de los siglos XV y XVI tuvo “otra cara” olvidada e invisibilizada: la colonización de las Américas. Esta se convertiría en una de las tesis centrales del Grupo modernidad/colonialidad, en cuya formación Mignolo cumplió un papel clave. El grupo estaba conformado por figuras de la intelectualidad académica latinoamericana como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander y otros. Sus escritos nutrieron buena parte del trabajo colectivo del grupo. <http://waltermignolo.com/>

A este respecto hay que decir, que autores como Boaventura de Sousa, hacen ver que esta opinión de situar el comienzo de la modernidad en Europa y entorno al descubrimiento de América Latina, es a todas luces un eurocentrismo, derivado de la posición hegemónica desde 1492 hasta hoy día en la jerarquía epistémica global donde los conocimientos producidos desde «Occidente» son considerados superiores y los conocimientos producidos desde el mundo caracterizado como «no-occidental» son considerados inferiores, y podríamos apostillar que suelen serlo. Ahora bien, esta idea de Boaventura de Sousa, es tendenciosa en tanto y cuanto desde el año 1492 se está produciendo un hecho muy significativo para la historia de Occidente, por cuanto: ¿por qué no se puede empezar en el descubrimiento de América? Ese hecho fue importante para Europa y comenzó la modernidad para ella. No podemos señalar los períodos de la historia de Europa por los hechos significativos en China o en India.

No obstante, Boaventura de Sousa, parte de la idea: “Que el paradigma cultural y epistemológico que se impuso globalmente como paradigma moderno occidental representa una versión drásticamente reducida y, en consecuencia, un empobrecimiento de la gran diversidad de culturas y epistemologías que circulaban por Europa en el momento de su expansión colonial” (Sousa Santos, 2014, pág. 15). De esta manera, la epistemología política de la modernidad occidental, fundada sobre lo que Enrique Dussel llama el *ego conquiro*⁶¹, da como resultado la legitimación de una autoridad, de todo un sistema de múltiples y simultáneas opresiones sucedidas bajo la dominación colonial; sosteniendo este autor que el nacimiento de la modernidad se puede asentar en los pensadores españoles del siglo XVI, que aunque practicaban una filosofía de cuño escolástico, tenían ya un contenido moderno, diciendo el mismo con claridad: “...los primeros grandes pensadores latinoamericanos del siglo XVI deberían ser considerados como el inicio de la filosofía de la Modernidad. Antes que Descartes o Spinoza (ambos escriben en Ámsterdam, provincia española hasta 1610, y estudian con maestros españoles), debe considerarse en la historia de la filosofía política moderna a un Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o a un Francisco

⁶¹ Dussel, Enrique. “1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad”. Editorial Nueva Utopía I. ed. (11/1992). Pág. 186. 234págs. El libro trata de dar a conocer el origen del “Mito de la Modernidad”. Partiendo de la idea que la Modernidad tiene un “concepto” emancipador racional. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un “mito” irracional, de justificación de la violencia, que deberemos negar, superar. Los postmodernos critican la razón moderna como razón, mientras que el autor critica a la razón moderna por encubrir un mito irracional. Visto el 06-06-2015. <http://enriquedussel.com/txt/00.%20CURRICULUM%20COMPLETO.%202012.pdf>

Suárez. Ellos serían los primeros filósofos políticos modernos, antes que Bodin, Hobbes o Locke” (Dussel, 2007, pág. 13).

A este respecto podemos admitir que la Modernidad europea haya sido conquistadora y colonizadora. Pero la mayor fuente de legitimación de esas conquistas era, al menos al principio, una creencia religiosa emparentada con el Medievo (Céspedes, 1985)⁶²: ya que ellos creían en el verdadero Dios, y el Papa podía repartir las tierras (Tratado de Tordesillas⁶³). Aunque Boaventura de Sousa sostiene que en verdad ejercían un autoritarismo opaco, legitimado por la fuerza de la razón, que se autoinstituía como principio fundante de la modernidad occidental, es decir, de su *auctoritas*. El racismo/sexismo epistemológico y el fundamentalismo eurocéntrico que produce esta jerarquía epistémica global se reproduce a través del mundo desde el siglo XVI por medio de la globalización de la occidentalizada Universidad⁶⁴. Así dice Sousa Santos, que la epistemología de la ceguera genera: “un conjunto bien urdido de discriminaciones radicales en que el lado errado del ejercicio (lo periférico, lo contingente, lo inverosímil, lo irrelevante, lo ilegítimo) es barrido, según los casos, al cubo de la basura epistemológica, teórica, política o ideológica-cultural”. (Sousa Santos, 2003, pág. 218)

Argumentando que es a través del canon del pensamiento hegemónico (canon de hombres «occidentales», nunca hombres «no-occidentales» y nunca mujeres «occidentales» y «no-occidentales») y las divisiones disciplinarias de la Universidad occidentalizada, que encontramos lo mismo en las universidades occidentalizadas en Paris o Nueva York, que en las universidades de Buenos Aires, Calcuta, Rio de Janeiro,

⁶² Fray Bartolomé de las Casas. Dominico que había sido encomendero antes que fraile, coincidió con la muerte de Fernando el Católico. Las persuasivas quejas y denuncias de Las Casas fueron acogidas por el regente, el cardenal Cisneros, quien se apresuró a destituir a Juan Rodríguez de Fonseca y a cuantos habían presidido la gestión política y económica de los asuntos de Ultramar.» Céspedes, Guillermo.

⁶³ El día 7 de junio de 1494, en la villa de Tordesillas, Castilla y Portugal firman un tratado que dividía el océano Atlántico por medio de una raya trazada de polo a polo, 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde, quedando el hemisferio oriental para la Corona de Portugal y el hemisferio occidental para la Corona de Castilla. De esta forma los Reyes Católicos y el rey Juan II de Portugal se ponen de acuerdo sobre qué conquistas podrán realizar ambos estados en relación con el mundo recién descubierto. Este tratado de partición oceánica presenta la gran novedad de que por primera vez se establece una frontera que divide tanto el mar como la tierra, suponiendo además una nueva concepción de división territorial que va a determinar la actual configuración de América del Sur. Visto el día 10-01-2015. <https://sede.educacion.gob.es/publiventa/PdfServlet?pdf=VP01170.pdf&area=E>

⁶⁴ Esta afirmación es contradictoria, dado el hecho de que las universidades europeas recién pudieron consolidar su prestigio fuera de Europa después del siglo XVIII. Recordemos además que esto ocurrió en forma paralela a la decadencia y hasta desaparición de la educación superior en otros contextos culturales, como los de India, China y el Islam. Ver C. Tünnermann Bemheim, “La universidad en la historia”. c. 1, p. 15-51. Disponible en <http://www.udual.org/CIDU/CoUDUAL/Tunner/capitulo1.pdf> Visto 28/11/2013

Bogotá o Beijing, desde donde se producen las elites y los intelectuales occidentalizados del sistema-mundo. Sin la globalización de la Universidad occidentalizada sería muy difícil para el sistema-mundo, según Sousa Santos, reproducir sus múltiples jerarquías de dominación y explotación global. En este sentido la descolonización del conocimiento y de la Universidad constituyen puntos estratégicos fundamentales en la lucha por la descolonización radical del mundo. (Sousa Santos, 2010).

Por ello, el profesor Boaventura de Sousa, denuncia que, aunque el sujeto moderno, pretende estar diseñado desde una universalidad abstracta e imparcial, el sujeto hegemónico del proyecto moderno está concebido desde un universalismo colonial y eurocéntrico que disimula los intereses hegemónicos de los sectores y las clases sociales dominantes de la época. El sujeto universalizado por el proyecto de la modernidad occidental fue el ser humano blanco, varón, propietario, cristiano y heterosexual. Dicho de otro modo, lo que se globalizó fue la identidad especializada del sujeto burgués y sus experiencias de clase. Así nos manifiesta Sousa Santos, que cuando el adjetivo «universal» se aplica a los derechos humanos esconde, en verdad, unas marcas culturales muy concretas: las de la tradición cultural occidental. A la hora de explicitar los presupuestos filosóficos que asume la concepción hegemónica de derechos humanos, detecta los siguientes: “Hay una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, el resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad o el Estado; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de manera no jerárquica, como una suma de individuos”. (Sousa Santos, 1998, pág. 353).

A lo expuesto anteriormente por Boaventura de Sousa, habría que objetar que, sin embargo, son esos derechos humanos los que defienden las libertades de pueblos e individuos, y sobre la base de los cuales podemos criticar la colonización y la no libertad de la mujer en muchas sociedades y prácticas, justo porque todos los seres humanos son libres. Es esa base crítica e ideal la que ha conducido a la crítica de las prácticas de Occidente. ¿Desde dónde, si no? Desde entonces tenemos conciencia de ciertos derechos inalienables del ser humano, que son defendidos, con menor o mayor acierto, desde planteamientos occidentales hacia otras culturas. Por ejemplo ¿quién defiende a la niña que va a sufrir una ablación del clítoris según su cultura, a la mujer de

la India que sufre violaciones, porque desde su cultura no es visto como un atropello a la dignidad humana o la niña Malala Yousufzai, que lucha por mantener su educación en una zona donde los talibanes han prohibido a las chicas ir a la escuela, a pesar de haber sufrido un ataque terrorista por los talibanes?

Quizás por eso, Rorty se declara un etnocentrismo, asumiendo su tradición y cultura como punto de partida de todo pensamiento ético-político, como reconocimiento de las condiciones particulares e históricas donde los individuos adquieren sus léxicos y desde la cual no existe otro punto de vista posible del cual partir. Señala que hemos venido de una tradición que ha insistido en resaltar nuestro punto de vista particular, para acceder a algo más “universal y trascendente”, pero dado que esto no es posible debemos aceptar lo opuesto: el etnocentrismo. Reconociendo este pensador que: “Parte de las sospechas y de la hostilidad que han suscitado algunas partes de esta obra –en especial «La prioridad de la democracia sobre la filosofía» y «Liberalismo burgués posmoderno»–en personas políticamente de izquierdas puede deberse al uso ambiguo de «etnocentrismo»⁶⁵”.

Esta ambigüedad tendrá 2 acepciones: “ha hecho que parezca que esté intentando una deducción trascendental de la política democrática a partir de premisas antirrepresentacionistas. Debería haber distinguido con más claridad entre etnocentrismo como una condición irrehuible – más o menos sinónima de «finitud humana» – y como referencia a un ethnos particular. En este último uso, «etnocentrismo» significa lealtad a la cultura sociopolítica de lo que los marxistas solían denominar «democracias burguesas» y de lo que Roberto Unger llama, en términos más neutrales, «las prósperas democracias del Atlántico Norte»”. (Rorty, 1996b, pág.33).

Identificándose con ambas concepciones, con la primera en tanto asume el proceso histórico concreto en el cual nacemos, con la segunda, como miembro de una comunidad democrática liberal y próspera, cultura con la cual se identifica y aspira a

⁶⁵ Para algunos ejemplos de semejante hostilidad y sospecha, véase Richard Bernstein, «*One step forward, two steps back*», *Political Theory* (noviembre de 1987) (junto a mi «*Thugs and theorists: a reply to Bernstein*» en el mismo número); Christopher Norris, «*Philosophy as a kind of writing: Rorty on post-modern liberal culture*», en su libro *The contest of the faculties* (Londres, Methuen, 1986); Rebecca Comay, «*Interrupting the conversation: notes on Rorty*», *Telos*, 60 (otoño de 1986); Nancy Fraser, «*Solidarity or singularity: Richard Rorty between romanticism and technocracy*», en su obra *Unruly practices* (Minneapolis, Minnesota University Press, 1989); Frank Lentricchia, «*Rorty's cultural conversation*», *Raritan*, 3 (1983), y su *Criticism and social change* (Chicago, University of Chicago Press, 1983), págs. 15-19; y Milton Fisk, «*The instability of pragmatism*», *New Literary History*, 17 (1985).

que continúe, aceptando las reformas necesarias. Llegados a este punto, parecería que su propuesta es algo como un sistema cerrado: nacemos en esta cultura, nos identificamos con ella, nos gusta, queremos continuar en ella. Por lo menos así parece pensar Rorty con respecto a su cultura. Pero él sostiene que las democracias liberales han encontrado un camino para que este etnocentrismo no se transforme en un sistema cerrado, para que el etnocentrismo no sea la postulación de una isla: “la cultura liberal de la época reciente ha encontrado una estrategia para evitar la desventaja del etnocentrismo. Consiste en estar abiertos a los encuentros con otras culturas reales y posibles, y convertir esta apertura en un elemento esencial de su autoimagen. Esta cultura es un ethos que se enorgullece de su sospecha de etnocentrismo, de su capacidad de aumentar la libertad y apertura de encuentros, en vez de su posesión de la verdad” (Rorty, 1996b, pág. 16)

Por lo que, en lo concerniente al descubrimiento-colonización, Boaventura de Sousa reconoce que en el momento de la colonización se dieron dos posturas que llegan hasta nuestros días: “De hecho el debate fundador sobre la concepción del salvaje en el segundo milenio (El anterior milenio fue el Imperio Romano⁶⁶) se suscita con referencia a América y a los pueblos indios sometidos al yugo europeo. Este debate que, en contra de las apariencias, está hoy tan abierto como hace cuatrocientos años, se inicia con los descubrimientos de Cristóbal Colón y Pedro Álvarez Cabral y alcanza su clímax en la «disputa de Valladolid», convocada en 1550 por Carlos V, y en la que se enfrentaron dos discursos paradigmáticos sobre los pueblos indígenas y su dominación, protagonizados por Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas (...) Para Sepúlveda sustentado en Aristóteles, es justa la guerra contra los indios porque son los «esclavos naturales», seres inferiores, homúnculos, pecadores invertebrados, que deben ser integrados en la comunidad cristiana por la fuerza, al grado de llegar a la eliminación, si fuera necesario(...). A este paradigma de descubrimiento imperial, contraponen Las Casas su lucha por la liberación y la emancipación de los pueblos indios, a quienes consideraba seres racionales y libres, dotados de cultura e instituciones propias, con quienes la única relación legítima era el diálogo constructivo sustentado en

⁶⁶ El nacimiento del Imperio Romano se sitúa en el 27 a.C., coincidiendo con el nombramiento de César Augusto como emperador por parte del Senado; y su finalización tuvo lugar en el 476 d. C, cuando el jefe bárbaro Odoacro destituyó al joven Rómulo Augusto. Fue en realidad el fin del Imperio Romano de Occidente, ya que el Imperio Romano de Oriente, más estable económicamente, logró sobrevivir hasta el año 1453.

razones persuasivas «suavemente atractiva y exhortativa de la voluntad (De las Casas 1992)»”. (Sousa Santos, 2003f, pág.75).

El profesor Boaventura de Sousa, en todo lo argumentado, pone de manifiesto la necesidad de un nuevo saber. Un saber que tiene como cimiento a la vida del sujeto, es decir, un saber edificado desde una perspectiva humana, emancipatoria y liberadora. Para los cuales, como lo señala Sousa Santos, son fundamentales la incorporación y el reconocimiento de las prácticas culturales, económicas y políticas, de los pueblos afroamericanos e indígenas. Por ello, para romper la hegemonía de la modernidad es necesario una Epistemología del Sur, procurando aprender del sur, “que es una comprensión del mundo mucho más amplia que la que nos da la comprensión occidental, y que a pesar de ser cada vez más clara, no está todavía contabilizada en las soluciones políticas y teóricas que por ahora tenemos”. (Sousa Santos, 2011, pág. 21).

Esta posición en contra del colonialismo y de la ciencia occidental, encuentra acomodo entre los pensadores del pensamiento descolonial que surgió como contrapartida de la modernidad colonial⁶⁷; no siendo Bacon el único que va fijando una cultura eurocéntrica “que instauro un dominio absoluto de una lógica científica con pretensiones universales, sino que también René Descartes, pensaba que el universo es una máquina sometida a leyes. Todo se reducía a movimiento y materia (extensión), pero la *res extensa*, no la *res cogitans*, no los colonizados. Con esta metáfora, hacía referencia a Dios como el gran relojero del mundo, encargado de mantenerlo en funcionamiento sino “construir” el universo. Al analizar el método de la incipiente ciencia moderna, indicaba que el ser humano debe convertirse en señor y amo de la naturaleza. De esta fuente cartesiana otros filósofos notables se han nutrido y han influido en el desarrollo de las ciencias, técnicas y tecnologías. Por eso, a partir de 1492, cuando se conquistó América, Europa impuso su imaginario para legitimar la superioridad del europeo, el “civilizado” contra el “primitivo”. (Acosta, Alberto. *El*

⁶⁷ Guamán Poma de Ayala en la Nueva Crónica y Buen Gobierno; en el tratado político de Ottobah Cugoano; en el activismo y la crítica descolonial de Mahatma Gandhi; en la lectura original del marxismo en su relación al contexto social, cultural y político indoamericano de José Carlos Mariátegui; en la política radical el giro epistemológico de Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, entre otros. El planteamiento descolonial es un proyecto de desprendimiento epistémico en la esfera de lo social, político y cultural, para Quijano (1992): Quijano, Aníbal. “Colonialidad del Poder y Clasificación Social” en: Journal of world systems research, VI, 2, summer/fall. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I. 2010.

buen vivir, más allá del desarrollo. Civilizado–salvaje, una dicotomía perversa. México, 2014: 30-31).

Es aquí donde emergieron la colonialidad del saber, la colonialidad del poder y colonialidad del ser. Estas colonialidades, vigentes, según Boaventura de Sousa explican la organización actual del mundo, en tanto punto esencial en la agenda de la modernidad. Ya a finales del siglo XIX, el pensador, político y periodista cubano José Martí indicaba que la independencia política de “La América mestiza” no conllevó la liquidación de la dependencia colonial ni en términos económicos ni culturales. Citándole textualmente: “la colonia continuó viviendo en la República” (Martí, 1975, págs.15-23). Por eso, Sousa Santos sostiene que las tres “emanaciones” de Bacon, se ampliaron y modificaron en los años siguientes. Aun así, la aseveración “no puede haber otras” se ha mantenido según manifiesta el mismo.

De ahí, que Sousa Santos defiende una epistemología del Sur, que asuma la reclamación de procesos nuevos de producción y de valoración de conocimientos no científicos, y válidos, y de relaciones nuevas entre distintos tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de grupos y clases sociales que han sufrido las desigualdades y discriminaciones causadas por el colonialismo, capitalismo y por el neoliberalismo: “El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones viven en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y anti-imperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo” (Sousa Santos, 2011, pág. 25)

Por eso argumenta, que en el momento en el que el capitalismo empezó a desplazarse del Mediterráneo al Atlántico norte (Holanda y Reino Unido), la organización del conocimiento adquirió un alcance universal. “No puede haber otras” inscribía la conceptualización del conocimiento al espacio geopolítico (de la Europa occidental) y eliminaba toda posibilidad de pensar en una conceptualización y distribución del saber que “emanase” de otras historias locales y de las capacidades de los hombres que las conforman. Sin embargo, esta lectura de Boaventura de Sousa de

Bacon es a todas luces interesada y sesgada, ya que Bacon habla de las tres emanaciones, pero éstas no están asignadas a los países, sino a las capacidades del hombre en general (memoria, imaginación y razón).

Y más aún, podemos decir que la propuesta de Bacon, queda abierta a otras disciplinas que el hombre pueda fundamentar en años venideros: “Podría, sin embargo, decírseos, que hablamos tan a menudo de obras y a ellas lo referimos todo, que deberíamos presentar algunas como prenda. Pero nuestro método y nuestro espíritu (lo hemos con frecuencia declarado categóricamente y lo repetimos todavía), (...). Y aunque en nuestras tablas de descubrimientos, que constituyen la cuarta parte de la instauración, y en los hechos particulares escogidos para ejemplos y presentados en la segunda, y también en nuestras observaciones sobre la historia, en la tercera parte de esta obra descritos, todo hombre de una perspicacia y de una habilidad mediana, puede encontrar por doquier importantes invenciones indicadas y designadas, confesamos ingenuamente que la historia natural, que los libros y nuestras experiencias propias hasta el día nos han facilitado, no es ni sobrado abundante ni bastante cierta para servir y satisfacer a una legítima interpretación de la naturaleza”. (Bacon. [1620]1984, N° 1-N°117:104-105)

Con referencia al criterio para fijar el nacimiento de la modernidad, Descartes rompe con la tradición filosófica, duda de todo y con esta duda establece un punto nuevo de partida recomendando guiarse por la razón sólo para rehacer el conocimiento (Descartes, 2007). Construye una filosofía sistemática en la que utiliza como ideas básicas algunas de las establecidas por la tradición, y en cambio brilla la geometría analítica, su gran talento en una ciencia nueva apriórica. En este sentido, Stephen Toulmin resume estos cambios resaltando el carácter dual del comienzo de la Modernidad. El primer momento fue el Humanismo de los siglos XV y XVI, con figuras tales como Erasmo de Rotterdam, caracterizado por un cierto espíritu de tolerancia. El segundo inicio fue con Descartes y el posterior Racionalismo, que reaccionó contra la intolerancia religiosa contemporánea a la Guerra de los Treinta años (1618-1648) ideando un sistema donde la racionalidad matemática era antepuesta a la fe.(Toulmin, 2001).

Por otro lado, Álvaro D’Ors –como apreciábamos anteriormente– establece el inicio de la Modernidad fundamentalmente en el protestantismo, ya que Martín Lutero

cuestionaba el eficacia y poder de las indulgencias en «Las 95 tesis», en la que desacredita la doctrina papal sobre este tema. Esta publicación iniciaría un debate teológico que daría lugar a la Reforma y la creación de diferentes corrientes del cristianismo como el anabaptismo, el presbiterianismo y el luteranismo, que como se dijo con anterioridad: “supuso la ruptura ontológica más honda entre la *auctoritas* y la *potestas*, y que trajo consigo la muerte de la primera en aras del desmedido crecimiento de la segunda” (D’Ors, 1987, pág. 24). Es en este escenario donde Lutero cuestiona la interpretación de la Biblia por los Doctores de la Iglesia Católica, él propone una interpretación libre de la misma por la persona. Lo anterior da lugar a una subjetividad distintiva de la modernidad, que ocasiona disputas y tensiones entre los católicos y protestantes.

En este punto Rorty enfatiza uno de los puntos importantes, a la hora de abordar el liberalismo ironista, es precisamente el papel que debe jugar la religión en la sociedad, ya que su pensamiento político propone ampliar y continuar la tradición liberal anglo-norteamericana, emancipándola de los residuos metafísicos y filosóficos heredados del iluminismo, ya que según Richard Rorty la religión es un factor de división, sufrimiento y violencia de la historia, siendo claras muestra de ello las cruzadas, la inquisición o las guerras de religión (Rorty, 2003.Págs.141-149). Por lo que plantea suprimir las posturas metafísicas que supusieran la existencia de algo como esencia “objetiva” de las cosas o la naturaleza, así como la naturaleza o del sujeto que conoce o esencia del conocimiento. Su posición antirracionalista, antimetafísica y antiesencialista se deriva de la convicción de que la ilustración continental europea es una forma de metafísica y que los regímenes totalitarios están asociados al pensamiento metafísico, visión que comparte con Hume.

A esta reflexión, habría que matizar que también los movimientos seculares de las últimas décadas, han sido los causantes de las mayores represiones y torturas, como las ideologías seculares del nazismo, el comunismo o el nacionalismo. Y también creemos conveniente diferenciar el sentimiento religioso, de la institucionalización de la religión, unido al hecho de que actualmente en Occidente, la separación entre Iglesia y Estado, ha conllevado a un papel de la institución religiosa bastante más centrada en aspectos que no conlleva posicionamientos bélicos; al contrario de otras culturas que defienden la religión como armas contra el enemigo, o violentan las lecturas de sus textos religiosos,

para conformar teocracias en este siglo XXI. Por eso pensamos que habría que optar por la articulación de una ética o derechos humanos, a los que poder argumentar desde la dignidad de la persona, sean estos religiosos o seculares.

La defensa de esos posicionamientos anteriormente descritos, por parte de Rorty, implica que se le asocie, por lo menos en este aspecto, con lo que se ha denominado pensamiento postmoderno. De ahí su empeño en desalojar a la filosofía como tribunal de lo verdadero y fundamento de la verdad, considerándola como otro género literario: “En las últimas décadas esa inclinación a subrayar la ‘naturaleza humana’ o la ‘razón’ se ha convertido en objeto de discusión, en especial entre los filósofos y teóricos de la sociedad. Los intelectuales contemporáneos están ya menos seguros de que existan cosas tales como una naturaleza humana universal, o cánones universales de racionalidad en los que sea posible fundarse” (Rorty, 1992, pág. 33).

B) La nueva concepción del tiempo en la modernidad: legitimación de la misma, en cuanto a la “auctoritas y la potestas”.

Se han fijados tres vectores delimitando el nacimiento de la modernidad, tanto en cuanto al papel de las ciencias naturales, que cuestionaron un orden teocéntrico, como en relación al descubrimiento de América, continente que sufrió el colonialismo de base eurocéntrica cual es la postura mantenida por Boaventura de Sousa y por último hemos visto como los motivos prácticos que pudieron incidir en tal nacimiento, por ejemplo, las guerras de religión, dieron un fundamento para delimitar una filosofía que excluyera los sentimientos religiosos como punto de partida de una neutralidad epistemológica, antiesencialista y antimetafísica; propuesta y defendida tanto por Toulmin como por Richard Rorty.

Ahora nos centraremos en el espacio y en el tiempo de la misma. Respecto al nacimiento de la época moderna y sus características, destaca que uno de los rasgos más genuinos de los tiempos modernos, de la época de las novedades, se encuentra la preocupación por los fundamentos del saber, por la *auctoritas* o dicho de otra forma por los prejuicios. La metáfora arquitectónica, a la cual hace referencia Blumenberg en “La inquietud que atraviesa el río” (Blumenberg, 1992), “expresa de una forma muy gráfica una de las principales diferencias entre el hombre moderno y el medieval. Se comprende así que Descartes presente su filosofía como un comienzo absoluto, y la razón como el órgano que nos permite prescindir de toda herencia, de toda deuda con el pasado”,

(Rivera García, Antonio, 2012:237-244). Por todo, podemos suponer que el problema de los orígenes de los tiempos modernos se puede emblematicar, según vamos argumentando, a través del pensamiento de Descartes, tanto por el ejercicio de la duda metódica (la suspensión de los prejuicios) como por la voluntad de comienzo encarnada en el *cogito*. El cogito cartesiano "*solo encuentra su fundamento en sí mismo*" como *ratio cognoscendi*.

Sin embargo, este nuevo comienzo surge en respuesta a diversas problemáticas, como hemos apuntado con anterioridad. Una de ellas fue la crisis que se engendró por el nominalismo a fines de la Edad Media, ante la exacerbación de la tesis de la *potentia absoluta Dei* (poder infinito y absoluto de Dios), que llevada a su extremo, hace que la voluntad todopoderosa de Dios pueda tanto aniquilar al mundo como sostenerlo. La mutación que traen consigo una tal afirmación de lo subjetivo y la transformación del ente en objeto, se produce con Descartes. *Cogito (ergo) sum* es, para Descartes, la certeza fundamental, el primer principio sobre el que se sostiene el sistema, es decir, la primera autoridad. A partir de esa certeza se establece toda otra certeza y se asegura el todo del ente para el hombre. Con esto el "yo" pasa a ser pensado como sujeto y deviene fundamento de la objetividad de los objetos. Sujeto será ahora más que el sustrato aristotélico: con la modernidad, el sujeto (*hypokeímenon*) se convierte en fundamento que pone al sujeto en el centro de referencia a partir del cual todo ente se determina como objeto, no dándose estos postulados en Spinoza ni tampoco en Leibniz.

Ya que nadie tiene una autoridad sobre mí mismo, excepto yo, ¿cómo fundamos lo social, la comunidad? ¿mediante qué acuerdo? ¿Qué apuesta en común merece la pena?, en resumen, ¿qué *auctoritas* y *potestas* nos legitima? Ante esta problemática, Kant afirma que la construcción política se realiza mediante la libertad de todos y la subsiguiente igualdad de todos en el derecho. La ley moral que todo sujeto autónomo se da en el uso de su racionalidad práctica es la *ratio cognoscendi* de la libertad, la cual nos conduce a la *ratio essendi* de la libertad. La significación de los términos éticos no puede hacer referencia a ningún elemento empírico sino sólo a la misma actividad de la voluntad práctica, esto es, a la libertad que justifica la universalidad de los preceptos y la autonomía, es decir, a la libertad en cuanto absoluta espontaneidad que decide la autonomía de un sujeto normativo. Es decir, para Kant es la razón en su uso práctico, como conciencia de libertad en un reino de seres libres y reconocidos como libres, que

es común a todos. Es la idea de Rousseau del pacto social sobre la base de una voluntad general, que Kant traduce como razón práctica, que es a la vez individual y comunitaria. Yo sólo soy libre en la comunidad y reconociendo a los otros como libres en el respeto (Kant, [1778] (2002. Págs.95-113). Que veremos con mayor detenimiento más adelante, en el capítulo dedicado al nacimiento del pacto social en la época moderna.

Por ello se dice que en la época moderna se originó una forma de individualismo decisiva y nueva, de la cual se creó una idea nueva del sujeto individual y su identidad. Esto representa que la individualidad fue “experimentada”, “conceptualizada” y “vivida” de diferente forma. Los cambios que nos condujeron a la modernidad apartaron al individuo de sus amarres estables en las estructuras y tradiciones, que previamente no se consideraban como sujetas a cambios fundamentales, y se pasó a criticar esas costumbres para liberarse de las irracionales. “El rango, la posición y el estatus de uno en la “gran cadena del ser” –el orden secular y divino de las cosas– eclipsaron cualquier sentido de cada uno de soberanía individual. Es así, como el nacimiento del “individuo soberano” entre el Humanismo del Renacimiento del siglo XVI y la Ilustración del siglo XVIII representó una ruptura significativa con el pasado”. (Cfr. Hall, Stuart y Du Gay, Paul, compiladores. 2011:370)

La filosofía de la entonces estrenada Edad Moderna exhibe más que nada el sello del individualismo que, de un modo u otro, comparte con la Reforma Protestante⁶⁸, como hemos adelantado en la introducción de la tesis. Pero la orientación teórica de la nueva filosofía resultaría mucho más condicionada por la ciencia que por la teología. Lo que la política significó para los nuevos rumbos de la filosofía práctica en la Edad Moderna, lo significaron para la teórica las ciencias de la naturaleza. Así Richard Rorty, dentro de su contextualismo, defiende la necesidad de sustituir una imagen del hombre, que debido a los cambios científicos y sociales había llegado a ser inservible, por otra imagen que se ajustara mejor a las consecuencias de esos cambios: “John Dewey –un filósofo, que como Marx, sentía admiración por Hegel y por Darwin– describió lo que pasa cuando abandonamos la imagen de nosotros mismos que era común a Platón y a Kant, es decir, la imagen de sabedores que están consagrados a necesidades históricas

⁶⁸ Esta es la idea central de Weber en su clásico *“Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”* (Weber, M. [1904/1905] 2012a).

absolutas: poco a poco llegaremos así a la opinión de que la filosofía surgió de «un conflicto entre instituciones heredadas y tendencias coetáneas irreconciliables con ella». «Lo que pueda parecer irreal de manera pretenciosa cuando se lo formula en distinciones metafísicas», dice Dewey, «llega a ser muy importante cuando lo relacionamos con el drama de la lucha entre convicciones sociales e ideales». Por lo que (...) “visto desde esta óptica, los sistemas de Leibniz, Kant y Hegel representan diferentes propuestas de cómo poner en armonía la ética cristiana con la ciencia de Copérnico y Galileo”. (Rorty, 2002, págs. 16-17).

Pero si la Edad Media no se capta a sí misma en clara ruptura con el mundo antiguo, no se puede decir lo mismo de la Modernidad. Por el contrario, la noción misma de Modernidad alude a una época en que lo actual se autocomprende en neta oposición a lo anterior, debido a la aceleración del tiempo histórico. Los cambios acumulados son perceptibles en una sola generación. De tal manera que el espacio de experiencia (el bagaje cultural y vital acumulado y recibido del pasado) se hace inconmensurable con el horizonte de expectativas (el espacio abierto que se dirige al futuro) (Koselleck, 1993, págs. 333-358). Los cambios son tales y tan acelerados que los individuos no son capaces de asimilarlos, los vivencian pero son incapaces de hacerlos objeto de experiencia, es decir de integrarlos en un todo homogéneo en el que el pasado, el presente y el futuro se suceden de forma armónica e integrada. Por ello, tanto la *auctoritas* como la *potestas* de la época moderna, o bien están dentro de un proyecto donde su legitimidad está cuestionada, ya que se muestra incapaz de asumir el pasado o quizás se encuentre difuminado en el mismo, debido a la nueva concepción del tiempo y del espacio de la época moderna, que la misma conforma.

En este sentido, las características de la época moderna, habría que seguir insistiendo, en que el horizonte de expectativas se hace desmesuradamente grande e inabarcable: todo es posible. El pasado no nos sirve ya para entender el presente ni para prever el futuro. Pero a la vez, dicho futuro llega tan rápido que se convierte directamente en pasado sin ser podido captar como presente: es un futuro pasado. Esta es la idea de modernidad, la de una época que no se concreta sino en su apertura incontenible hacia un futuro universal como traslación permanente hacia lo nuevo. El presente no cobra, pues, entidad, sino como simple enlace entre lo que Koselleck identifica como el espacio de la experiencia —el pasado— y el horizonte de las

expectativas —el futuro (Koselleck, 1993, págs. 333-358). Por eso, toda comunidad insertada en la historia no se auto legitima en lo que es, sino en lo que debe y quiere ser. Por tanto, lo que define a la modernidad es ese horizonte de movimiento que se excede a sí mismo continuamente, convirtiéndose el tiempo en una experiencia que ya no sólo tiene que ver con un principio y un fin, sino con la transición, con la superación cada vez más acelerada del acontecimiento. Ello explica el especial acento que los filósofos pusieron sobre el cambio en sus relatos, hasta el punto de que la creciente aceleración del ritmo histórico fue atenuando esa otra dimensión constitutiva de lo social que es la permanencia. (Kant, 1987, págs. 56 y ss.)⁶⁹.

Es por eso, que la percepción del tiempo social en la época moderna es histórico, esto es, continuo, ascendente, irreversible, necesario, unitario, universal, previsible y proyectado hacia un fin, es su nueva concepción. Todo ello volcado hacia una meta como referente absoluto del sentido total de todo lo acontecido en el pasado, porque es la expresión integradora y significativa de la duración y el cambio, de lo que permanece y fluye en las sociedades en torno al objetivo esencial de la libertad y el bienestar humanos. Por lo tanto, ¿cómo concretar su *auctoritas* y su *potestas*?

Para poder intentar darle una respuesta a la pregunta anterior, podemos mantener que la *auctoritas* moderna es imposible de asentar en el tiempo, tal como lo hacía la antigüedad (helena y romana, e incluso la Edad Media). Ésta inscribe lo político en el interés por la duración, lo arraiga en el tiempo, no se puede enunciar más claramente que la sustancia de la *auctoritas* romana es el tiempo, y que sólo el aumento (*augere*) temporal genera legitimidad. Como nos hemos referido en la Introducción, *el tiempo tiene fuerza de autoridad*, nos dice Miriam d'Allonnes (2008, pág. 35). El otro nombre de esta autoridad es la institución: la institución política de un mundo común es no solamente espacial (por la edificación de un espacio público) sino también temporal (por la constitución de una duración pública). La autoridad deshace así la alternativa

⁶⁹ La Ilustración, todavía desde una perspectiva de absoluta integración entre hombre y naturaleza, y desde una conciencia crítica de las limitaciones del conocimiento, aportó un primer modelo a esta idea. Kant, en su recensión sobre la obra de Herder «*ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*», indicaba, a modo de conclusión, que «*la tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino del género humano en su conjunto es un progresar ininterrumpido y la consumación de tal progreso es una mera idea —aunque muy provechosa desde cualquier punto de vista— del objetivo al que hemos de dirigir nuestros esfuerzos conforme con la intención de la Providencia*» También podemos hacer alusión al carácter implacablemente teleológico que adopta en Hegel la idea de historia, que nunca ha de confundirse con la idea de un final definitivo, de un estadio histórico terminal que significase la paralización del cambio. La idea de fin en Hegel, podríamos considerarla, como de una consumación filosófica de un orden social dominado por el estado en proceso continuo de autorrealización como expresión del Espíritu. (Kant, 1987, pp. 56 y ss.)

entre naturaleza eterna y convención efímera. Por lo que habría que preguntarse, si la *auctoritas* ha desaparecido del mundo moderno, o por el contrario habría que buscarlo en una metamorfosis de la misma. Esta *auctoritas* moderna, al no tener una vetustez como la anterior época, produce un desmoronamiento estructural, que repercute directamente en su legitimación política, donde su duración nos lleva a plantearnos la crisis de la *autoridad* democrática, situada ésta también ante la dinámica del individualismo y el de la igualación, que condicionan a la misma.

Así, ante esta cuestión del tiempo lineal fruto de la época moderna, Boaventura de Sousa, pone en liza uno de sus fundamentos a la hora de criticar la razón moderna, cual es la razón indolente⁷⁰ (Sousa Santos, 2003b, págs. 257-290), que se manifiesta en dos formas importantes: la razón metonímica y la razón proléptica. Así dice De Sousa Santos: “La razón indolente, entonces, tiene esta doble característica: en cuanto razón metonímica, contrae, disminuye el presente; en cuanto razón proléptica, expande infinitamente el futuro. Y lo que les voy a proponer es una estrategia opuesta: expandir el presente y contraer el futuro. Ampliar el presente para incluir en él muchas más experiencias y contraer el futuro para cuidarlo... Hay que contraer el futuro y, al mismo tiempo, ampliar el presente. Es un procedimiento epistemológico que espero podamos ver juntos cómo hacer”. (Sousa Santos, 2006a. Pág.21).

En este sentido, Boaventura de Sousa, pone de manifiesto que la razón que él propugna será un tipo de razón filosófica distinta a la propuesta como razón moderna. Entre otras cosas porque no hay razón en abstracto, la razón está afectada sustancialmente por el hecho bruto de su existencia fáctica; la razón es siempre razón del hombre; éste es a su vez siempre un hombre concreto que vive y hace su razón en contextos dados. Por tanto, facticidad e historicidad son las notas constitutivas de esta “nueva razón”, defendida por Boaventura de Sousa. En el prefacio a la obra “Epistemologías del Sur” (Sousa Santos, 2011), los autores manifiestan: “No hay epistemologías en abstracto...La reflexión epistemológica no debe incidir sobre los conocimientos en abstractos, sino sobre las prácticas de conocimiento y sus impactos en otras prácticas sociales” (Sousa Santos, 2011, pág.5). Pero hay algo más y es que esta

⁷⁰ Boaventura de Sousa realiza una crítica a la razón moderna. La razón que no se cuestiona porque se imagina incondicionalmente libre, y por tanto no tiene necesidad de probar su libertad; bloqueada por la impotencia autoinflingida. La experiencia de la razón indolente es una experiencia limitada, la crítica desde la razón indolente es limitada, como limitado es el mundo que pretende fundar. La crítica a la razón indolente es también una denuncia al desperdicio de la experiencia. (Sousa Santos, 2003b, pp. 257-290).

nueva razón es multifacética, cuestión ésta objetable debido a que ya la Ilustración, siguiendo a Kant, ya puso de manifiesto esto al distinguir entre una razón teórica, una práctica y una estética. Por tanto, ¿qué tipo de razón moderna critica Boaventura de Sousa? ¿Solamente hay una razón moderna que legitima a la misma?

La secularización, a través del cual se ha dilucidado, en la segunda mitad del siglo XX⁷¹, la definición misma de los tiempos modernos⁷², como ya sabemos, sobre esta cuestión se enfrentaron Carl Schmitt⁷³, para el que el mundo moderno se constituyó a través de la secularización de los conceptos teológicos, ya que entiende la modernidad como secularización de contenidos premodernos, cristianos. Es decir, la “auctoritas y la potestas” serían las mismas que las de la Edad Media, pero disfrazadas en la época moderna. Pero esta posición niega la legitimidad de la Modernidad, que sólo es legítima en tanto que no es ella, sino meramente la Edad Media disfrazada. Esta tesis supone un substancialismo histórico, ya que afirma la permanencia de la substancia cristiana-medieval bajo la apariencia de la mundanidad moderna. En especial, afirma la

⁷¹ Véanse especialmente el capítulo VIII, de la primera parte de la “*Legitimación de los tiempos Modernos*” de Blumenberg (2008, p. 98-111) y la “*Theologie politique*” de Carla Schmitt, Guillerma, (1988). Donde se trata en el fondo de establecer si la legitimidad proviene de los tiempos más remotos, como sostiene Schmitt, o bien si la autoafirmación racional de la modernidad es por sí sola su propia legitimación.

⁷² El concepto de «*desencantamiento del mundo*» [*Entzauberung der Welt – traducible también por “pérdida de la magia” “desembrujo”...*] permite un doble planteamiento. Por una parte, constata el agotamiento del poder que antes poseyeron las religiones para determinar de manera significativa las prácticas sociales y para dotar de sentido la experiencia global del mundo. Pero además ofrece un criterio para evaluar el papel de la Ilustración. Esto es, sin embargo, una cuestión que conviene plantear en un contexto coherente. No se trata de un juicio, que sería contrario a la neutralidad axiológica, sobre si el movimiento de las Luces ha fracasado al no poder ofrecer una forma civil de esperanza al mundo. El desencantamiento del mundo, suscitado por el actual pluralismo de valores, no es imputable a la “*racionalización*” como tal sino a la forma racionalista de concebir la racionalización, que WEBER denomina «*intelectualización*». Esta intelectualización obliga en nuestra época a reconocer que para encontrar un sentido a los conocimientos científicos del mundo, los humanos se enredan en un conflicto racionalmente insolucionable entre ideales incompatibles. Sólo las religiones tradicionales eran capaces de conferir al contenido de los valores culturales la dignidad de imperativos éticos incondicionales. Pero hoy las prácticas religiosas pertenecen al ámbito de lo privado. Las teodiceas y las promesas de salvación se substituyen por una ética individual; los controles sociales establecidos por una economía capitalista y un Estado burocrático no tienen la fuerza de la religión de antaño. Mientras que la religión podía definirse como una forma de acción colectiva portadora de sentido, en cambio la «*intelectualización*» está en el origen del «*desencantamiento del mundo*». La religión, que WEBER distingue claramente del “*virtuosismo*” sectario es un tema de este mundo y no del más allá que produce un “*ethos*” muy concreto; no es que exista algo así como una “*lógica interna*” de las religiones que conduce a una ética, sino que en la religión cristaliza de una manera muy específica el núcleo de intereses (materiales e ideales) que rigen la vida de los humanos. O, como se acostumbra a decir, la religión inserta lo extraordinario en la vida ordinaria.

⁷³ Carl Schmitt (Plettenberg, Prusia, Imperio Alemán (11 de julio de 1888 - 7 de abril de 1985) fue un jurista y filósofo alemán, adscrito a la escuela del llamado realismo político, lo mismo que a la teoría del orden jurídico. Escribió centrado en el conflicto social como objeto de estudio de la ciencia política, y más concretamente la guerra. Su obra atraviesa los avatares políticos de su país y de Europa a lo largo del siglo XX. Militó en el Partido Nacionalsocialista y ejerció diversos cargos bajo el régimen nazi entre 1933 y 1936, pero las amenazas de las SS, que le consideraban un advenedizo, le apartaron del primer plano de la vida pública. No obstante, lo anterior, su fuerte compromiso con el régimen de Hitler condujo a que se lo tildara de “Kronjurist” del Tercer Reich. Schmitt fue uno de los principales ideólogos del Movimiento Revolucionario Conservador de Alemania. Su teorización se basa sobre la necesidad de instaurar un poder de «*decisión*» adecuado que termine con la guerra interna, cosa que no es posible en un Estado liberal, en el cual no se puede justificar la exigencia del sacrificio de la vida en favor de la unidad política (Ferrater Mora, 2009, pp. 3196-3197).

permanencia de la escatología judeo-cristiana en el seno de la idea moderna de progreso.

Por el contrario, Hans Blumenberg⁷⁴, considera que el mundo moderno se establece a través del auto agotamiento de Dios; Blumenberg lo ve realizado, al final de su obra “La legitimidad de los tiempos modernos” (Blumenberg, 2008), en el pensamiento de Giordano Bruno en particular. A este respecto Richard Rorty comenta: “Hans Blumenberg señaló que, hacia finales del Medievo, la filosofía comenzó a perder su interés en lo eterno y que el siglo XVI, el siglo de Giordano Bruno y de Bacon, fue la era en que comenzaron a tomar en serio el tiempo. Si bien Blumenberg está en lo cierto con esta apreciación, sólo fue en el siglo XIX cuando los filósofos tomaron realmente conciencia de la desaparición de este interés”.(Rorty, 2000b pág.15) Siendo también para Boaventura de Sousa la aparición del tiempo moderno lineal, una característica de la época moderna, ya que: “En vez de eternidad, tenemos historia; en vez de determinismo, la imprevisibilidad; en vez del mecanismo, la interpretación, la espontaneidad y la autoorganización; en vez de reversibilidad, la irreversibilidad y la evolución; en vez del orden, el desorden; en vez de la necesidad, la creatividad y el accidente.”(Sousa Santos, 2003, pág.77).

Habría que ir matizando, para observar que la *auctoritas* se desenvuelve en el tiempo, mientras que la *potestas* se manifiesta en el espacio, siendo esta cuestión de suma importancia para las consideraciones que podremos ver en cuanto a la controversia entre modernidad y postmodernidad de estos dos vectores, tiempo y espacio. Ahora solamente diremos que en esta nueva concepción del tiempo, el pasado ya no ilumina el futuro, es decir al cuestionar el pasado, la *auctoritas* que se sustenta en el mismo, provoca que el espíritu moderno camine entre tinieblas.

Ahondando, en la concepción del tiempo en la época moderna, Boaventura de Sousa crítica la forma de entender el mismo, pues crea una monocultura del tiempo lineal, creada por la razón moderna occidental, que es muy proléptica, en el sentido de

⁷⁴ Hans Blumenberg fue un filósofo alemán nacido en Lübeck, el 13 de julio de 1920, y fallecido en Altenberge (Münster) el 28 de marzo de 1996. Estudió Filosofía en Paderborn y en Fráncfort del Main entre 1939 y 1941, y después de la guerra terminó sus estudios de filosofía, germanística y filología clásica en la universidad de Hamburgo. En 1950 obtuvo la habilitación a cátedra en Filosofía en la universidad de Kiel. Fue profesor en las universidades de Giessen (desde 1960), Bochum (desde 1965) y Münster (desde 1970), donde en 1985 pasó a ser profesor emérito. Pensador de lo inconcebible, de la metaforología y de la dificultad del concepto desde una perspectiva fenomenológica y hermenéutica hasta ahora no transitadas.https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Volpi:Hans_Blumenberg.

que ya conocemos cuál es el futuro: el desarrollo de lo que tenemos, es decir, el progreso. Es más crecimiento económico, por lo que se desarrolla en un tiempo lineal, que permite una cosa espantosa: el futuro es infinito: “la idea de que la historia tiene un sentido, una dirección y de que los países desarrollados van por delante. Y como van adelante, todo lo que existe en los Estados desarrollados es más progresista que lo que existe en los subdesarrollados: sus maneras de estar en el mundo, sus formas de sociabilidad, sus instituciones. Esta noción de monocultura del tiempo lineal incluye el concepto de progreso, modernización, desarrollo, y, ahora, globalización. Son términos que dan idea de un tiempo lineal, donde los más avanzados siempre van adelante, y todos los países que son asimétricos con la realidad de los países más desarrollados son considerados retrasados o residuales”. (Sousa Santos, 2006a. pág. 24)

Esta visión del tiempo, según Boaventura de Sousa, crea una contradicción en el hombre, ya que nosotros sabemos que nuestro futuro es limitado porque nuestra vida es limitada; por eso, los que podemos, cuidamos nuestra salud, nuestra dieta; cuidamos nuestro futuro porque es limitado. Con la sociedad no pasa lo mismo: no es necesario cuidar del futuro de la sociedad porque es infinito. Ante estas cuestiones nos podemos preguntar, ¿ello conduce a una autorización en el futuro, es decir, tendremos que proceder desde el presente al futuro, como vector de la *auctoritas* moderna, que nos legitime en la construcción de una comunidad? Quizás por eso Boaventura de Sousa, propone que miremos el futuro de nuestras sociedades casi como si fuera nuestro futuro personal. Recordemos lo dicho con anterioridad por el mismo autor, hay que contraer el futuro, y al mismo tiempo, ampliar el presente: “*siendo éste un tiempo pasado, que necesita de contracción del presente*”.

En un sentido parecido pero distinto, Richard Rorty subraya la importancia de la toma de consciencia del tiempo, como elemento fundamental en la época moderna, debido a que éste se instaura como elemento de ruptura entre lo presente y lo eterno, que se conjuga con la idea del Dios eterno, como lo refleja Hans Blumenberg, al insistir: “Sin duda la edad moderna no empezó con la época del Dios muerto, sino como la época del Dios oculto, del *deus absconditus* (Pascal, 1983) –y desde un punto de vista pragmático, un dios oculto equivale a un Dios muerto –. La teología nominalista se alarmó con una relación del hombre con un mundo cuyas implicaciones se podían enunciar con el postulado: el hombre debe obrar como si Dios estuviese muerto. Esto es

lo que conduce a ese inventario inquieto del mundo que podemos calificar como impulso inaugural de la edad de la ciencia”. (Blumenberg, 2008).

Por lo que podemos observar, el vector tiempo, tiene una indudable importancia para la construcción filosófica de la época moderna, tanto para Boaventura de Sousa, como para Richard Rorty, ya que la fuente última de toda autoridad, no es ya la tradición sino la razón crítica. Ahora bien, para el primero este tiempo lineal supone una contradicción para el hombre, ya que al mirar siempre al futuro con un presente ido, crea una *auctoritas* incierta y peligrosa para el mismo, porque se asienta en un progreso infinito; mientras que para Richard Rorty supone una liberación, debido al quiebre del paradigma absoluto del tiempo, en consonancia con el poder absoluto de la iglesia y de la metafísica, lo que posibilita una nueva apertura del hombre, lejos de una autoridad ajena a él mismo y que permite no someterse a ninguna autoridad, excepto al tribunal de la razón de uno mismo. Por lo que ambos reconocen el carácter inquietante de la época moderna, tanto como tiempo de inseguridad o de esperanza, en un mundo donde Dios ha dejado de garantizar la existencia del mismo y del hombre.

Entonces, desde esta perspectiva, se trata de un Dios “que no entabla ningún tipo de compromiso con el hombre, que no tiene ninguna deuda con su creación y no le deja al hombre otra alternativa más que la afirmación y la carga de sí mismo” (Baldini, Gisela Laura y Eandi Bonfante, María Natalia, 2011). Al no ser Dios un garante, ni de la continuidad del mundo, ni del futuro del hombre, “el tiempo pasa a ser la dimensión de la incertidumbre absoluta o de la esperanza en el mismo hombre”. Por eso, el hombre ahora soporta una carga que es una exigencia orientada hacia el futuro, según Miriam Revalut, “ya no es tan responsable del pecado original, que pertenece al pasado, sino del futuro que pretende realizar al tiempo que se realiza”. (Revault d’ Allonnes, 2008. pág. 86).

Pues bien, ante lo anteriormente dicho, pensamos que el advenimiento de la modernidad no implicó la desaparición de la autoridad, sino que esta última cambió de lugar; si en el pasado la fuente de toda autoridad se basaba en la tradición, los modernos basamos nuestra autoridad en la razón. La problemática ante la cual nos enfrentamos los modernos gira en torno a la cuestión de la autorización, puesto que, si para los antiguos este era un punto de partida, para nosotros modernos este es un punto de llegada, por cuanto la autorización no depende más de la tradición sino que es pensada a partir del

efecto de transmisión. Estando de acuerdo en lo expuesto por Revault d'Allonnes en su libro que venimos comentado *El poder de los comienzos* (2008) donde destaca que una crisis se origina gracias a que el poder explicativo de las respuestas de una determinada época se ha agotado y, en este sentido, si bien hay una ruptura con el modelo anterior, también hay continuidad, en tanto que se buscan nuevas soluciones a problemas irresolubles que han sido planteados en la antigüedad, como sostiene Blumenberg.

Así tenemos que la historia de la religión nos enseña que en la escatología medieval el temor al juicio final, a la consumación de los tiempos, se impone sobre la esperanza. La idea de un futuro temporal mejor, que está en el corazón del progreso, resulta en realidad extraña al cristianismo, a una religión para la que el paraíso no ha sido jamás atrayente, y sólo ha sido aceptado porque era lo contrario del infierno⁷⁵. Al teorema de la secularización de la escatología en filosofía de la historia, Blumenberg opone una secularización por –como consecuencia de– la escatología. Es decir, el filósofo alemán “sostiene que sobre la mundanización o institucionalización del cristianismo en una Iglesia influye decisivamente la intención de superar el temor producido por el milenarismo. Todas las observaciones críticas formuladas por Blumenberg contra el teorema de la secularización favorecen la tesis de la novedad y legitimidad de la filosofía de la historia” (Rivera García, Antonio. Julio 2012:237-244).

Esto no significa que los tiempos modernos supongan una ruptura absoluta con la Edad Media. Por eso nos parece interesante destacar que la crítica de Blumenberg no puede ser fácilmente incluida dentro del par continuidad/discontinuidad. Aunque domine la dimensión de la discontinuidad, en la *Legitimidad* (Blumenberg, 2008) matiza esta ruptura con la ayuda de dos conceptos: “Umsetzung (transferencia, transposición, desplazamiento) y Umbesetzung (reocupación, redistribución en un sistema de funciones). Lo que a veces se piensa en términos de transferencia o desplazamiento (Umsetzung) de una misma sustancia, como hacen los teoremas de la secularización, debería, a juicio de Blumenberg, pensarse como la reocupación (Umbesetzung) de ciertas funciones o de ciertos papeles. Los dos conceptos mencionados se corresponden, por lo demás, con la distinción que establece Ernst

⁷⁵ Aunque, por ejemplo, Dante diría lo contrario, que el cielo es por sí mismo atrayente.

Cassirer⁷⁶ entre sustancia y función. Por lo que la historia conceptual del término secularismo pone de manifiesto la progresiva transformación de un concepto jurídico en categoría genealógica de la Modernidad, entendida esta como el resultado de un progresivo desencantamiento del mundo”. (Cfr. Rivera García, Antonio, Julio 2012. También en Marramao, 1998, Koselleck, 2003, págs. 37-71; Gauchet, 2005 y Blumenberg, 2008, págs. 13-33).

Lo anteriormente expuesto, sustenta la hipótesis que expone Myriam Revault en “El poder de los comienzos” (2008), donde encara la cuestión de la autoridad por medio de la categoría de generatividad y así superar, a través de este planteamiento, un análisis inscripto únicamente bajo el signo de la pérdida y la falta. El análisis realizado por la autora apunta a pensar que la modernidad no sólo fragmenta, sino que también recompone y engendra una nueva puesta de sentido del mundo, aun si el futuro al cual se abre es una exigencia hecha de incertidumbre, como ya se ha dicho. Ello nos lleva a apuntar que entre los numerosos autores que han analizado la modernidad (Heidegger, M. 1960; Walter, 1973; Lyotard, 1979; Berman, 1982; Fukuyama, 1992; Giddens, 1993; Horkheimer y Adorno, 1994; Ricoeur, 1995; Castells, 1998; Bauman, 2001 y Levinas, 2008), se puede establecer cierto grado de acuerdo en el hecho de que ésta se caracteriza por un masivo desprendimiento del pasado y de la tradición, siendo así que la autoridad de los modernos halla su fuente última en la razón, en la capacidad de autonomía y autorreflexión mientras que la autoridad de los antiguos se apoyaba en la tradición, como venimos desgranando. Por tanto, el proyecto moderno intenta reivindicar (no sin violencia) un modo de legitimidad que se aparta del pasado y de la tradición, de modo que la problemática se plantea en torno a la cuestión de la autorización (Revault, Myriam, 2008). A este respecto, el filósofo alemán, Ernst Bloch⁷⁷, decía: “si vivimos siempre en el presente, ¿por qué es tan pasajero, tan fugaz?” (Bloch, 2013).

⁷⁶ Ernst Cassirer (28 de julio de 1874, Breslau—13 de abril de 1945, Nueva York) fue un filósofo de origen alemán, ciudadano sueco desde 1939. Ejerció la docencia en la Universidad de Hamburgo. Alineado en la dirección neokantiana de la escuela de Marburgo, ha tratado de los problemas gnoseológicos y epistemológicos en el sentido del idealismo crítico. Fue conocido por su obra *Filosofía de las formas simbólicas* del campo de la filosofía de la cultura. También realizó contribuciones a la epistemología, a la filosofía de la ciencia y a la historia de la filosofía. Véase *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora. 7ª reimpresión 1990, Volumen I. Ed. Ariel. Págs-448-449.

⁷⁷ Ernst Bloch. (Ludwigshafen, 1885-Tubinga, 1977) Filósofo alemán. De familia judía, tuvo una amplia formación. Rehuyó alistarse y se exilió en Suiza (1917), donde acabó su primera obra, *El espíritu de la utopía* (1918, refundida en 1923). Ilusionado con la revolución leninista (*Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, 1921), recopiló su denuncia del nazismo en *Herencia de esta época* (1935), libro publicado en Suiza, donde tuvo que refugiarse de nuevo ante el auge de Hitler. En su exilio estadounidense (1938-1949), además de fundar con Brecht y T. Mann la editorial Aurora en Nueva York, gestó y redactó sus obras más importantes: *Sujeto-objeto* (1949, refundida en 1951),

El presente es un momento, pero es un momento, entre el pasado y el futuro, en el cual vivimos siempre, nunca lo hacemos en el pasado ni en el futuro. Entonces, según Sousa Santos, como hemos visto, el concepto de razón metonímica contrae el presente porque deja por fuera mucha experiencia, mucha realidad, y al dejarlas fuera desperdicia la experiencia. La formación del juicio libre y crítico, exige vencer la pereza mental y corregir la ceguera que produce la razón metonímica, según Sousa Santos, ya que para ella, ninguna de las partes puede ser pensada fuera con la totalidad de la relación como se considera a sí mismo el pensamiento occidental y se “reivindica como la única forma de racionalidad, por tanto no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad y si lo hace es para convertirlas en materia prima”(Sousa Santos, 2010, pág. 101), por lo que es necesario un reajuste crítico y amplificador de la mirada que la ponga en condiciones de examinar sus presupuestos, tomar conciencia de la relatividad de la propia cultura y superar los prejuicios etnocéntricos que provocan el desperdicio masivo de experiencia humana; que con anterioridad al surgimiento del “*cogito, ergo sum*”, daban legitimidad y autoridad a las prácticas – el Humanismo –, ya que éstas están basadas en su consistencia a través del tiempo como herencia de los ancestros hacia las nuevas generaciones, y que ahora “son lo que existe bajo formas irreversiblemente descalificadas de existir”.(Sousa Santos, 2009b, pág. 98).

Por tanto, la filosofía del iluminismo cuestiona a la autoridad debido a que ésta es portadora de prejuicios, abusos, autoritarismo y arbitrariedad, por eso la autoridad debe ser pensada a través del filtro de la razón. Esta cuestión planteada como una de las reflexiones que debemos albergar, en tanto y en cuanto la modernidad se quiso desprender de los prejuicios que a su entender portaba un quietismo y un dogmatismo de la época medieval pero que, sin embargo, tuvo que rescatar los de la cultura clásica. Entonces el punto será plantear en qué se autoriza ahora un enunciado para fundar su credibilidad, dado que esa forma de precedencia que es la autoridad enunciativa queda desbaratada por los principios mismos de la modernidad. El "pensar por sí mismo"

sobre Hegel, y *El principio de esperanza* (1954-1959), monumental tratado enciclopédico de la utopía y del soñar humano en un futuro mejor y en un mundo transformado. En Alemania (primero en Leipzig y desde 1961 en Tubinga, tras ser reducido al silencio por los comunistas), siguió publicando materiales ya preparados con anterioridad (*Derecho natural y dignidad humana*, 1961; *El ateísmo en el cristianismo*, 1968; *El problema del materialismo, su historia y sustancia*, 1972) o nuevos (*Experimentum mundi*, 1975), todos ellos portadores siempre de un único mensaje: la exigencia de crítica radical y de transformación social. *Enciclopedia OXFORD de Filosofía*". Ted Honderich. Editada y traducida por Carmen García Trevijano. 2ª Edición. Ed. Técnos, Madrid 2008, del *Original "The Oxford Companion Philosophy"* (1995). Oxford University Press. Pág.139-140.

(Kant, 2004, págs. 8-9)⁷⁸ kantiano adviene como una de las tres máximas que deben regular el ejercicio del juicio; pensar por sí mismo implica la capacidad de pensar sin prejuicios, y llama prejuicio a la heteronomía de la razón, a la tendencia a la pasividad.

Es por eso que podemos suponer que lo propio de la Ilustración es el descrédito otorgado a la noción de prejuicio que insiste sobre el hecho de que la radicalidad que se asume desde el iluminismo, es el resultado del enfrentamiento con la tradición dogmática de la fe del cristianismo y la lectura religiosa de las sagradas escrituras. Entonces, si el prejuicio es uno de los cuestionamientos modernos, la autoridad se ve objetada en tanto que es una fuente de prejuicio. Se podría ubicar en este hecho el descrédito absoluto que sufrió la noción de autoridad en la Ilustración. Ante estos hechos, podemos argüir con Gadamer, que a la noción de autoridad se le opone "*la fe en la autoridad*" y "*el uso personal de la razón*" y que, además (y esto no es contradictorio), la autoridad puede ser una fuente de verdad y no de dogma.

El prejuicio que la autoridad porta en la modernidad es un prejuicio desligado de cualquier dependencia de la tradición teológica-escatológica-dogmática, así Miriam Revault dirá: "Cuando admitimos que el educador, el superior, el especialista, reivindicar con fundamento una autoridad, el crédito que les concedemos está acompañado, al menos, de una prevención favorable: un pre-juicio favorable" (Revault, d'Allonnes, 2008. pág. 79). El hecho de que quien se posicione como una autoridad la reivindique con fundamento, por eso implica tener presente que esta misma es una conquista, se gana y, como tal, requiere del reconocimiento. Aspecto éste fundamental si queremos conseguir una *auctoritas* y una *potestas*, para la vida en común en nuestras sociedades. Donde no se puede conceder la misma *auctoritas* a una persona formada y acreditada su valía profesional, que aquel otro, que libre de todo pre-juicio favorable, se cree en disposición de objetar y argumentar con la misma autoridad, por el simple hecho

⁷⁸ "La Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración." Y el texto continúa así: "Pereza y cobardía son las causas merced a las cuales tantos hombres continúan siendo con gusto menores de edad durante toda su vida. [...] Es tan cómodo ser menor de edad. Basta con tener un libro que supla mi entendimiento, alguien que vele por mi alma y haga las veces de mi conciencia moral, a un médico que me prescriba dieta, etc., para que yo no tenga que tomarme tales molestias. No me hace falta pensar, siempre que pueda pagar; otros asumirán por mí tan engorrosa tarea" (Kant, 2004, pp. 8-9)

de que la modernidad reivindica la subjetividad y el pre-juicio contra el dogmatismo como fundamento del razonar válido y aconsejable.

Myriam Revault, apoyándose en la interpretación de Paul Ricoeur (1985), dirá que la novedad de los tiempos modernos radica en que se trata de una nueva cualidad del tiempo que nace de una nueva relación con el futuro. Se intenta pensar una continuidad posible dentro del proyecto de ruptura que conlleva la modernidad para inscribir el cambio dentro del *continuum* temporal. El sentido de crisis se manifiesta aquí en la invención de nuevas respuestas, nuevas significaciones a problemas que se habían vuelto irresolubles, a sabiendas de que sólo es posible que surja algo nuevo cuando el poder explicativo de las respuestas antiguas se ha agotado. Se trata de una apuesta para repensar a la autoridad en función de las crisis que presenta hoy en todas sus formas, intentando retomar aquellas preguntas que han quedado sin respuesta, puesto que los esquemas tradicionales hace tiempo que no resuelven el problema.

Sin embargo, Revault d'Allonnes sostiene en este planteamiento, que no asistimos al vaciamiento de sentido sino a su pluralización, y que este es un punto crucial en la temática de la autoridad, ya que no nos encontramos ante su pérdida o vacancia, sino que nos enfrentamos ante la pluralización de la autoridad, de las autoridades. La tesis fuerte que plantea la autora es el cambio de la autoridad de la tradición a la autoridad de la transmisión. Para desarrollar esto sostiene que la problemática de la autoridad en los modernos está orientada hacia el futuro, la autoridad se autoriza autorizando. "Antes, se procedía de la tradición a la transmisión. Los modernos proceden a la inversa: de la transmisión a la autorización. Se pasó de la autoridad de la tradición a la autoridad de la transmisión". (Revault, 2008. pág. 106.)

Es en esta temática de la transmisión donde Richard Rorty quiere decretar, en el ámbito de las universidades norteamericanas, la clausura de la filosofía analítica de la forma en que lo hace en *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), apelando a ideas propias de autores pertenecientes a dicha corriente entremezcladas con desarrollos de la llamada filosofía "continental"; y diagnosticar que dicha clausura arrastra consigo el agotamiento de la concepción tradicional de la filosofía como área privilegiada de la cultura. Señalando como referente una línea que empieza con Hegel, se continúa con Nietzsche y James, se consolida con Heidegger, Dewey y Wittgenstein, prosigue con Quine, Rawls y Foucault, para terminar con Davidson y Derrida, siendo una burla a

todos aquellos que organizan sus bibliotecas filosóficas dividiéndolas en compartimentos estancos y a todos los que se afanan en leer a sus autores preferidos en "estado puro".

Según Rorty, los autores mencionados pueden ser estudiados en bloque no en virtud de coincidencias en lo que proponen sino más bien en lo que omiten. Ninguno de ellos parte de la distinción sujeto-objeto, ni entiende al lenguaje como a un intermediario entre sujeto y objeto. Las cuestiones acerca de la posibilidad de la representación o de la intencionalidad no aparecen en la obra de dichos autores. En síntesis, todos ellos se alejan definitivamente del tipo de problemas y de discusiones presentes en la tradición cartesiano-kantiana (Rorty, 1991b, pág. 6). Por ello pensamos, y a ello nos anima Rorty a que el futuro es incertidumbre y riesgo, por lo tanto, la conformación de una *auctoritas* y *potestas*, que nos oriente se hace una tarea ardua y no exenta de contradicciones y controversia.

En este aspecto, podríamos destacar que el mundo se constituye como histórico, en tanto el devenir de la humanidad tiene un sentido, en la medida en que el hombre es capaz de desplegar en ella su propia obra. Entonces, el ser humano debe siempre proyectarse en el futuro, anticiparse al sentido de sus acciones, de modo que la historicidad del hombre no podría jamás desvincularse de la noción de proyecto y en este sentido su presente se organiza en función del futuro. Ahora bien: “podemos sostener que hemos llegado al punto más alto en lo que se refiere a la crisis de autoridad, puesto que alcanza a instituciones tales como la familia, la política, la escuela y la justicia, es decir, al concepto mismo de comunidad, y podemos ubicar su causa no tanto en la ruptura con el hilo de la tradición sino más bien en el desmoronamiento de la autoridad del futuro (Cfr. Baldini, Gisela Laura y Eandi Bonfante, María Natalia 2011). Relación, en parte, con la debacle o con el derrumbe de los proyectos ligados al futuro con aquello que se ha llamado, con razón o sin ella, "fin de las ideologías". Pudiendo sostener a este respecto, que la razón moderna –el *cogito ergo sum*– reivindica la duda como perfil paradigmático de su creación, donde ella misma para alejarse del dogma, necesita constantemente cuestionar su validez, lo cual engendra un círculo vicioso, que termina por derrumbarla y acrecienta paradójicamente su legitimación como *auctoritas*.

Por eso en esta idea, Rorty sostiene que las sociedades liberales, en el fondo, ya están organizadas para combatir el sufrimiento y la opresión y, por tanto, no precisan

una reformulación de sus fundamentos sino simplemente una atención al detalle. La sospecha de que los problemas de las sociedades liberales se deban precisamente a cuestiones estructurales es, pues, eliminada drásticamente por una concepción “neo-pragmatista” de la filosofía que se da la mano con el reformismo liberal de Dewey. Por eso Rorty, prestaría cierta simpatía a la filosofía de la liberación o descolonización, por su crítica a la razón hegemónica o dominadora [(“la tautología de la Totalidad Levinas, 2008)” para Lévinas o Marcuse en el “El hombre unidimensional” (Marcuse, 2010)], adoptando alguna de las tesis de estos autores, pero en otro sentido, que de todas maneras, no puede sino “simpatizar” con algunas de sus posiciones, como en el caso, que Rorty recogiendo una cita de Marilyn Frye⁷⁹ expresa que “*el reto mortal consiste en estar fuera del espectro de la visión de un ojo arrogante*”. Así creemos que acierta totalmente Rorty cuando afirma: “Si te das cuenta que eres esclavo, no aceptes las descripciones de lo real que te dan tus amos; no operes dentro de los límites de su universo moral”. (Rorty, 1990b, págs. 26-28)

En esta misma línea de argumentación, compartida por Sousa de Santos, se entiende que el «desde donde» uno está pensando va a condicionar las experiencias que se visibilizan y las que se invisibilizan. Dicho de otra manera, lo visible y lo invisible de una teoría está fuertemente condicionado por la geopolítica y corpopolítica del conocimiento desde donde pensamos. Por eso, Rorty piensa, a este respecto, que el camino a seguir es el de una “filosofía edificante” (*edifying philosophy*) (Rorty, 1989, págs. 365 y ss.). La tarea de la filosofía edificante es la de desarrollar una estrategia de interpretación que nos permita revisar nuestros discursos normales (los que nos posibilitan resolver problemas sobre la base de convenciones y consensos adquiridos) a la luz de posibles discursos anormales (que nos obligan a retejer nuestras creencias para poder comprenderlos): “La cautela consiste en decir que el discurso anormal y «existencial» depende siempre del discurso normal, que la posibilidad de la hermenéutica depende siempre de la posibilidad (y quizás de la realidad) de la

⁷⁹ Marilyn Frye (nacido en 1941 en Tulsa, Oklahoma) es un profesor de filosofía (retirada) y teórica feminista. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Cornell en 1969 y ha enseñado filosofía feminista, la metafísica y la filosofía del lenguaje en la Universidad Estatal de Michigan desde 1974. Frye también sirvió Michigan State University como Decano Asociado de Estudios Graduados de la Facultad de Artes y Letras. Frye es abiertamente lesbiana, y gran parte de su obra explora categorías sociales-en particular, las basadas en la raza y el género...

epistemología, y que la edificación utiliza siempre materiales proporcionados por la cultura de la época”. (Rorty, 1989, págs. 330-331).

3.2 La praxis de la Modernidad Filosófica en la Revolución Francesa. El Contrato Social.

¿Qué tipo de razón criticaba Boaventura de Sousa? Y también si ¿solamente hay una razón moderna que legitima a la misma? Boaventura de Sousa denomina a la razón moderna como “Razón Indolente”, como una forma de racionalidad sobre la que se sustenta la argumentación “pesimista” acerca de la posibilidad de promover cambios y transformaciones sociales y políticas que signifiquen una verdadera reforma, de nuestra actual “crisis de la razón moderna” y sus instituciones: “En el prefacio a la Teodicea [1710 (1985)], Leibniz se refiere a la perplejidad que desde siempre ha causado el sofisma que los antiguos denominaban la “razón indolente” o “la razón perezosa”: si el futuro es necesario, y lo que tiene que suceder sucede independientemente de lo que hacemos, es preferible no hacer nada, no cuidar de nada y gozar del momento. Esta razón es indolente porque desiste de pensar ante la necesidad y el fatalismo, de lo que Leibniz distingue tres versiones: el *Fatum Mahometanum*, el *Fatum Stoicum*, y el *Fatum Chistianum*” (Sousa Santos, 2003, pág. 44). A lo que podemos objetar, que precisamente la razón moderna en Kant, es la que nos insta a pensar por nosotros mismos (“*Sapere Aude*”) "atrévete a saber", "atrévete a pensar" o "ten el valor de usar tu propia razón" y a tomar nuestras propias decisiones, por tanto conlleva resaltar la importancia del pensamiento crítico y reflexivo, en un repliegue sobre sí misma.

Anteriormente, asimismo, nos hemos referido a cierta pretensión de Richard Rorty, dentro del pragmatismo (o neopragmatismo) de recuperar la idea de una filosofía norteamericana, de un modo norteamericano de encarar las cosas, desde una «nueva» perspectiva, definida por su desapego a la metafísica y por oposición a las corrientes filosóficas de la «vieja Europa» como el positivismo, la filosofía analítica y la fenomenología. El pragmatismo, en este punto, puede sintetizarse como un rechazo por la noción de verdad objetiva. La verdad, para el pragmatismo, es circunstancial, aunque no completamente relativa sino resultado de un acuerdo o convención. Esta filosofía critica la idea de una racionalidad ahistórica, capaz de definir de antemano el carácter de lo que es moral y de lo que no lo es y, finalmente, rechaza la pretendida «objetividad» de los hechos y de las explicaciones que de ellos nos forjamos, al igual que Boaventura

de Sousa, que manifiesta que la racionalidad es siempre fáctica, es decir, contextualizada.

Ahora, lo que está todavía en cuestión es en qué medida las aspiraciones del pragmatismo puedan corresponderse con las efectivas prácticas políticas y tecnocientíficas que identifican hoy a lo euroamericano y que tanto cuestiona Boaventura de Sousa, mediante la metáfora de la Epistemología del Sur (2014) ya que considera que el mundo en el que nos encontramos está en medio de relaciones de poder tanto coloniales como capitalistas, precisamente en contra del pensamiento Nortocéntrico (capitalista, colonial y neoliberal) o de las democracias avanzadas. De hecho, Rorty mismo da cuenta de esa incertidumbre. Es necesario, por tanto, nos comenta Richard Rorty, abandonar la pretensión de «conocer» la realidad para preguntarse lo único verdaderamente concreto y útil: « *¿Podemos mejorar nuestro futuro?* ».

En el fondo lo importante para Rorty, es la esperanza de crear un mundo nuevo para que nuestros descendientes puedan vivir en él con «más posibilidades y libertad» que lo que hoy podemos imaginar. Ésta es la razón por la que Dewey insiste en el hecho de que la búsqueda de un conocimiento seguro debe ser sustituida por el reclamo a la imaginación. Aquí radica, en opinión de Rorty, todo el espíritu americano: “uno debe dejar de preocuparse por si lo que cree está bien fundado y comenzar a preocuparse por si ha sido lo suficientemente imaginativo como para pensar alternativas interesantes a las propias creencias actuales” (Rorty, 1997b, págs. 7-42). Pero también hay que decir que él mismo expresa que en la práctica, cuando nos preguntamos acerca de si una afirmación o creencia es verdadera no hacemos otra cosa que preguntar si poseemos un conjunto de buenas razones que nos hagan pensar que, por una parte, estamos justificados en creerla y afirmarla, y por otra, estamos dispuestos a defenderla ante un número cada vez más amplio de audiencias⁸⁰.

En palabras de Rorty: “Los pragmatistas piensan que, si algo no supone diferencia en la práctica, tampoco debe marcar diferencia alguna en la filosofía [...] Si tengo dudas

⁸⁰ La idea de hablar acerca de “ciertas” más que de “todas” las audiencias es la de descartar audiencias para las que sería un despropósito intentar algún tipo de convencimiento, por ejemplo, unos neandertales, unos guardias nazis, o unos niños de 3 años.

concretas y específicas respecto de la verdad de una de mis creencias, sólo puedo resolverlas preguntando si está adecuadamente justificada –buscando y sopesando razones suplementarias en pro y en contra– [...] cuando la pregunta se refiere a qué debo creer en este momento, evaluar la verdad y evaluar la justificación constituyen una misma actividad” (Rorty, 2000b, pág. 32). Por tanto, en cuanto a la búsqueda de la verdad, que debe sólo ceñirse, según Richard Rorty, a sopesar los argumentos en pro y en contra en su concreción práctica, hay que hacer mención a la filosofía postcolonialista, de la cual es defensor Boaventura de Sousa junto con otros pensadores (Zea, 1969; Mignolo, 2005; Wallerstein, 2006; Dussel, 2007 y Quijano, 2010), que tiene como epifenómeno la declaración de Independencia de Estados Unidos en 1776, ya que ésta supone a la vez el ejemplo y paradigma de la Revolución Francesa 1789. Por lo que nos cabe preguntar cómo a la vez nos puede servir como *auctoritas* y *potestas* de este nuevo orden social, la Revolución de Independencia de Estados Unidos que tanto influyó en la Revolución Francesa, cuando en su concreción de los hechos y caminos recorridos por ambas, son distintas en cuanto a la concepción del individuo, de la comunidad e incluso de una nueva ontología, que aunque partieron de un nuevo concepto y una nueva significación dada al vocablo ciudadano (“*citizen- citoyen*”), formularon un nuevo cuerpo social o comunidad.

Como hemos dicho con anterioridad, sostenemos que la época moderna no era el fruto de una sola razón –racionalismo–; sino más bien la conjunción de un crisol de pensamientos diferentes, que configuran precisamente una razón ecléctica, en vez de una razón cristalizada y absoluta, y la prueba más concreta es la influencia entre pensadores franceses, alemanes e ingleses, en la construcción de una nueva forma de pensar y sentir al hombre y por tanto de la sociedad. Por eso, donde de verdad toma cuerpo la razón moderna, su epistemología, su moral y su concreción en la vida terrenal y concreta, es en los hechos fácticos de su desenvolvimiento. De ahí nuestro interés en ver la Revolución Francesa, como ejemplo o contraejemplo, los pros y los contra, de la distancia que separa las ideas de los hechos; y así comprender mejor las diferencias en cuanto a la vida en común, en nuestra sociedad occidental (Nortocéntrica) defendida por Richard Rorty y la latinoamericana (Sur de Europa) de Boaventura de Sousa.

Por lo tanto, huelga advertir que el tránsito de una edad a la otra, en el terreno de la concepción del hombre, el mundo y las realidades prácticas, no se da súbitamente, ni

configura dos bloques culturales antitéticos. Por el contrario, son claramente perceptibles los orígenes medioevales de muchas doctrinas y, además, las pervivencias tradicionales en plena Edad Moderna⁸¹. Tampoco las mutaciones en la doctrina y la vida política se manifiestan con igual intensidad en todos los países de Europa. De todas maneras, es obvio que – más allá de su gradualidad cronológica y de su desigual concreción geográfica – hay un espíritu propio de la modernidad que, sin ser exclusivo, es característico (y, avanzados los siglos, predominante), como se ha visto en el anterior apartado.

Por eso, la cultura de una sociedad, y los valores que ella representa, constituyen su particular “*visión del mundo*” en cada época. Esta visión se traduce en un conjunto de percepciones acerca del modo de ser de la realidad y de ciertas preferencias conductuales, inspiradas en un conjunto o en una diversidad de valores. Cada una de esas visiones del mundo se fundamenta en una ontología⁸². Por tanto, el cambio valórico y cultural de nuestro tiempo se basa, pues en la emergencia de una nueva ontología: de un modo diferente de entender la estructura del mundo, de la sociedad y de nosotros mismos. Pero no debemos olvidar, que nuestra cosmovisión del mundo, se debe en parte, a la aportación de diferentes corrientes filosóficas, nacidas en el periodo moderno, pero que en su traducción en la praxis, dejó más bien paradojas insalvables o desvirtuadas, que a la postre han tenido como consecuencia su cuestionamiento y revisión de las mismas.

Continuaremos ahora con el análisis de las implicaciones políticas que tuvo el desarrollo de las ideas filosóficas de la Modernidad referentes sobre todo a una nueva forma de gobierno que aplicase los criterios de racionalidad en oposición a los fundamentos teocráticos de las precedentes teorías acerca del “*Derecho Divino*” que sostenía a reyes y emperadores desde la Edad Media europea. Es decir, sustituir la *auctoritas* y la *potestas* de las sagradas escrituras y la Iglesia, por un gobierno terrenal, donde su *auctoritas* se fundamenta en la negación de todo vínculo con el pasado del Medioevo, pero no así con la cultura greco-latina.

⁸¹ Así, por un lado, no es posible desconectar la filosofía jurídico-política de Hobbes de la teología y metafísica de Ockham; por otro, la concepción escolástica moderna de la política y del derecho continúa la tradición aristotélica y tomista de los siglos anteriores

⁸² “*Que en el lenguaje filosófico se refiere al estudio del ser, esto es, de cómo es el ser en realidad*”. La cursiva es propia. (Ferrater Mora, 2009, pp. 2121-2427).

Por eso, la construcción filosófica de la modernidad occidental, estuvo enmarcada dentro de la racionalidad cartesiana y el giro copernicano de Kant, puesta en práctica en la Revolución Francesa⁸³, en cuanto enarbolación de la caída del absolutismo, del orden teocéntrico, su lema de libertad, igualdad y fraternidad⁸⁴. Unido a la necesidad de la educación de la humanidad (*Bildung*), y la manera en que ésta debe llevarse a cabo, es decir, enseñar a cada individuo a pensar por sí mismo, que fue uno de los mayores aportes de Kant, en cuanto al proceder del hombre en sociedad se refiere –no en vano el libro (*¿Qué es la Ilustración? Kant*, [1784] 2004, pág. 35) se ha hecho libro de cabecera a la hora de entender la época moderna –; y la creación del estado nacional como nueva articulación del poder, que debería sustituir al poder feudal.

Por todo ello, puede considerarse que la retroalimentación tanto de los filósofos alemanes (Kant, Herder, Hegel...etc.), franceses (Rousseau, Montesquieu, Diderot...etc.) e ingleses (Locke, Hume...etc.) y por supuesto entre ellos mismos, orienta e impulsa los cambios sociales en forma diferente. Así, por ejemplo, Herder se apoyó en el trabajo de varios “*philosophes des Lumières*”, en especial Montesquieu y Rousseau. De Montesquieu extrajo la idea de la importancia de las condiciones geográficas y del espíritu en general para determinar las características de una nación. Por otro lado, Rousseau desafió el etnocentrismo⁸⁵ de la Ilustración al denunciar la arrogancia de los filósofos. La proclama rousseauiana que reivindicó al hombre natural –primitivo– como verdadero hombre perfecto tuvo gran impacto sobre Herder, sobre la base de su apreciación de culturas antiguas. Voltaire es considerado el mayor enemigo de Herder. El discípulo de Kant critica su etnocentrismo, y su visión global y comparatista de la historia. Sin embargo, Herder debe al filósofo francés, entre otras cosas, haber acuñado el término “*filosofía de la historia*”⁸⁶. Siendo esta amalgama de pensadores y sus respectivas influencias, donde podemos observar la razón moderna como crisol de la ebullición de perspectivas diferentes.

⁸³ Véase Diccionario de Filosofía. Ferrater Mora. IV Tomo. Ed. Ariel. 2ª edición, marzo 2.009. Págs. 2862-2864

⁸⁴ <http://www.logigenesis.com/iv/content/view/48/40/>

⁸⁵ Sin embargo, no sería Rousseau el único filósofo ilustrado que criticaría el etnocentrismo de la mayoría de sus colegas. El marqués de Condorcet, en su obra póstuma “*Esquisse d’ un tableau historique des progres de l’ esprit humain*” (Paris: Agasse, 1795), muestra una crítica frontal a la conquista europea de América, denunciando a sus autores como marginados que saquearon en otra tierra lo que no pudieron obtener en sus patrias por medios lícitos.

⁸⁶ El término “*filosofía de la historia*” parece haber sido utilizado por vez primera, de modo deliberado y sistemático, por Voltaire, en diversos estudios y ensayos. En todo caso, Voltaire dio a la expresión su sentido moderno, distinto de la interpretación estrictamente teológica de la historia. Su filosofía consistía en considerar la historia desde la perspectiva de la razón, con base a una actitud crítica y escéptica en relación a los dogmas establecidos. Su intención era explicar el “*espíritu de los tiempos y de las naciones*”, y el progreso de la civilización en sus diversos aspectos, con un criterio “*científico*”. (Voltaire, 1990, pág. 24).

Además, Rousseau criticó la racionalidad excesiva de sus contemporáneos; defendió las fuerzas irracionales del alma, del hombre completo, contra la frigididad de la Ilustración y la civilización mecanizada. La inocencia del mundo expulsa de sí a un hombre que ha perdido su inocencia y lo condena a una vida inauténtica. Un desgarramiento general opera dislocando ser y apariencia, naturaleza y sociedad, hechos y palabras. Por todos lados, el vicio se arroga el lugar de la virtud. El hombre tenido por decente es un vicioso; el sabio, un ignorante; el rico, un usurpador; el soberano, un tirano. Así Rousseau comenta: “Llamamos a los hombres iguales por naturaleza cuando, por todos lados, se instituyen desigualdades” (Rousseau, 2012, pág.180), “Llamamos libres a los hombres y, por todos lados, están encadenados”, “Llamamos propiedad privada al arrebato” (Rousseau, 2012, págs. 248-249), “Llamamos derecho a la fuerza del más fuerte” (Rousseau, 2012, págs. 30-31).

Por otro lado, hombres como Diderot⁸⁷, D’Holbach, Helvétius y Hume en cambio, rizaron el rizo de la revolución intelectual y proclamaron una idea antirreligiosa tanto del mundo como de la moral, alejada del autoritarismo de la Iglesia; por una concepción materialista, inmanentista y protoevolucionista, en que el desenvolvimiento de los hombres se regiría por otros parámetros que los de la religión establecida, sustituyendo la esperanza o el temor a un más allá por las pasiones, la empatía y la razón, que ocuparían la autoridad legítima de una nueva sociedad en construcción. Es decir, ¿no estaríamos asistiendo al desquiciamiento de los ejes sobre el que se había sustentado la trinidad romana: tradición, religión y autoridad? Cuestión ésta que retoma el neopragmatismo de Rorty, ya que según él, debemos desechar la idea de naturaleza humana como estructura interior que lleva a todos los miembros de la especie a converger en el mismo punto, a reconocer como honorables las mismas teorías, virtudes y obras de arte: “El pragmatista desea que la solidaridad sea nuestro único consuelo, y que se conciba como algo que no exige soporte metafísico” (Rorty, 1996a, pág. 53)(...) “El pragmatista desea que abandonemos la idea de que Dios, la evolución o cualquier otro garante de nuestra actual cosmovisión, nos ha programado para realizar descripciones verbales exactas, y que la filosofía no ayuda a conocernos a nosotros mismos permitiéndonos leer nuestro propio programa.” (Rorty, 1996a, pág. 247).

⁸⁷ <http://www.ac-reims.fr/datice/philo/dossiers/diderotwikipedia.pdf>

Por lo que, Richard Rorty nos plantea que aceptemos el carácter contingente de los puntos de partida e intentar escapar de esta contingencia. En la Revolución Francesa, estos conceptos eran considerados sediciosos para la época y de inevitables connotaciones políticas, formulados por individuos que desafiaban a los poderes hegemónicos de la sociedad. Por lo que aquellos filósofos de la Ilustración, evidentemente cuestionaban el orden teocéntrico del imperio de la religión, cuyo eje articulador era la plena adecuación a la voluntad de Dios. Todo planteamiento social, político, ideológico y cosmológico estaba bañado por un fuerte acento teológico, de modo que la clave de bóveda del pensamiento europeo era Dios.

Todas las preguntas e iniciativas surgían y se planteaban leídas desde el ámbito religioso, de modo que el orden natural de las cosas sólo podía entenderse desde el prisma de lo sobrenatural. Siendo en el sentido de primacía de lo terrenal sobre lo sobrenatural por lo que Richard Rorty alaba lo que significó la Revolución Francesa: “John Dewey contó un relato complementario sobre un despertar posknaiano y mostró de qué modo la Revolución Francesa ensancho nuestro sentido de lo que es políticamente posible y de qué modo la tecnología industrial ha ensanchado nuestro sentido de las nuevas posibilidades mundana.[...]Estas lecciones tratan de esbozar qué resultaría de poner a un lado las versiones cosmológicas, epistemológicas y morales de lo sublime: Dios como primera causa inmaterial, la Realidad como profundamente ajena a nuestra subjetividad epistémica, y la pureza moral concebida como inasequible para nuestra condición de sujetos empíricamente pecadores. Sigo la sugerencia de Dewey de construir nuestras reflexiones políticas alrededor del proyecto de forjar unas instituciones y costumbres que embellezcan la finita y mortal vida humana” (Rorty, 2008, pág. 10). Ahora bien cómo se va concretizando esa nueva concepción de la vida social, en cuanto a su *auctoritas* y *potestas*, en el resurgir de la democracia y el pacto social, que tampoco son ideas ex nilo⁸⁸ se verá a continuación. En primer lugar desarrollaremos el pacto social, debido a que este instrumento político, se va forjando y puliendo con la aportación de diversos autores europeos y americanos, anterior al hecho mismo de la Revolución Francesa.

⁸⁸ Parménides. “*ex nihilo nihil fit*”.

3.2.1 El Contrato Social como paradigma de la Democracia moderna.

Lo que entendemos como democracia "plena" (conjeturando que calificarlo de tal modo tenga alguna congruencia, que es altamente cuestionable⁸⁹) se refiere a un período contemporáneo bastante actual en el progreso de los sistemas políticos liberal-democráticos, los que, al mismo tiempo, son el producto de un largo desarrollo de los pensamientos y prácticas del mundo occidental. Desde este punto de vista, corresponde no dejar atrás la idea de que la Democracia – con el entendimiento que a día de hoy posee este término en Europa y América, y por ende, en el resto del mundo – no es un acontecimiento (con la carga de significado que la palabra tiene en español y, también, en inglés), sino mejor dicho, es una constante oscilación y balbuceante transformación que se origina a finales de la decimoctava centuria (en Inglaterra y en los Estados Unidos) – y más distantes aun, en las Cortes medievales o Parlamentos de los países antiguos europeos. Estamos hablando de un proceso sosegado, limitado en sus comienzos a Europa (occidental) y a América, reducido a sectores muy limitados de esas sociedades y, frecuentemente, jalonado de rupturas, alejamientos e inclusive de retrocesos y violencia.

En otras palabras, incluso en Inglaterra o los Estados Unidos, que suelen citarse como modelos del caso, estamos lejos de enfrentarnos a una historia suave, lineal y simple⁹⁰. Evidentemente de todo lo expresado aquí y argumentado, sea que llamemos a la Democracia –“el gobierno del pueblo” – liberal o socialista, según tengamos la posición de Richard Rorty en consonancia con John Locke o Boaventura de Sousa con Rousseau es incuestionable que la misma se forjó en evolución del concepto de los derechos humanos que ha ido acorde con las épocas y los acontecimientos surgidos en tanto en la Declaración de Independencia de Estados Unidos (1786) y la Revolución Francesa (1789) y sus posteriores avances o retrocesos de los mismos⁹¹.

⁸⁹ La calificación puede no encajar dentro de la terminología profesional al uso, pero es moneda de cambio popular, cuyo valor define una realidad política consistente en: condiciones de concurrencias libres y medianamente equilibradas, sufragio universal con participaciones sustanciales, de las que dependen nombramientos y reposiciones de gobiernos, vertebrados en partidos de base amplia e implantación y organización nacionales. Véase <https://economiaufac.files.wordpress.com/2011/09/algunos-requisitos-sociales-de-la-democracia-desarrollo-economi.pdf>. Por Seymour Martín Lipset. Visto el día 10-04-2016.

⁹⁰ Ver file:///C:/Users/TuPcSolucion/Downloads/Dialnet-ElOrigenDeLaDemocraciaModerna-1195886.pdf. Visto el día 22-02-2016.

⁹¹ El documento más conocido y famoso es sin duda la oración Sobre la dignidad del hombre, redactada por primera vez en 1486, en Firenze, por *Pico della Mirandola*. En ella el filósofo humanista destaca el lugar privilegiado del ser humano en el conjunto de los demás seres vivientes, por ser el único ente con el poder y la capacidad de llegar a ser

Por eso, para poder vislumbrar los argumentos teóricos y prácticos sobre los que se asientan las propuestas tanto de Richard Rorty como de Boaventura de Sousa, hay que observar que el origen de la Democracia moderna se asienta en la idea del Contrato Social, que establece en el Estado el compromiso de preservar los derechos naturales de los habitantes, que fue tejida en el siglo XVII por diversos pensadores. Pero estos derechos no se concretan hasta la llegada del siglo XVIII en la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos de 1776 en la Declaración de los Derechos de Virginia (a pesar de que posee un antecedente importante en la Carta de Derechos Inglesa Bill of Rights de 1689⁹²) y pocos años después, 1789 en la Revolución Francesa⁹³, siendo la misma una declaración liberadora cuyos derechos fueron declarados, desde un principio, “naturales e imprescindibles”, recogiendo la libertad, la igualdad, la soberanía nacional y, con prudencia, añade la inviolabilidad de la propiedad (Habermas Jürgen, 1999a. Pág.147). Cuatro palabras que constituyen el verdadero balance del año 1789, no siendo éstos sólo válidos para los franceses, sino para todos los hombres, debido a que en ellos se perpetúa la universalidad del humanismo antiguo y aunque no se quiera reconocer, creemos también el de la cristiandad.

Al proclamarlos, la Revolución oponía una nueva sociedad a la Europa aristocrática, cuyos rígidos marcos ponían trabas al impulso individualista. La Declaración que encabeza la Constitución de 1791 en Francia y fija los principios fundamentales de toda la obra de la Asamblea Constituyente, donde el modelo americano de 1781 estaba presente en el espíritu de los constituyentes⁹⁴. Por

lo que quiere y debe ser. El hombre es el vocero de todas las criaturas, el intérprete de la naturaleza, el punto de intersección «entre la eternidad y el fluir del tiempo».

⁹²Como fruto de la Revolución Gloriosa se declararon instrumentos fundamentales para el posterior desarrollo de los derechos fundamentales, el *Habeas Corpus* (1679) y el Bill of Rights (1689). Con ellos quedó positivamente estipulada la igualdad frente a la ley, en cuyo centro se situó la garantía del parlamento como representante del pueblo y de la propiedad privada. John Locke, en este contexto se encargó de formular la teoría correspondiente a los logros políticos de la sociedad burguesa. Teoría que casi un siglo después sería la fuente originaria de los ideales revolucionarios franceses de 1789, y la base inspiradora de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la cual aparecería en todas las primeras constituciones republicanas. Por tanto, el pensamiento político de John Locke y con él el de la burguesía estaría presente en la conformación de cada uno de los Estados Modernos.

⁹³ <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr23.pdf>.

⁹⁴ Algunos oradores moderados del Tercer Estado temían sin embargo las consecuencias sociales en Francia: “*La sociedad americana, recién formada, está compuestas en su totalidad de propietarios habituados ya a la igualdad y que no han encontrado rastro alguno de feudalismo sobre la tierra que cultivan: no hay duda que tales hombres estaban preparados para recibir la libertad pues sus gustos, sus costumbres y su posición les llamaban a la democracia. Pero nosotros señores, tenemos por conciudadanos a una inmensa multitud de hombres sin propiedad [...] creo señores que en un gran imperio es necesario que los hombres situados por la suerte en una condición dependiente, más bien vean los justos límites que la extensión de la libertad natural.*”. Mirabeau compartió estas

eso, la Declaración americana y la Declaración francesa tienen en común la afirmación de la dignidad del ser humano y el valor de la iniciativa individual y se colocan bajo los auspicios del Ser Supremo en ambas. Estas dos experiencias, junto con la Revolución Gloriosa de Inglaterra (1688) – que fue la primera revolución en Occidente al derrocar a Jacobo I y poner límites al poder monárquico – son las que nos sirven para realmente calibrar la praxis de las ideas de la Ilustración y su evolución hasta llegar a nuestros días y contrastar las propuestas tanto de Boaventura de Sousa, como de Richard Rorty, en lo referente a la construcción de la comunidad, tanto en lo económico y social como en lo político. Por lo tanto es ahora preciso seguir con la metáfora del Pacto Social, que dio origen a una nueva formulación de la convivencia y por tanto de una nueva *auctoritas y potestas*.

3.2.2 El Contrato Social como nuevo paradigma de la “auctoritas y potestas” de la época moderna: contractualismo clásico y moderno.

En los primeros pasos donde se formaron los modelos de comunidad, el mandato se les aplicaba a los caudillos, a los jefes, a los emperadores o a los reyes, adquiriendo los mismos personalidades y rasgos divinos, y argumentando que eran elegidos por seres divinos para ejercer el mando. Por lo tanto, tenían poder, no únicamente para dominar a los seres humanos, sino para controlar, de la misma forma, a los fenómenos atmosféricos, ya que son capaces de provocar lluvias, cesar desbordamientos de ríos o neutralizar tormentas, según quisieran en cada momento. Este dominio es acatado por los hombres, ya que piensan que es la forma más fácil para gozar de seguridad y leyes justas. Posteriormente la sociedad avanza hacia un dominio creciente de la realidad exterior de los mismos, que de este modo va perdiendo su encantamiento primitivo. El poder ya no proviene de los dioses, sino de la propia naturaleza, por lo que la humanidad trata de entender la conexión que les une a la autoridad y, progresivamente, va descartando la posibilidad de una suerte de rey-dios o de un ser humano escogido como representación de lo divino. De esta forma, va creciendo la idea de que el poder se encuentra en las asambleas, donde se toman las decisiones por parte de los ciudadanos que las conforman.

aprensiones burguesas mientras que otros diputados propusieron una declaración de derechos y deberes. Sin embargo, la “Declaración de derechos” votada el 26 de agosto ya no debía nada las prudencias tácticas ni a las timideces burguesas. La derecha y el centro derecha de la Asamblea habían sido derrotadas. Furet, *François* y Richet, *Denis*. (1965) “*La revolución francesa*”, Madrid, Rialp, 1988.

Es bien conocido que en Grecia, en el siglo V a. C., se dio este primer paso fundamental. El pueblo griego se encontraba ordenado en pequeñas ciudades-estado o “polis” griegas. En esas ciudades, la antigua aristocracia terrateniente iba dejando lugar, de forma progresiva, a las nuevas clases de artesanos, comerciantes y armadores. De este modo, se empezaba a lograr que todos los ciudadanos fueran iguales ante la ley y que todos, por ese motivo, tuvieran un mismo derecho a acceder a los cargos. De este modo, ordenar y obedecer son papeles sociales que se adquieren y se dejan. Sobre este debate, en conclusión, se argumentaba que existían unas reglas de juego político, las cuales exigían visibilizar la gestión. La ciudadanía compartía entonces razones y se van percatando de que la razón se encuentra en el ser humano, sirviendo de guía a los demás. Sin embargo, existe un fondo oscuro en la existencia de unos que mandan y otros que se ciñen al obediencia manteniendo determinadas jerarquías.

Tal es así que, en las asambleas, sólo pueden participar y tomar decisiones los hombres libres o los ciudadanos. Por ello, los esclavos no poseen derechos civiles. Esta diferencia se viene a explicar con base en términos relativos a la naturaleza. El poder, que antes nacía de los dioses, ahora lo hace de la propia naturaleza, y de ella emergen las castas, la aristocracia de la sangre o la propia superioridad intelectual. La jerarquía social, por lo tanto, se entiende como algo definitivo que disfruta de gran estabilidad, puesto que se basa en la naturaleza inmutable de las cosas. Encontramos una base ontológica y un fundamento de ordenación natural que es descubierto por el raciocinio. El orden natural se comprende como el mundo de las ideas de Platón o como la naturaleza aristotélica, y logos o razón universal por los estoicos. En el medievo, los escolásticos lo comprenden como ley natural, uniendo al concepto de Aristóteles la fundamentación religiosa.

Ante lo expuesto anteriormente, es obvio que el vínculo entre el ser humano y la sociedad ha potenciado varios planteamientos filosóficos, entre los que destacan el naturalismo y el contractualismo. La visión naturalista entiende que la sociedad es algo connatural al hombre, por lo que el ser humano opta por inclinarse de forma natural a la vivencia en sociedad. Para Aristóteles (384-322 a. C.), que defendía esta creencia, el ser humano es un animal social, tal como comenzamos nuestro trabajo. Para el filósofo, el hombre sólo es capaz de alcanzar la felicidad viviendo en sociedad. Del mismo modo, Santo Tomás, en el siglo XIII, consideraba que existe una sociabilidad natural humana.

La teoría de este autor se denominó “iusnaturalismo”, ya que las leyes del Estado se basan en la inclinación del ser humano hacia la felicidad y hacia el bien. Un Estado justo, tal y como también planteaba Aristóteles, debe ser capaz de hacer felices a sus ciudadanos. Ese “iusnaturalismo” de Santo Tomás ejerció una amplia influencia sobre Hobbes y Locke, ya que estos pensadores entendieron que el Estado nace por necesidad de la naturaleza del hombre.

No obstante, como comprobaremos, Rousseau entiende que el Estado no encuentra su punto de partida en ley natural alguna, sino que su principio se halla en la razón. El punto de vista contractualista comprende, contrariamente, que la sociedad es un fin artificial posterior al ser humano. Esta idea nace del entendimiento de un Estado de Naturaleza anterior al propio Estado Social y explica el paso de uno a otro a través de un pacto o de un contrato entre los seres humanos con la intención de alcanzar su bienestar y su seguridad. En la era moderna, esta idea fue defendida por autores como Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), y Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Ante ello, y buscando fundamentar argumentos, en cuanto al Pacto Social, se refiere, la historia del contractualismo es tan variada como variados son los autores que la configuran. De todos modos, pueden distinguirse dos épocas. La primera puede denominarse contractualismo clásico, en la medida en que corresponde al conjunto de teorías de toda una serie de autores clásicos del pensamiento político clásico. Por su parte, la segunda es el contractualismo contemporáneo.

A) Contractualismo Clásico.

En este punto nos referimos al contractualismo clásico para subrayar la idea de que no hay un comienzo ex-nihilo, sino que los modernos al intentar obviar a la Edad Media como época irracional, tuvieron que rastrear en la cultura clásica, ideas y constructos intelectuales para reformarlos y adecuarlos a los tiempos modernos. Por tanto, la idea central del contractualismo, la idea del pacto o contrato, es una idea antigua, forma parte de la teoría clásica, reducto de la escolástica y del pensamiento aristotélico, que entendía que la formación del poder soberano era el resultante de un contrato entre un cuerpo, o *populus*, y Otro, o *auctoritas*, que se convertía en la cabeza. Este cuerpo natural existe por el instinto gregario, por lo que se crea a partir del sumatorio de núcleos de diferentes direcciones. Cicerón ya había definido la “*res*

publica” como aquella sociedad “unida por un acuerdo común respecto a la ley y los derechos” (Fassó, 1980, p. 95 y Cicerón, 1995)⁹⁵. La ley natural es ley verdadera, por lo que desobedecerla es negarse a sí mismo, dando la espalda a la naturaleza humana, puesto que la ley natural es la ley del hombre en cuanto tal. Así, Cicerón concluye que la naturaleza es el parámetro para determinar lo justo y lo injusto, es decir, la autoridad sobre la cual hay una unión entre la ley divina y la razón del hombre.

Dicho lo cual, las nociones, de “*potestas* y *auctoritas*”, que procedentes del Derecho Romano clásico como expusimos, vienen a dar razón a numerosos problemas de la sociedad y de la política actual. Al haberse desvinculado del significado original, se puede confundir el rol de cada uno dentro de la misma sociedad o de la vida política. La república romana comprendía que el *ius* romano era objeto de la *auctoritas*. Por otro lado, la *lex* era producto de la *potestas*. De este modo, la *auctoritas* hacía referencia a la conveniencia de cierta posición de fuerza sobre el criterio de prudencia de los expertos, es decir, el *responsum* o la *sententia*, bien por parte del Senado en un aspecto público, bien por parte de los jueces a la hora de dar solución a una disputa, *iuris* prudentes, en un plano privado, no imponiéndose por potestad, sino por el ímpetu de la propia *auctoritas* (Domingo, Rafael.1987. págs. 55-60).

La *lex*, por su parte, es producto de un mero acto de potestad, es decir, tiene un carácter volitivo, aunque puede definirse como una declaración imperativa de quien está revestido de potestad, es pues una declaración impuesta – mandada como indica su derivación de la raíz *lèg* que se refiere a un acto imperativo– de quien tiene potestad. La diferencia entre potestad y autoridad, que es propia de la experiencia romana, se diluyó con el tiempo, trayendo enormes consecuencias de cara a la tradición jurídica y sociopolítica. Al perderse el sentido original de la autoridad, la misma empezó a suponer que el derecho sólo se basa en leyes, no dando lugar a un derecho de pura autoridad, que se van formalizando gracias al poder legislativo. La tarea de los jueces, por lo tanto, no era otra que la de interpretar y aplicar dichas leyes. Por ello, la base de la constitución romana fue el *ethos* político que se encuentra en constante búsqueda de un equilibrio de derecho ideal, es decir, del *temperatio iuris*, entre la propia autoridad y

⁹⁵ “Cicerón como escritor y hombre político, mostróse Cicerón animado constantemente del más vivo amor hacia la libertad de su patria. Hasta el fin de sus días mereció Cicerón el nombre de *vir bonus* en la verdadera acepción de la palabra”.

la potestad, entre el poder y la fuerza moral, hallándose todo ello en los pasajes de Cicerón⁹⁶.

En el primer pasaje, estas ideas surgen en una construcción sintáctica simétrica. Mientras que la *potestas populi* se da por la ley, la *auctoritas patrum* no ve necesario que se dé para su observancia. McIlwain⁹⁷ entiende que la observancia de los decretos del Senado siempre depende, más que de la ley, de una «convención constitucional»: “*potestas in populo, auctoritas in senatu*”. (McIlwain, 1991) De este modo, si combinamos ambos factores, entenderemos la superioridad de las instituciones políticas romanas y la forma en la que éstas tienen sus bases en la tradición proveniente de los antepasados, que es la superioridad moral romana. «Nadie podía compararse en todo género de virtud con nuestros mayores⁹⁸», dirá Cicerón. Y como hemos dicho con anterioridad a través del libro de Myriam Revault, “la auctoritas romana inscribe lo político en el interés por la duración, lo arraiga en el tiempo. No se puede enunciar más claramente que la sustancia de la auctoritas romana es el tiempo, y que solo el aumento temporal genera legitimidad. El tiempo tiene fuerza de autoridad” (Revault d’Allonnes, 2008. pág. 35).

Y aunque los pensadores Ilustrados consideraban la Edad Media como de oscurantista y que nada podía aportar al renacimiento de la cultura, política o a la propia filosofía, sin embargo se nutrieron de pensadores clásicos como Aristóteles y Platón. Por tanto nuestra postura es que evidentemente se produce una continuidad solapada y de diálogo de pensadores clásicos, medievales, renacentista e ilustrados en

⁹⁶ A diferencia de la politeia de Platón y de Aristóteles, cuyo influjo en la obra ciceroniana es notorio. Cicerón no describe una república ideal o utópica sino que evoca una república que, no obstante idealizada, había tenido una existencia real, histórica: “*ego autem, si modo consequi potuero, rationibus eisdem quas Ule vidit non in umbra et imagine civitatis sed in amplissima re publica enitar*” (Cic, rep. II, 30, 52), y que en su época ya había dejado de existir y sólo quedaba de ella el nombre: “*reni publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus*” (Cic, rep. V, 2,3). También influiría poderosamente en Cicerón la historiografía polibiana. De hecho, el parangón de la constitución romana con la de otras ciudades, en particular las de Cartago y Esparta, ya aparece en hist. de Polibio (VI, 43 y ss.).

1- Cic, Tuse. I, I, 2: “*nam mores et instituta vitae resque domesticae ac familiaris nos profecto et melius tuemus et lautius, reni vero publicam nostri maiores certe melioribus temperaverunt et institutis et legibus*”.

- Cic, Tuse. I, I, 2 “*quae enim tanta gravitas, quae tanta constantia, magnitudo animi, probitas, fides, quae tantum excellens in omni genere virtus in ullis fuit, ut sit cum maioribus nos tris comparando?*”

⁹⁷ Charles Howard McIlwain (marzo 15, 1871+ a junio 1, 1968) fue un estadounidense historiador y politólogo que ganó el Premio Pulitzer de Historia en 1924. Se licenció en la Universidad de Princeton y la Universidad de Harvard y dio clases en ambas instituciones, así como la Universidad de Oxford, la Universidad de Miami, y el Bowdoin College. Aunque se formó como abogado, su carrera estaba en su mayoría académica, dedicado a la historia constitucional. Fue miembro de varias sociedades científicas y se desempeñó como Presidente de la American Historical Association en 1935-36. https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Howard_McIlwain

⁹⁸ Cic, Tuse. I, I, 2 /./; quae enim tanta gravitas, quae tanta constantia, magnitudo animi, probitas, fides, quae tantum excellens in omni genere virtus in ullis fuit, ut sit cum maioribus nos tris comparando?

la configuración de la forma de crear una nueva comunidad y en la concepción de la noción de Estado. Por ello, si examinamos los elementos que contribuyen a la formación de una nueva doctrina en la baja Edad Media (1100-1400), es fácil ver la influencia de la filosofía clásica principalmente estoica, adquirida a través de los Santos Padres y las fuentes de Justiniano, con la renovada influencia aristotélica que se une a ellos después del año mil⁹⁹.

Así tenemos que la separación del poder terrenal del espiritual tiene un largo recorrido, donde se intercalan la supremacía de uno sobre el otro y viceversa, o conjuntamente se distribuyen el poder legítimo de la sociedad. Así tenemos la teocracia pontificia, que ya se inició con Inocencio III y que tomó auge durante la época de Inocencio IV (1243-1254) y las ideas de los canonistas pontificios Gil de Roma y Agustín Trionfo¹⁰⁰. Estas ideas se vienen a concretar en la doctrina de la *plenitudo potestatis*, que defiende la idea de que el Papa es el único y real *vicarius Christi*, título que era usado por determinados reyes. Por tanto la *auctoritas* tiende a identificarse con la *potestas*, implicándola; los dos términos conceptos son usados indistintamente como sinónimos: es el momento de máximo forzamiento papal de la tensión/distinción entre autoridad y poder en la que se ha habido expresado el compromiso gelisiano¹⁰¹. De este modo, el Papa tiene la monarquía absoluta, es decir, la Teocracia Pontificia o Cesaropapismo¹⁰², la cual no percibe fuerza o autoridad de otros sujetos, ya que es la cabeza la que infunde sobre dichos miembros. Nos encontramos con la idea de que todos los seres humanos han de someterse a la autoridad papal para poder hallar la salvación. Por otro lado, se incide en que el poder terrenal, el Imperio, debe atenerse al espiritual, la Iglesia, de forma que es la Iglesia la que nombra o depone los cargos seculares, siempre que el ejercicio del poder secular sea contrario a la ley religiosa.

⁹⁹ En el caso específico del Derecho moderno, es necesario afirmar que este es un descendiente directo del Derecho romano, puesto que su tradición se basa en el ordenamiento jurídico que regía a los ciudadanos de la antigua Roma, y posteriormente al Imperio Romano, y que llegó a nosotros gracias a la recopilación hecha por emperador Justiniano I del texto jurídico más importante de la época clásica, el *Corpus Iuris Civilis*. Podemos encontrar este código escaneado en pdf en <http://rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/3539>

¹⁰⁰ Escribió la *Summa de potestate ecclesiastica*, impresa en 1473, que en la última parte del siglo XVI, según William J. Bouwsma, se convirtió en «un repositorio estándar de argumentos papales». <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/urn:nbn:de:hbz:061:1-142448>

¹⁰¹ Para ampliar el tema: https://es.wikipedia.org/wiki/Gelasio_I

¹⁰² Véase el artículo de Ana Azanza Elío. “*Teocracia Pontificia VS. Cesaropapismo en la Corte de Carlos V*”. Hispania Sacra, Vol 52 Num 105 (2000).

Más allá del protagonismo político de la gran época de la teocracia papal y sus éxitos parciales, la atracción de la *potestas* en cuanto a la *auctoritas* mantiene la posibilidad de un conflicto público y también expone a la autoridad espiritual a un posible riesgo de reducir las lógicas del poder temporal que debilita la legitimación. Sin embargo, con la idea de la *plenitudo potestatis* se trabaja, de forma paradójica, la desacralización o la laicización de ese poder temporal, que fue la base de la emancipación moderna del régimen medieval, y a la vez el paradigma de la laicidad del Estado moderno. El objetivo de ésta no era el de sustituir la autoridad política, sino reafirmar, de forma incoherente, la superioridad de lo espiritual y la diferenciación entre la política y la religión. (Rhonheimer, Martin, 2009. Págs 57 y ss.)

Un paso más en la separación del poder terrenal del eclesiástico es el punto de vista mantenido por Santo Tomás, el cual puede legitimar el Estado como un requisito de la naturaleza humana para satisfacer las necesidades humanas. Como tal, tiene para su propósito el bien común que logra con la justicia, por ello, la tarea del Estado se considera constantemente justicia en la Edad Media, pero esta justicia ya no se entiende clásicamente como *suum agere*, sino más ampliamente como hermandad entre los hombres en el amor de Dios, una práctica de la más alta solidaridad dirigida por la caridad, la justicia en Cristo. El nuevo concepto de Estado no niega la individualidad, aunque, a pesar de las exigencias internas del cristianismo, no concluye enérgicamente en este sentido. La afirmación de que el Estado tiene su propia autonomía, cumple su propósito humano, de hecho, incluso algunos valores humanos, el bien común y la justicia, sin embargo, niegan que puede en sí mismo ser el portador de los valores más altos y los de una moralidad plena mayor, de ahí su limitación y su subordinación a la Iglesia, no obstante es un progreso, en el camino hacia esa interiorización absoluta que nos parece la conclusión de la nueva orientación cristiana (MacIver, Robert Morrison. 1926).

Este sentido de autonomía y, por lo tanto, de legitimidad a nivel humano del Estado inspira a Dante y luego fluye hacia Marsilio da Padua¹⁰³, con lo que la dependencia de la Iglesia queda definitivamente excluida. El Estado es una formación social humana y política, cuyos fines son absolutamente terrenales. La Iglesia misma, en su

¹⁰³ Para una mayor ampliación ver A. Cappa-Legora, *La politica di Dante e di Marsilio da Padova*, Roma, 1906.

organización externa está sujeta al Estado¹⁰⁴. Ahora bien, si Marsilio de Padua nunca habla de un contrato social, con Nicolás de Cusa (1401-1464) se puede decir que el contractualismo se convierte explícitamente en un criterio para una comprensión adecuada del Estado. El Estado, así como la soberanía y la ley, se basan en el acuerdo de todos, ya que todos nacen iguales, y todos tienen, por ley de igual naturaleza, igual poder y libertad. De ahí la necesidad democrática (soberanía del pueblo) y el principio de la mayoría¹⁰⁵. Es el Estado cristiano dentro de los sujetos, cuya moralidad está relacionada con la conciencia moral de sus miembros. El Cusano parece habernos dado un significado real en la esfera política de la doctrina cristiana, que, colocándose en un nivel de interioridad, no puede sino internalizar el Estado e interiorizarlo para valorarlo.

Podemos decir que los requisitos estatales valorizados, es decir, para hacerlo más humano y concerniente al espíritu interior, son tomados por los pensadores seculares, que profundizan el pensamiento de Santo Tomás y de Nicolás de Cusa. Los mismos supuestos, la ley natural, que había servido para establecer la igualdad de los hombres, el contrato que habían justificado la práctica legislativa y administrativa del Estado cristiano, el ejercicio de su autoridad, se convierten en elementos de una nueva concepción, dirigir la secularización del Estado, que se irá concretando posteriormente de forma evidente en Maquiavelo y Hobbes, seguidos por Spinoza y Locke. Entonces solamente para hacer la historia de la ley natural y el contrato social después del siglo XV significa hacer historia de la emancipación del Estado de la Iglesia, de la libertad religiosa así como también de la política, el pensamiento libre y la tolerancia.

A pesar de este cambio radical de directivas, debe acordarse de que el desarrollo del concepto se acompaña en la Edad Media de una sucesión de formas políticas, que tienden a contribuir al llamado Estado moderno. Cuando los teóricos de los siglos

¹⁰⁴ Marsilio de Padova. “*Sobre el poder del Imperio y del Papa el defensor del menor, la transferencia del Imperio*” Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2005. Los dos tratados políticos de Marsilio: *Sobre el poder del Imperio...y El Defensor de la Paz* (1324) responden al mismo objetivo: destruir los fundamentos de la doctrina pontificia del poder temporal del Papado. El defensor menor analiza el «poder de las llaves» (de atar o desatar los pecados) y sostiene que la jurisdicción para excomulgar y para regular el matrimonio (y el divorcio) compete al Emperador como gobernante, no al Papa o al clero. La transferencia del Imperio, de carácter histórico, justifica, con razones y hechos políticos, la transmisión del poder imperial desde el pueblo Romano a los príncipes electores alemanes, y refuta así la tradicional justificación teológica de la supremacía del Papa sobre el Emperador. Marsilio de Padua, compañero de exilio de Ockham en la Corte imperial, rechaza cualquier dualismo y defiende la autonomía del hecho político, la legitimación racional del Estado y la subordinación del poder eclesiástico al poder civil, con rasgos que anticipan las teorías de Maquiavelo o de Hobbes

¹⁰⁵ Nicolás de Cusa. “*De concordantia católica o sobre la unión de los católicos*”, edic. de J. M. de Alejandro Lueiro, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, 371.

intermedios hablan del Estado, su pensamiento se mueve en una esfera absolutamente ideal, que a veces busca confirmación en la realidad superior del imperio romano-germánico, resucitado con Carlomagno, borrando el fragmentarismo infinito que la sociedad presenta. La realidad concreta es muy diferente de su teorización. Muy rara vez hallamos una antítesis tan llena como entonces entre la idea y el hecho. Si solo siguiéramos la evolución doctrinal, no nos daríamos cuenta del proceso concreto que conduce al Estado Moderno¹⁰⁶.

Por tanto, pensar como la Edad Media, que todavía concibe el Imperio, en que la vida significaba una coordinación política suprema y a continuación, se disuelve el poder eminente que caracteriza al Estado romano, son cambios de una especial transcendencia. Al confundir el derecho público y el derecho privado, el derecho soberano con la propiedad, coloca la relación política en la forma de un contrato privado. El feudo lucha consensualmente contra el señor y el vasallo en actuaciones mutuas. El cuerpo público parece ser un mero complejo patrimonial, transferible, casi fungible. El municipio presenta un progreso basado aún en la clase, comienza a superar la visión privatista. Sólo la transición de la soberanía, en la que los poderes de la Junta de Asociados ciudadanos tienen de hecho, incluso si las limitaciones legales son muchas, que se centraron en el Príncipe, el cual representaba la unidad política de la entidad, empieza a considerarse posible su traslación. Para que esto sea así, no solo debe lograrse el desarrollo mencionado, sino que, correlativamente, la autoridad imperial pierde su eficacia, y con la autoridad imperial el sentido de la universalidad papal también desaparece (Bayona, Bernardo. 2007: 197-218). Veamos ahora lo que sucede con el contractualismo moderno.

B) Contractualismo Moderno.

En contraposición al contractualismo clásico, la enorme paradoja del acto constitutivo de la subjetividad moderna lo hallamos en la creación de un término, el del contrato social, que dicta que el acuerdo voluntario de los seres libres y autónomos constituye la base y el fundamento de este nuevo orden, a modo de configurar una autoridad reconocida y respetada por todos. Estas ideas del contrato social conforman desde los pactos entre los soberanos y los súbditos, lo que conocemos como *pactum*

¹⁰⁶ Para una mayor ampliación véase. José Manuel Nieto Soria. “*El consenso en el pensamiento político castellano en el siglo XV*”. Publicado en POTESTAS. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica, N°3. pp. 99-121

subjectionis, hasta el pacto que se da entre los ciudadanos, es decir, el *pactum societatis*. Una primera idea se basó en los documentos políticos del siglo XVI, conformando un esfuerzo por dotar de base ideológica a la limitación de los poderes de los reyes. La segunda idea la encontramos en la soberanía popular, que se une al auge de la burguesía. De este modo, en el siglo XVII, ambos contratos se mostraron en los documentos de Grocio, Puffendorf y Hobbes. Posteriormente, se puede comprobar cómo el *pactum societatis* se torna imprescindible en Hooker y Locke. Este contrato es el único, en Rousseau, eliminando el *pactum subjectionis*.

A sensu contrario, lo que aportan los iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII se puede percibir con claridad. En referencia a esto, los que se unen y se obligan no son los miembros de una sociedad, sino que son una multitud, es decir, un conjunto de individuos con elevado grado de aislamiento que resuelven o se encuentran obligados a abandonar el estado de naturaleza, que es presocial y/o prepolítico. Por lo tanto, no es suficiente con el *pactum subjectionis*, es decir, de subjeción, sino que se torna indispensable un *pactum societatis*. Por lo tanto, “encontramos un pacto que da fruto a un *populus*, a un pasaje de la serie al conjunto, y otro que cede paso a una *auctoritas*, a un pasaje del conjunto a la ordenación” (Boron, Atilio A. 2000: 383). Por eso el pacto o contrato no sólo se trata de una apuesta por la vida basada en la razón, en contra de la barbarie de los salvajes o de la anarquía del estado de naturaleza, sino que también constituye la primacía de la esencia social del hombre, de su racionalidad y de la dignidad de la naturaleza humana. En ese sentido, se apuesta por la liberación del ser humano de los antiguos vínculos de subyugación, como los estamentos, las castas o las corporaciones. El ser humano aislado y egoísta propio del estado de naturaleza muta en un ser ético con moral que se muestra dispuesto a desarrollar capacidades plenamente humanas. La sociedad, en un gobierno colectivo y consensuado, supone el progreso de la colectividad, siempre a través del dominio y del control en el futuro del hombre y de la naturaleza, y la autorrealización de esos valores morales y políticos de cada ser humano inserto en la sociedad.

Por ello, se dio un tiempo histórico dentro de la evolución de la filosofía europea, el del individualismo filosófico del siglo XVII, en el que se pensó en el principio de la obligación política, es decir, de la autoridad con la que se investía ésta para poder ser respetada tanto por los gobernantes, como por los gobernados. De este modo, se habían

dejado atrás las ideas tomístico-aristotélicas¹⁰⁷, que daban razón a la sociedad como si fuera un todo orgánico natural para el hombre (el hombre se explicaba siempre desde la sociedad, era, por ello, un animal político¹⁰⁸); y ahora debido a la idea de Copérnico, se trataba del individuo aislado del que se necesitaba empezar para comprender la sociedad. La pregunta evidente era cómo se podía explicar la sociedad y la autoridad en un mundo imaginario como el de “unos hombres que, como los hongos, aparecen y se hacen adultos espontáneamente en la tierra, sin ninguna obligación de uno para con otro¹⁰⁹”, como decía Hobbes? (Hobbes, 2014a, pág. 160).

En términos generales puede decirse que al pensar en la fundación mítica del Estado se suele pensar en el acervo de las ideas contractualistas del Derecho Natural que nacieron en los siglos XVII y XVIII, sobre todo en Hobbes, Locke y Rousseau, y también, del mismo modo, al acto fundacional como el hecho legitimante del poder político. En resumen, se podría decir que estas ideas comparten determinados matices. Todas conforman un orden político más legítimo, o quizá el más idóneo, si consideramos las teorías de Hobbes. Si tenemos en cuenta la naturaleza humana, ofrecen un relato sobre el estado de naturaleza, sea mítico, hipotético o metodológico, que sirve como fundamento teórico para el tipo de Estado citado.

Por tanto, para articular una respuesta al acto fundacional del Estado, ésta se mantuvo congruente e intuitiva respecto a la filosofía de la soberanía del hombre que dominaba Europa en el siglo XVII: el ser humano únicamente puede encontrarse obligado por sus propias promesas, es decir, si anteriormente la identidad, el respeto, el

¹⁰⁷ Habría que agregar a ese abandono las ideas del “Derecho Divino”, sostenidas también desde la Edad Media como justificación de la autoridad de los reyes, y el pragmatismo político descarnado de N. Maquiavelo, puesto de manifiesto en su obra más conocida: “*El príncipe*”, publicada originalmente en 1532 (02/02/2010, ed. Akal, 2010. 168 págs.)

¹⁰⁸ “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano y el hombre es el único animal que tiene la palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y eso es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad”. (Aristóteles, 2007, 1256a)

¹⁰⁹ “*Ut redeamus iterum in statum naturalem, consideremus que homines stanquam si essentia miam subito e terra (fungoremore) exorti & adulti, sine omni unius ad alter um obligatione...*” (Si volvemos nuevamente al estado de naturaleza y consideramos a los hombres como si hubieran surgido súbitamente de la tierra (como hongos), y se hubieran hecho adultos sin ninguna obligación de unos con otros). Thomas Hobbes, *De Cive* (1642): De Latin Versión, Thomas Hobbes (1651). “*De Cive*”. “*The Citizen*” London, Printed by J.C. for R. Royston, at the Angel in Ivie-Lane. La edición inglesa es de 1651, y lleva por título “*De Cive, “Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*”. Hay traducción de Richard Tuck (Cambridge University Press, 2014). Trad. de André Cattrisse “*Del ciudadano*”. Ed. Técnos, Madrid 2014. capítulo 8, sección 1, pág. 160.

lugar que le correspondía a uno en el mundo se heredaba ahora se debería conquistar. Ahí encontramos el principio intelectual de uno de los más trascendentales órdenes teóricos por sus consecuencias: el contrato social. El ser humano habita en una sociedad en la que hay una autoridad legítima, por lo que esto sólo se puede basar en un acuerdo o contrato previo entre los individuos que habitan en esa sociedad. Ese acuerdo es lo que permite salvar el vacío entre el ser aislado y el ciudadano súbdito, además de ser el que permite explicar cómo el salvaje ha llegado a convertirse en lo que es en la actualidad.

El hombre ha pasado de una a otra condición ya que le interesa que así sea, a cambio, claro está, del consentimiento del resto. De este punto de partida nacen ideas revolucionarias, como la que aquí nos ocupa, la de la autoridad política como fundamentada únicamente en la voluntad individual de los ciudadanos, teniéndolos en cuenta de uno en uno. De este modo pensaban Hugo Grocio, John Locke y Thomas Hobbes, a pesar de las diferencias sobre ese consentimiento, sus efectos y las condiciones para su revocación. Por tanto, cuando todos se hallen dispuestos, debe existir un pacto entre los ciudadanos para encontrar la paz social y, al aceptar dicho orden artificioso que se basa en la ley natural, se renuncia al derecho natural que manifestaba la ley cristiana. Así manifiesta John Locke: “Por consiguiente, siempre que cierta cantidad de hombres se unen en una sociedad, renunciando cada uno de ellos al poder ejecutivo que les otorga la ley natural en favor de la comunidad, allí y sólo allí habrá una sociedad política o civil”(Locke, John. & 99, 2012).

Este paso evidentemente está lleno de tensiones y posiciones ante el poder, así Boaventura de Sousa admite lo complejo de dicho proceso, ya que según él: “El proyecto socio-cultural de la modernidad es un proyecto muy rico, capaz de infinitas posibilidades y, como tal, muy complejo y sujeto a desarrollos contradictorios. Se asienta en dos pilares fundamentales, el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación. Son pilares, complejos de por sí, constituidos cada uno por tres principios. El pilar de la regulación está constituido por el principio del Estado, cuya articulación se debe principalmente Hobbes: por el principio de mercado, desarrollada sobre todo por Locke y Adam Smith; y por el principio de la comunidad, que domina toda la teoría social y política de Rousseau.(...) A su vez, el pilar de la emancipación está constituido por tres lógicas de la racionalidad definidas

por Weber: la racionalidad estético-expresiva de las artes y la literatura, la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y la tecnología, y la racionalidad moral-práctica de la ética y del derecho” (Sousa de Santos, 1998, págs. 87-88 y Sousa Santos, 2003, pág. 55).

Veamos el contractualismo en Locke, que respondería de forma general, al pensamiento filosófico y político de Richard Rorty; aunque brevemente haremos una incursión en Thomas Hobbes (1588-1679), ya que es considerado uno de los principales filósofos políticos ingleses y debido a la influencia o no en el pensamiento liberal, defendido por Richard Rorty. En el año 1651 publica una de sus obras más importantes: *Leviatán*. En esta obra Hobbes plantea la primera formulación del contrato social, posteriormente recogido y reformulado por otros autores.

B.1) El contractualismo de Thomas Hobbes.

La base conformada por los republicanos renacentistas se fundamentó en entender la comunidad política, la *politeya*, como ciudadanía, o sea, como cuerpo ordenado para vivir de forma común entre seres libres, con una ley compartida por todos. Desde ese momento y hasta la actualidad, la noción de la soberanía de la ley es fundamental para las ideas republicanas de los ordenamientos políticos y de la libertad, siendo una idea que fue central para Hobbes. El pensamiento de este autor, tanto en *De Cive* (2017) como en *Leviatán* (2014), se basaba en esa idea que entendía lo fundamental del orden político en cuanto a que se atiene a las leyes, a las reglas del juego, al mandato secular. Las fuerzas sobrenaturales ya no tienen cabida en este pensamiento, a no ser que haya algo que las invoque. Lo más importante para Hobbes es que existan tales leyes. Por malas que sean: *‘It is always rational to obey the laws’*¹¹⁰, llega a sentenciar Hobbes tajantemente. La irracionalidad del caos, de la *“bellum omnium contra omnes”* – en una de sus más célebres frases – siempre se muestra mayor y mucho más dañina que la irracionalidad que, como sabemos, tiene la tiranía.

Este autor, de forma aparente, se encuentra lejos del entendimiento moderno de que la democracia tiene la virtud suprema de racionalidad. Esta virtud es evidente para los ciudadanos de hoy en día, aunque lo es porque hemos podido aprender de las sufridas

¹¹⁰ Siempre es racional obedecer las leyes.

experiencias de antaño, del terrorismo político privado y estatal y de los estados tiránicos, así como el de los estados totalitarios. Durante el siglo XX, estos estados vinieron a atribuírsela sin obedecerla, como ya hicieran los jacobinos franceses o los fanáticos políticos que en el mundo han manifestado como pusiera de relieve Hannah (Arendt, 2005).

Por tanto, en el *Leviatán* (Hobbes, 2017) Hobbes ve a la humanidad como a un grupo de personas sometidas por su apetencia de dominio y poder. Hubo una etapa, a la que Hobbes denomina Estado de la naturaleza, en la que estos conjuntos de personas no gozaban de una fuerza tan potente y esta clase de propensiones reinaban sobre los vínculos que había entre los individuos llevándoles a estar en una “batalla constante entre todos ellos”¹¹¹: “cada hombre es enemigo de cada hombre; los hombres viven sin otra seguridad que sus propias fuerzas y su propio ingenio debe proveerlos de lo necesario. En tal condición no hay lugar para la industria, pues sus productos son inciertos; y, por tanto, no se cultiva la tierra, ni se navega, ni se usan las mercancías que puedan importarse por mar, ni hay cómodos edificios, ni instrumentos para mover aquellas cosas que requieran gran fuerza o conocimiento de la faz de la tierra ni medida del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor que nada, hay un constante temor y peligro de muerte violenta, y la vida del hombre es solitaria, pobre, grosera, brutal y mezquina”(Hobbes, 2014a, pág. 103).

Aclaremos que cuando Hobbes manifiesta que el humano es egoísta por naturaleza, no se refiere a que haya maldad en la naturaleza del hombre. Las personas no son buenas si sus hechos comprometen el deber; bueno, si sus hechos son en pro del deber conforme al deber¹¹². De este modo, el ser humano, además de comprender qué es lo provechoso, puede saber qué sería lo propio. El ser humano no quiere únicamente un

¹¹¹ *“bellum omnium contra omnes”*

¹¹² El profesor TIERNO GALVÁN nos ha dejado un breve y magnífico estudio sobre HOBBS en el que, a nuestro juicio, queda ejemplarmente expuesta la preocupación fundamental y el alcance de la filosofía política hobbesiana. Para TIERNO GALVÁN, la filosofía política de HOBBS quiere hacer frente al miedo político. Por ello, el Estado «... tiene que cuidar de sus súbditos, no producir en ellos un terror pánico que retrotraería las cosas al estado de naturaleza, es decir, al estado previo al acuerdo o pacto y a la guerra de todos contra todos». Y un poco más adelante apunta algo que nos parece fundamental: «Críticos e historiadores han confundido la posesión absoluta del poder con el ejercicio absoluto del poder. En uno u otro contexto el valor de la expresión "absoluto" cambia. En el primer caso posee connotaciones metafísicas y quiere decir que no tiene superior en su orden; en el segundo posee connotaciones específicamente políticas y administrativas y quiere decir que impide, arbitrariamente, la participación de los ciudadanos en la formación y aplicación de las leyes». TIERNO GALVÁN, E., «Estudio preliminar», a THOMAS HOBBS, «Del ciudadano y Leviatán», Madrid, Tecnos, 2ª ed , 1991, pág. XI, XIII, XIV. El propio HOBBS deja bien claro que es partidario no de dividir el poder, pero sí de limitar su ejercicio, y de aquí que lo someta al ámbito de la ley natural. Cfr. De Cive, VII, 4, nota 1, pág. 70

beneficio para sí mismo: sus ganas son, por otro lado, ambiciosas. Con ello, Hobbes procura ponerse en contra de las hipótesis éticas clásicas, que empezaban por confirmar un propósito último del hacer humano, y a organizar los hechos en relación a este objetivo para concretar qué es el correcto, siendo el ideal de este modelo la *Ética a Nicómano* de Aristóteles, que tiene su comienzo en la confrontación del fin último del ser humano.

Por tanto, cuando se sale del estado de naturaleza, una cosa que la razón prescribe, implica la conformación de un acuerdo entre los seres humanos con el fin de obedecer a un tercero, creando de este modo una comunidad política. En el *Leviatán* se recurre a la teoría de la representación para dar razón al continente del acuerdo en el que se basa el Estado, y la conexión jurídica que se da entre el soberano y los súbditos. De este modo, una “persona es aquél cuyas palabras o acciones son consideradas, ya como sus propias, ya como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea verdaderamente o mediante ficción. Cuando son consideradas como suyas propias, entonces se le llama una persona natural: Y cuando son consideradas como representando las palabras o acciones de otro, entonces es una persona fingida o artificial” (Hobbes, [1642] 2014a. Pág132).

Ahora bien: “de las personas artificiales, algunas tienen sus palabras y acciones a propiedad por quienes la representan. Entonces, la persona es el actor, y quién es dueño de sus palabras y acciones, es el autor. En este caso, el actor actúa por autoridad” (*Leviatán* [1651], 2014a, pág. 133). De este modo, la autoridad no es sino “el derecho a hacer alguna acción” (*Leviatán* [1651] 2014b, pág. 133). La autoridad supone que la persona que hace uso de la misma posee un derecho subjetivo para obrar de una forma determinada a nombre de otro. Entonces, este representante se encuentra en potestad porque el representado se la ha concedido de forma que la autoridad sí mantiene determinados límites. Estos límites son los que ha interpuesto el representado en el momento de dotar de autoridad o de capacidad de representarlo a un tercero. De este modo, en el momento en que el representante obra sobre dichos límites obliga al representado de la misma forma que si hubiese obrado él.

Por tanto, para Hobbes: “Es la autoridad, no la verdad, la que hace la ley¹¹³”. Esta frase de Hobbes confirma el pasaje a la modernidad política. Sin embargo: ¿de qué naturaleza es la autoridad que hallamos en el mundo moderno? Tras la crisis del universalismo tardo-medieval no se puede comprender como un foco de legitimidad sustancial que se basa en la tradición o trascendencia. Por otro lado, se torna “poder legítimo”, en otras palabras, suma potestad soberana que se muestra en la prueba de la eficiencia conformando una jerarquía artificial. Con base en lo anterior, esto tiene trascendencia en la idea moderna de la autoridad soberana, ya que conforma la negación del principio romano por el que la tradición es detenedora de una autoridad, la cual no se limita al ejercicio actual de la *potestas*.

Hobbes entiende que la autoridad de una ley (*The authority of a law/vim legis*. “La autoridad de la ley, es la fuerza de la ley”) (Hobbes, [1642] 2014b, pág. 221) no se basa en el espectro del tiempo que transcurre desde la adopción, sino de la voluntad del propio soberano, por lo que confirma la superioridad moderna de este tiempo presente por encima de la tradición propia del pasado. De la misma forma que la legitimidad de un soberano no debe depender de la duración de la dinastía o del reino, la autoridad de dicha ley no se basa en la antigüedad del consentimiento que se da por la costumbre. Por eso, Hobbes entiende que el objetivo del estado de la naturaleza y de los derivados de que ésta se dé en la sociedad, nacen del contrato que conforman los seres libres. A través de este contrato se anulan las hostilidades, dejando los derechos de los hombres en manos de un sujeto soberano.

El contrato implica una renuncia de cada ser humano que da lugar a que se conforme un poder fuerte que se encuentra por encima de los mismos, pero que a la vez permite que todos se identifiquen: “La única vía para construir ese poder común, apto para la defensa contra la invasión extranjera y las ofensas ajenas, garantía de que por su propia acción y por los frutos de la tierra los hombres puedan alimentarse y satisfacerse, es dotar de todo el poder y la fuerza a un hombre o asamblea de hombres, quienes, por

¹¹³ ¹¹³ «*In civitate constituta, legum naturae interpretatio non a doctoribus et scriptoribus moralis philosophiae dependent, sed ab autoritate civitatis. Doctrinae quidem verae esse possunt; sed autoritas, non veritas, facit legem*» (Hobbes, 2014a, p. 202). “*En un Estado, la interpretación de las leyes de la naturaleza no depende de los libros de filosofía moral. La autoridad de los escritores cuando no va acompañada de la autoridad del Estado, no convierte sus opiniones en ley, por verdaderas que sean*” (Hobbes, 2014a, p. 226-227).

mayoría de votos, estén capacitados para someter sus voluntades a una sola voluntad. Ello significa: elegir un hombre o asamblea que lo represente, que todos consideren como propios y donde puedan reconocerse a sí mismos como autores de lo que haga o planee aquel que representa su persona, en todo lo que respecta a la paz y la seguridad colectivas; que, por otra parte, sujeten sus voluntades a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. (...)

(..)Esto implica más que la mera aprobación o acuerdo; es una unidad concreta de todo en una sola persona, instituida mediante un pacto de cada individuo con los demás, tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transmito a este hombre o asamblea de hombres el derecho que me asiste de gobernarme a mí mismo, a condición de que vosotros transmitáis también a él igual derecho y autoricéis sus actos de igual forma. Hecho lo cual, la multitud así reunida en una sola persona se convierte en Estado, en latín civitas. Este es el origen del gran Leviatán o (designándolo con más reverencia) el dios mortal al que debemos, bajo el Dios inmortal la paz y la defensa. Esta autoridad, transferida por cada hombre al Estado, tiene y emplea poder y fuerza tales que por el temor que suscita es capaz de conformar todas las voluntades para la paz, en su propio país, y para la ayuda mutua contra los enemigos, en el extranjero. (...)

(..)En esto radica la esencia del Estado, que puede definirse como sigue: “persona resultante de los actos de una gran multitud que, por pactos mutuos, la instituyó con el fin de que esté en condiciones de emplear la fuerza y los medios de todos, cuando y como lo repute oportuno, para asegurar la paz y la defensa comunes. El titular de esta persona se denomina soberano y su poder es soberano; cada uno de los que lo rodean es su súbdito”(Hobbes, [1642] 2014a, pág.140-141). Radicalizando el razonamiento hobbesiano, pero en el sentido de la coherencia lógico-conceptual, se puede decir que el del soberano es un poder originario auto-autorizado.

Por lo que podemos observar, por el contrario que con el pensamiento antiguo y medieval, Hobbes considera que el ser humano no es social por naturaleza, sino que tiende a dañar al otro¹¹⁴. Los seres se ven impulsados por sus pasiones hacia la competencia. En un estado natural de guerra de todos contra todos únicamente las leyes

¹¹⁴“If now to this naturall proclivity of men, to hurt each other, which they derive from their Passions, but chiefly from a vain esteeme of themselves”. Es decir: “Si ahora a esta inclinación natural de los hombres, a herirse unos a otros, que derivan de sus pasiones, pero principalmente de una estima vana de sí mismos” (Hobbes, 2014a).

del honor se tienen en cuenta, y éstas ordenan: “En todos los lugares en que los hombres han vivido bajo un sistema de pequeños grupos familiares, el robo y el expolio mutuos han sido su comercio; y lejos de considerar esta práctica como algo contrario a la ley de la naturaleza, cuanto mayor era la ganancia obtenida de su pillaje, mayor era su honor. Entonces, los hombres no observaban otras leyes naturales que no fueran las leyes del honor, es decir, abstenerse de la crueldad dejando a los hombres [vencidos] sus vidas e instrumentos de labranza” (Hobbes, [1642] 2014a, pág. 138).

Por lo tanto, no es una muestra de compasión, sino que es natural, es previa a la sociedad y a la propia moral. Desde este punto de vista, puede resultar paradójico cómo algunos critican que Richard Rorty, liberal contemporáneo, mantenga que el rasgo diferenciador del liberalismo sea el intento de minimizar la crueldad hasta lo mínimo. Sin embargo, si algo podemos decir de la doctrina de Hobbes, es que no conforma su teoría desde la simpatía, en otras palabras, de esos sentimientos sociables del ser humano, sino que hemos de rastrearla en el propio cálculo. El ser humano es racional y puede calcular las posibles ventajas derivadas de la conformación de un artificio que inste a los hombres a cumplir las leyes.

Entonces: ¿Puede considerarse el contrato social de Hobbes como absolutista o como liberal? Tenemos, por un lado, que a través de la teoría de las leyes naturales se puede asociar a Hobbes con el liberalismo, ya que en el Leviatán justifica la coacción legítima del Estado para salvaguardar la libertad, se exalta el individualismo y se ilustra de forma concisa la preeminencia ética y ontológica de la sociedad civil ante el Estado. No obstante, el liberalismo de Hobbes conduce hasta aquí ya que en el punto próximo, que se basa en la institución de un Estado, los elementos absolutistas mantienen una preponderancia en los argumentos. Por tanto, podemos decir que “Absolutidad” en el fondo significa que no se sale del pacto, que el actor/soberano es disponible, exactamente como no es deducible de un modo puramente racional: solo es justificable la aparición “voluntarista” y el efecto de racionalización que determina. Para Hobbes la autoridad es fuente de derecho, es decir la potestas soberana, no la verdad.

Todo lo anterior influye, de forma complicada, a la hora de dotar a la cuestión de una interpretación liberal sobre las ideas de Hobbes, donde, la actuación política de los ciudadanos individuales es crucial. A través de la lógica de dicha representación política, el ser humano se ve absorbido por el soberano. Como súbdito no puede formar

parte de las actuaciones políticas. A través de la misma, se ve la idea de Hobbes sobre el Estado, que se ha de integrar por una fuerza de dominancia total. La fórmula “*Auctoritas, non Veritas facit legem*¹¹⁵”, comporta dos consecuencias referentes a las épocas.

Una sobre la cuestión de la autoridad, que pierde el aura como potestas directa, poder legítimo porque es dado y legitimado por sí mismo, en tanto que capaz de una “forma” efectiva, puramente política: una tautología fáctica del orden. La otra consecuencia tiene que ver con el concepto de verdad, cuya exclusión como fundamento del orden político permite neutralizar ese conflicto sobre las “cosas últimas”, que pretenden reconducir el mundo a la autenticidad de un Dios (o de un Principio de interpretación), determina en cambio su disgregación. Por tanto, las pretensiones de verdad, las “visiones comprensivas” relativas a contenidos éticos y religiosos – irreductiblemente plurales y conflictivas, después del desmembramiento de la *Republica christiana* – son puestas a parte, confinadas en un espacio privado irrelevante para el orden.

Por tanto, el pensamiento político de Hobbes, junto al de Maquiavelo y el de Bodino, se ha entendido como legitimadora y defensora del absolutismo político y contrario a la tradición iluminista. De hecho, la corriente liberal se alejó de esta creencia. Poco a poco, y por algún motivo, Hobbes se considera como un pensador con un pensamiento radical en la política. De hecho, incluso podemos atribuirle la creación de la democracia inorgánica y del totalitarismo (Talmon, 1956, pág. 42). Los que dicen ser hobbesianos pretenden demostrar que observan la vida con ojos técnicos experimentados, sin abogar por la ilusión perniciosa o la teología, y que entienden la vida como un lugar de confrontación de fuerzas irresistibles por la conexión con la realidad irrefrenable. Así, se nos insta a observar los hechos con realismo, sin sentimentalismos ni ilusiones, pidiéndose hombres y mujeres que mantengan los pies en la tierra, que, aunque el mundo no sea tan cómodo como se espera, no huyan, que luchan contra los males que le aquejan y que enfrenten los actos desde el realismo.

Como vemos en el desarrollo de este contrato, se desarrolla la configuración del poder absoluto, debido a que las ideas políticas y la teoría social de Hobbes se entienden

¹¹⁵ “*La autoridad, la ley no lo hace verdad*”

como una reacción contra los pensamientos descentralizadores, en otras palabras, el parlamentarismo, y la libertad de ideas y de conciencia que ponía en juego la Reforma, en la que el autor veía la amenaza de derivar de forma inevitable a la anarquía, el caos y la revolución, de manera que necesitó justificar y conformar la necesidad del absolutismo como política ideal con la que acabar con estos males. Por ello, no se puede sino crear una autoridad absoluta que mantenga una ley de jerarquía máxima y que haya de obedecerse por parte de todos. El Estado es una suerte de artificio que nace para salvar un hipotético estado de naturaleza en la que los seres humanos, que se guían por el instinto de supervivencia, el egoísmo y la ley del más fuerte, lo que popularmente conocemos como la ley de la selva, se encontrarían embebidos por una guerra de todos contra el mundo. Esta guerra convertiría en imposible la pretensión de crear sociedades y una cultura que se organicen y en las que hubiera un orden pacífico y armónico. Sin este Estado fuerte se daría un caos y una destrucción, una anarquía, tornándose el ser humano en un lobo para los otros, tal como dijo Hobbes: “*homo hominis, lupus*¹¹⁶”.

En resumen, se puede afirmar que el Estado se entiende como una cosa artificial que se opone a la naturaleza del ser humano, pero que puede garantizar la supervivencia de todos ellos, eso sí, perdiendo su autonomía y su libertad. A pesar de que Hobbes apoyó la libertad religiosa e ideológica y contribuyó a la secularización europea, también fue defensor del Estado Absoluto, es decir, del carácter casi autófago, donde las minorías deben someterse a las mayorías. Hobbes, por ello, es un representante del orden del conservadurismo en el que la sociedad debe estar por encima y todo requerimiento individual o deseo de uno se ha de subordinar al mismo. Esta es la forma de gobierno que defendió, la monarquía, rechazando la división de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.

No obstante a nosotros nos parece que la representación “hobbesiana” de la modernidad como “fractura” determinada por una soberanía que concentra el poder y monopoliza el derecho se cumple, es decir, despliega plenamente sus efectos históricos políticos, sólo con la Revolución Francesa, en la que a través de la afirmación del poder constituyente y de la primacía absoluta de la ley, la energía política de la soberanía se

¹¹⁶ “*Profecto utrumque vere dictum est, Homo homini Deus, et Homo homini Lupus. Illud, si concives inter se; Hoc, si civitates comparemus*”. (Hobbes, 2014b).

manifiesta en su forma más intensa. De esta forma, según Boaventura de Sousa, la base del Estado hobbesiano asienta las expectativas al crear un horizonte de lo posible y de lo legítimo y “encarna la obligación política vertical entre los ciudadanos y el Estado [...], a través de la coerción y la legitimidad” (Sousa Santos, 2009a, pág. 31). Es decir, renunció al juego de la *auctoritas* y la *potestas*, aglutinando todo en la monarquía, legitimando el autoritarismo.

Por otro lado, Richard Rorty, quizás nos propusiera ver a Thomas Hobbes, como un miembro más de la conversación de occidente, ya que Rorty se entiende, por mucho que discrepara con las ideas, dentro de la historia política occidental. Este autor forma parte de la conversación de Occidente. La filosofía y el pensamiento de la política moderna son una parte de esta historia. Por otro lado, el episodio cartesiano – la construcción filosófica del mundo – y la construcción del Estado en Hobbes, son momentos oportunos en la historia del progreso humano. Lo que sucede es que los útiles que se usaron para terminar con los Estados teocráticos, el racionalismo ilustrado, no son funcionales para defender ni para hacer mejores a las democracias liberales actuales.

Pero no es menos cierto que Richard Rorty alaba la no fundamentación de un orden social sobre base religiosas o éticas. Por tanto, el poder legítimo de Hobbes establece la ley pública, aísla al foro “interno” y despolitiza los contenidos. Sin embargo, dicha operación no se limita a excluir los contenidos devocionales de la política, sino que establece las premisas para la construcción de un espacio libre de la conciencia, de la que el absolutismo es inhibida cualquier protección externa, pero de la que, a partir del siglo XVIII, madurará la opinión pública moderna. El tabernáculo interior se hará político¹¹⁷, y se preguntará, ¿qué partes serán las que contenga el espacio interior de cada hombre y cuáles serán las que podrán ser objeto del debate público?

Aunque Rorty, en línea con estos argumentos, piensa que en este momento es necesario algo más eficiente. Un ejemplo de ello es la literatura que estimula la

¹¹⁷ Para dicho cuadro reconstructivo en clave de “patogénesis del mundo burgués”.cfr. la ya clásica R. Koselleck (1959) “*Crítica y crisis del mundo burgués*”, Madrid, Ediciones Rialp, 1965. En este libro, Koselleck lleva a cabo una reconstrucción conceptual que supera las diferencias entre los ámbitos de lo *interior* y lo *exterior*. La distinción entre ambas realidades la efectúa, Lutero por primera vez y, a partir de ella, fundamenta la diferencia entre los ámbitos de lo público y de lo privado. Esta distinción acompaña el sentido de las acciones en las sociedades modernas, sobre todo en relación con la constitución de la opinión pública. La Modernidad corre pareja al surgimiento de dos fenómenos sobradamente estudiados: el capitalismo y el Estado moderno. Ambos se explican por medio de la peculiar separación que se hace entre la propiedad y la moralidad dentro de ellos.

solidaridad y la compasión. Por ello, hace falta, igual que lleva a cabo Rorty, que esta relación entre la política y la filosofía sea sólo un momento peculiar y limitado de unos trescientos años en la conversación de la humanidad. Esta filosofía racionalista se conformó en el siglo XVII y ahora hacen falta otras cosas más efectivas. Es la filosofía racionalista creada en el siglo XVII la que ahora experimenta una crisis terminal. No obstante, no hay que alarmarse, según Rorty, debido a que esta filosofía cumplió su propósito y lo preciso ahora es que la conversación continúe.

Para terminar con la exposición de Thomas Hobbes, el complejo fenómeno social que creó las sociedades modernas encontraba su base en el compromiso intelectual con la transformación radical de un mundo que se hallaba dominado por una *Weltanschauung* religiosa. La noción moderna de autoridad es al mismo tiempo concausa y signo de un proceso general de secularización. El Estado moderno sería inconcebible sin el vaciamiento de la política de los contenidos devocionales y la desteologización del derecho. De algún modo, eso es dicho proceso. La necesidad de cambiar el mundo se basaba en cambiar la argumentación filosófica que pudiera romper la imagen religiosa del mundo que hasta ese momento funcionaba como fundamento de un tipo despótico de dominio político: la monarquía absoluta y el derecho divino de los reyes. Este modo de gobierno se halló en la conciencia intelectual, como una suerte de gobierno tiránico desde el inicio de la modernidad en sí misma.

Pero, especialmente en el siglo XVII, la necesidad de limitar el poder de los reyes, después de tantas guerras religiosas y del control absoluto de la política, se generalizó. De este modo surge el pensamiento liberal, por el peligro de un gobierno unificado y centrado en el rey, es indispensable recuperar formas de control y de equilibrio de los poderes, es decir de la *auctoritas* y de la *potestas*. De lo que se trata es que dichas formas sean garantes de las libertades y de la seguridad de los ciudadanos en cuando a la arbitrariedad del poder político, es decir, el juego de poleas y contrapoleas. Por tanto a Tomas Hobbes (1588-1679) le debemos la invención del paradigma propulsor de la autoridad y el derecho moderno. El Leviatán se ha vuelto la estilización simbólica del Estado moderno, “dios mortal” temido, a menudo execrado, y sin embargo, aún hoy, no fácilmente liquidable.

B.2) El Contrato Social en Locke.

Dicho lo anterior, para que se pudiera dar un avance en el campo social y político, donde el individuo era el eje sobre el que debería asentarse una nueva *auctoritas y potestas* de la vida en común, tendría primero que desarticularse el eje articulador de la Iglesia y sus dogmas, es decir su *auctoritas y potestas*, como fundamento del orden social. Por eso, el proceso de tolerancia hacia la vida interna del individuo – necesaria y congruente con los argumentos dados anteriormente para el desarrollo de la razón moderna–, puede ejemplificarse en la obra de John Locke (1632-1704) y su teoría de la moderación religiosa: “Estas acusaciones cesarían muy pronto si la ley de la tolerancia se determinase en tal modo que todas las iglesias se obligaran a proclamar que la tolerancia es el fundamento de su propia libertad y a enseñar que la libertad de conciencia es un derecho natural del hombre”. (Locke, 2008, pág. 12)

Siendo estos argumentos el que reforzó la idea de la disgregación entre Iglesia-Estado, y que hoy es comúnmente aceptada en las democracias occidentales, forjada en paralelo con la de la moderación epistemológica y política, dando lugar a una separación de la *auctoritas y potestas* de la iglesia, en beneficio del Estado, al cual hay que conformar para darle una legítima posición en los asuntos terrenales. Por tanto, para explicar el poder político, de modo que sea racionalmente legítimo hay que seguir otro camino basado no en la primacía de la tradición, sino en el de la razón y el individuo.

Por lo que hemos ido viendo, Richard Rorty defiende unos de los ejes estructurantes de la época Moderna, debido a que la Revolución Francesa destronó a Dios de manera irreversible, lo que suponía sustituir el “gobierno celestial, por uno terrenal”, dando lugar al advenimiento de un Estado secular. Siendo desde estos postulados donde Rorty, y en consonancia con la evolución en el pensamiento de la moderación religiosa de Locke, defiende el pragmatismo al servicio de la democracia liberal, y la democracia como forma política idónea a la actitud postfilosófica que entiende el pragmatismo y que es adecuada a nuestra época. Rorty se entiende como un sitio asintótico en el que confluyen los asaltos a la razón epistemológica, ética y política; y, aunque no tenga por qué ser verdad, parece cierto que se comprende como un punto de confluencia dado el carácter de puente de unión entre el positivismo americano (analíticos) y las corrientes europeas de la filosofía (continentales).

También resulta obvio que su formación filosófica se entronca con los padres de Norteamérica: “Tanto para Witman como para Dewey, los términos «Estados Unidos» y «Democracia» son transcripciones de una nueva concepción del ser humano: una concepción que se niega a obedecer a una autoridad no humana, y en la que nada que no sea el libre acuerdo entre los seres humanos tiene la más mínima autoridad” (Rorty, 1989, págs.30-31). Por ello el contexto en el que Richard Rorty construye su pensamiento, no es otro que el de la sociedad Norteamérica, donde al mismo se le puede considerar como socialdemócrata de izquierdas y precisamente en una nueva nación como los Estados Unidos (Del Castillo, 2010, pág. 216), que carecía de ligazón con el pasado, de una *auctoritas*¹¹⁸. Por eso en la mentalidad estadounidense, la autoridad casi siempre se ha confundido con la superioridad jerárquica y el riesgo del atentado contra la libertad. Debido precisamente a su independencia de Inglaterra, lo que suponía el comienzo de una nueva forma de entender la comunidad, alejada de la autoridad emanada de Dios, en la figura de John Locke.

De esta forma John Locke, a partir de su controversia con Filmer, empieza a describir los términos centrales de su pensamiento político. En primer lugar, el más importante y el primer derecho natural es el de la libertad y la igualdad (Locke, 2012, pág.31). En segundo lugar, por naturaleza, los hijos de cualquier padre son libres, del mismo modo que lo son los propios padres. En tercer lugar, la libertad se basa en las leyes (Locke, 2012, pág. 148). Por tanto, para Locke el ser humano sostiene el derecho y el deber de conservar su vida. Del mismo modo, el ser humano no es súbdito de otro hombre, sino que es libre, atacando directamente el origen del poder político en el "derecho divino de los Reyes", polémica desarrollada por el filósofo inglés en su Primer Ensayo sobre el Gobierno Civil¹¹⁹. Por lo tanto, cuando haya un número determinado de

¹¹⁸ Esta afirmación hay que matizarla, como a este respecto concreta la profesora Laura García Portela en su artículo titulado, *La Revolución Americana: una revuelta desde y contra Inglaterra. Un ensayo sobre sus orígenes ideológicos*: “La Revolución Americana constituye un hito en la Historia contemporánea occidental cuyo modelo institucional ha ejercido una influencia que llega hasta nuestros días, pues pasa por ser la primera democracia contemporánea. Este ensayo indaga en las corrientes ideológicas que se mezclaron en el discurso de los revolucionarios, con la intención de ponderar las diferentes fuentes empleadas por ellos: el pensamiento de raíz religiosa del “Gran Despertar”, la Ilustración francesa y el pensamiento radical inglés del siglo XVII. El objetivo de esta investigación es destacar de entre estos elementos la preponderancia del tercero en la ideología de los founders norteamericanos: el pensamiento radical inglés del siglo XVII. Así, los colonos americanos habrían empleado contra la metrópoli argumentos tomados de pensadores ingleses tales como Coke, Milton, Harrington, Sidney, Locke, Molesworth, entre otros. De esta forma, la Revolución Americana podría ser descrita, a juicio de quien escribe, como una revuelta desde y contra Inglaterra”. Visto el día 28-10-2018 <file:///D:/Descargas/Dialnet-LaRevolucionAmericana-4884370.pdf>.

¹¹⁹ El pensamiento político de John Locke supone el estudio del Tratado sobre el Gobierno Civil, obra que en sus orígenes estuvo constituida por dos Ensayos, de los cuales sólo el segundo se ha considerado tradicionalmente como

hombres en una sociedad, y que éstos hayan renunciado al poder ejecutivo que se les concede por ley natural, se creará una sociedad política civil. Esto llevaría a la creación de un tipo de Estado de naturaleza justificado en el reconocimiento de la libertad individual de los que se integran en el pacto y en el comienzo del estado en sociedad, en la referencia a un estado de naturaleza idílico asocial que jamás nadie pudo conocer, y en el reclamo de unos derechos y de unas libertades individuales que se formulan en conceptos de "vida, libertad y posesión" (*estáte*), con la "*property*" como derecho tipo, para cuya realización y goce existe la sociedad.

De la anterior proposición – y en concreto de la propiedad –, mejorar el mundo supone sumar lo nuevo a la cosa natural: la labor del ser humano. Por ello, las cosas que se extraen de la naturaleza siguen teniendo importante valor. Dejan de considerarse cosas naturales para transformarse en cosas humanas, codificables, a través del valor, en el mundo cultural. Este entendimiento de que el trabajo se convirtiera en un foco de cultura no se recogía en la antigüedad, cuando la cultura surge más allá del trabajo, en su liberalización. A través del trabajo, el ser humano se sobrepone a la necesidad natural y se integra en un mundo cultural. Marx explicó este hecho de forma contundente, y Locke también lo intuyó “en el trabajo el ser humano se manifiesta como ser consciente de su propia actividad, y por ello mismo, como un ser libre” (Marx, C y Engels, F. 2010, págs. 112-113).

Precisamente, es en la configuración de la modernidad en torno a la propiedad, donde podemos encontrar la controversia con el colonialismo de identidad europea, criticado por Boaventura de Sousa, como quedó anteriormente expuesto, y que debemos considerar en función de los dos polos que enfrenta la tesis, en la concepción de *la auctoritas* y *la potestas* moderna, donde se desenvuelve el pensamiento “Nortocéntrico-etnocentrismo”, defendido por Richard Rorty; y el “postcolonialismo-no eurocéntrico”, defendido por Boaventura de Sousa. A este respecto Según Locke, será la ley la que debe gobernar la política de los pueblos y la autoridad ha de nacer como delegación de los seres humanos, pero jamás de manera innata. En su “Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil” (Locke, 2012), defiende un poder que garantice la libertad y la felicidad; y, concretamente, la propiedad da felicidad.

la obra política lockeana. Esta circunstancia condujo a que el Primer Ensayo sea hoy ignorado o a lo sumo apreciado como escrito anecdótico pero sin importancia política y John Locke (1960, p. 27).

A lo que nosotros podemos objetar desde nuestro presente, que el que existan normas éticas, ya que el Derecho, desde el entendimiento del ser humano, es una ramificación de la ética, son irrenunciables, por lo que se han de mirar desde los gobernantes y que, por desgracia, en Locke, como dijimos anteriormente, en cuanto a la tolerancia religiosa y su moderación política, puede dar lugar en principio, a una débil gnoseología y epistemología, que irá a favor de la evolución en Inglaterra de este liberalismo, que no se encuentra fundamentado sobre las pautas éticas, todo lo contrario, del placer y del egoísmo¹²⁰.

Este liberalismo de la razón empirista de John Locke, es el principio rector de las sociedades y la base de la política en su pensamiento, donde las formas de entender la propiedad y su legitimación en cuanto al uso productivo de las tierras mediante el cultivo de las mismas, es donde podemos ver algunas de las razones, por las cuales creemos tiene razón, en parte, Boaventura de Sousa al considerar que la conquista de América, se produce de forma desigual e injusta en el choque entre el colonizador y el colonizado. Pues en el Segundo Tratado defiende Locke, que un ser humano tiene derecho a la propiedad privada de la tierra que sea capaz de labrar, de cultivar y de sembrar para sacar provecho de sus productos. Esta propiedad privada se conforma como un derecho natural tan básico como el derecho a la vida, a la libertad, a la integridad y a la salud. La propiedad de la tierra es el asunto principal no sólo porque alberga los frutos y los animales, pues de ser así, la tierra en América no se hallaría vacante, sino plena (como se refleja al analizar el “Segundo Ensayo sobre el gobierno civil” § 36). Locke no comprende que esa unión se haya dado en la fuerza o en la sumisión, sino que “los hombres voluntariamente renuncian a un estado de natural inocencia para someterse a las reglas de la sociedad, a cambio de beneficios mayores inherentes al intercambio social” (Locke, 2012, pág. 137-138).

Por tanto, este consentimiento voluntario se ve en un contrato, en “el contrato social”. Para Locke, “El estado de Naturaleza tiene una ley de la Naturaleza que lo gobierna” (Locke, 2012, pág. 38), y esa ley es la razón. Según Locke, este estado de la naturaleza no se asemeja al estado de guerra. El ser humano, bajo el punto de vista de Locke, es un ser racional que es capaz de discernir entre el bien y el mal. Sobre la

¹²⁰ También esta forma de entender la propiedad, es criticada por otros autores, que la definirán como un "hedonismo capitalista".

sociabilidad natural del hombre, Locke no se distancia de Aristóteles y de la tradición neoaristotélica, pero se separa cuando subraya la diferencia entre sociabilidad y dimensión política, fruto del artificio potestativo (Locke, 1960, pág. 107). La política no es natural, pero la sociedad sí. Señalando Locke que el poder no llega de la voluntad divina que llega desde Adán, sino que es el resultante de la conexión entre los hombres iguales y libres.

En este sentido, Locke parte de un estado de naturaleza de los hombres, sin embargo los individuos poseen derechos en virtud de una ley natural, por ende tienen la facultad de hacer respetar sus derechos mediante sus propios medios, sin embargo, para evitar una anarquía se acuerda el Estado para proteger esos derechos naturales que son la libertad, la vida y la propiedad. En su “Carta sobre la tolerancia” afirma que “la comunidad política me parece una sociedad de hombres constituida únicamente para procurar, preservar y promover sus propios intereses civiles...”. De este modo, “La autoridad política es así, un juez imparcial entre derechos e intereses contrapuestos de los ciudadanos” (Locke 2008, pág. 26). Para Locke es la fuerza ilegítimamente ejercida la que instaura el estado de guerra. Recordemos que para Hobbes el único uso legítimo de la fuerza es el perpetrado por el poder legítimo; para Locke el uso injusto de la fuerza, incluso si es obra de este último, conduce al estado de guerra.

Todo lo anteriormente expuesto, pone de relieve ese doble discurso que Locke usa para su idea política esencial, confirmando los derechos universales para después dar una justificación a la esclavitud, la guerra justa, la dominación, el cúmulo de riqueza para los burgueses. Por eso, esta confrontación dentro del pensamiento del liberalismo clásico y del constitucional, se resolvió en un universalismo que es no-universal ya que niega todo derecho al “distinto”, que se basa en la propiedad privada individual¹²¹.

En esta misma crítica, creemos que tiene razón Boaventura de Sousa, cuando nos manifiesta: “La tensión entre lo humano y lo no humano tiene dos dimensiones. Por una parte, la universalidad de los derechos humanos siempre ha coexistido con la idea de una “deficiencia” original de la humanidad: no todos los seres con un fenotipo humano

¹²¹ “John Locke renuncia a los grandes juegos, ya lo hemos visto; modesto, abandona la búsqueda de las verdades supremas, contento con las verdades relativas que pueden alcanzar nuestras débiles manos. El que le pidiera los altos vuelos de la imaginación, se equivocaría de señas; el prudente Locke sólo le indicaría el camino apacible hacia una certeza modesta, un camino llano y sin caprichos.” (Hazard, 1988, p. 373.)

son plenamente humanos y, por tanto, estos últimos no deberían tener derecho a la condición y a la dignidad conferida a la humanidad. De no ser así, no podríamos entender la ambigüedad de Voltaire sobre la cuestión de la esclavitud, o el hecho de que el gran teórico de los derechos humanos modernos, John Locke, hiciera una fortuna a costa de la trata de esclavos. Es posible defender la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos y, al mismo tiempo, defender la esclavitud, porque hay una línea divisoria subyacente a los derechos humanos, mediante la cual es posible definir quién es verdaderamente humano y, por tanto, tiene derecho a ser humano, y quién no y, en consecuencia, carece de ese derecho”. (Sousa Santos, 2014, pág. 55).

Esta crítica se basa en que John Locke, ubica a la propiedad privada como un “estado de naturaleza”, en este sentido, no estamos muy seguro que éste, tal cual Locke lo define, sea anterior a la sociedad civil. Consideramos que, a pesar de ser sistemas diferentes, son coexistentes. Es imposible la pertenencia de la propiedad privada sin la garantía de un Estado que proteja tus derechos. Este sería el caso de todas las apropiaciones de tierra que se realizan de manera ilegal y que no garantizan su pertenencia.

Es por ello, que también habría que considerar que la controversia entre los derechos individuales de los indígenas, donde se contraponían pensadores como Bartolomé de las Casas (Sevilla, 1474 - Madrid, 1566), Ginés de Sepúlveda (1490 – 1573), Francisco de Vitoria (1483 -1546) o a un Francisco Suárez (1548 – 1617), ya anunciaban las disputas del exceso contra los derechos de los indígenas, dando lugar, primero a la toma de conciencia de estos derechos y segundo que los escritos de estos autores españoles, no toman una concreción de derechos, hasta la incorporación de los derechos de las personas en documentos legales como la Declaración de Independencia de Estados Unidos y Declaración Francesa, que significó un avance de gran trascendencia. Y esto se debe a que, en el momento en que los derechos se recogen en una ley, los seres humanos pueden reclamarlos y pueden demandar que se les tenga en cuenta. Es así que en los siglos XIX y XX grandes movimientos sociales y políticos combatieron para lograr que se reconocieran en las leyes dichos derechos que se consideran fundamentales.

Por tanto, el reconocimiento de que los indígenas tenían derechos naturales, fue un primer paso para defender esos mismos derechos para todos los humanos. En este

punto, al defender la capacidad como sujetos de los indios, Bartolomé De Las Casas fue crítico a la Modernidad naciente, que los reduciría –e iba a continuar reduciendo– a cosas controlables y moldeables. Esta concepción lleva a Boaventura de Sousa a inscribir el nacimiento de la modernidad en este aspecto: “Visto desde nuestra perspectiva actual, la naturaleza en esos tiempos iniciales [de la Modernidad] era concebida como una noción mucho más amplia, que incluía partes que hoy podríamos entender insertas dentro de lo que llamamos ‘ser humano’: los esclavos, los indígenas, las mujeres, los niños. Estos grupos no fueron incluidos dentro del círculo de reciprocidad mencionado porque eran considerados naturaleza, o al menos su lugar era concebido como más cercano a la naturaleza, en comparación con el lugar del ser humano, de acuerdo con el concepto que se presumía era el adecuado sobre el mismo. Conocer dichos grupos no era nada diferente a regularlos, a alinear su comportamiento caótico e irracional de acuerdo con el principio del orden” (Sousa Santos, 2005, pág. 106). No perderemos de vista esta postura, ya que la misma va a dar lugar a la controversia entre Boaventura de Sousa y Richard Rorty, en cuanto a sus posicionamientos sobre los derechos humanos y su universalización o no de los mismos.

Pase a las deficiencias con respecto a los derechos de los indígenas sobre la propiedad privada, en base a su productividad y transformación de la naturaleza, a John Locke se le puede considerar el padre, no sólo del liberalismo político, sino también de la democracia liberal, ya que, además de defender la primacía de los derechos naturales individuales frente a cualquier poder, también sostuvo, antes que Rousseau, que el pueblo es quien en última instancia ostenta el poder de poner o quitar a los legisladores y gobernantes. Su idea de la división de poderes, desarrollada y perfilada posteriormente por Montesquieu ha llegado hasta nuestros días y constituye una de las piezas básicas de nuestros sistemas políticos, tanto en Occidente como en América Latina.

Por tanto, John Locke, es el mentor de la nueva clase burguesa en ascenso y el padre del individualismo liberal-burgués¹²², del cual bebe Richard Rorty, porque una

¹²² Las Revoluciones Inglesas del siglo XVII. 1648, Cromwell y 1688. Abolición del derecho divino del rey, por 1ª vez predominio del Parlamento. El liberalismo político proponía una limitación del poder mediante la aplicación del principio de la separación entre el legislativo, el ejecutivo y el judicial, de tal manera que el legislativo quedaba en manos de una Asamblea elegida por sufragio censitario. Esa división debía establecerse mediante la creación de órganos que tuviesen la misma fuerza, pues en el equilibrio de los poderes residía la mejor garantía de su control mutuo y al mismo tiempo de la libertad del individuo frente al absolutismo. El liberalismo se distinguía de la democracia o del radicalismo porque defendía la idea de la soberanía de las asambleas parlamentarias frente a la

evaluación apresurada del discurso político rortiano puede llevar a errores. Él mismo reconoce: “El único tipo de capital del que podemos prescindir es el especulador como opuesto al empresario” (Rorty, 1998, pág. 51). Aclarar también por ejemplo, que tenemos una ambivalencia del término "liberal" a ambos lados del Atlántico. Si en Europa alude al político conservador, defensor de las privatizaciones y de la reducción impositiva y reticente a todo lo que suene a "Estado del Bienestar", en los EE.UU. se refiere al político progresista, preocupado por las libertades civiles y la cohesión étnica, social y económica del país, mediante una continua inversión pública que garantice servicios sociales básicos como educación o sanidad. Rorty está explícitamente entre los segundos, es un "liberal" a la americana.

También Richard Rorty está de acuerdo en parte con John Locke, en la concepción del hombre como un ser racional y sensorial, que mediante su teoría del conocimiento, todavía muy influida por el racionalismo de Descartes, conduce a la idea de que el límite de nuestro conocimiento es la experiencia y que, además nuestro conocimiento sobre el mundo tiene un carácter probable, dada la imposibilidad de llegar a conocer la esencia de las cosas. Por eso Richard Rorty desea separar la democracia de sus fundamentos metafísicos tradicionales, anclados, como se sabe, en los terrenos de la Ilustración europea.

B.3) El Contrato Social en Rousseau

Por otro lado, el contrato social de Rousseau (1712-1778), está más en concordancia con Boaventura de Sousa, descartando que la conexión se encuentra en la sumisión o en la fuerza, sino que los seres humanos tienen voluntad a la hora de renunciar a un estado natural de inocencia con el fin de formar parte de las reglas de la sociedad, ya que de este modo se obtienen mayores beneficios, los propios del intercambio social. Cuando el hombre da su consentimiento voluntario se crea una especie de contrato social (Rousseau, [1762] 2012). El hombre “natural” (primitivo) vivía aislado, por lo que el autor entiende que no tenía una sociabilidad natural, tratándose de un “buen salvaje¹²³”. Es, en definitiva, una inocencia natural que no responde a la concepción de pecado y que entiende que la bondad es innata al hombre,

soberanía del pueblo; porque daba primacía a la libertad sobre la igualdad y porque preconizaba el sufragio limitado frente al sufragio universal

¹²³ Este concepto del “buen salvaje” terminaría por relacionarse con la creencia en la mítica sociedad ideal de “Arcadia” tras los viajes de exploración europeos a la idílica Polinesia del siglo XVIII, como los de Cook y Bougainville. (Davis, 1985 y Hazard, 1991).

así como la igualdad es absoluta y la moral inexistente. Sin embargo, esta condición natural es parte de un estado que ya no se da, que tampoco sabemos si existió, pero que es útil para poder pensar sobre la situación en aquel presente.

El concepto de naturaleza sirve como punto de referencia y concepto directivo. La característica que lo diferencia de ellos es la libertad. Su principal preocupación es la conservación de la vida. A colación de lo anteriormente expuesto surge la siguiente pregunta: ¿Será esta visión idílica sobre la que se sustentan algunas manifestaciones indigenistas en el continente latinoamericano, para defender sus discursos anticolonialistas, antimperialistas y antineoliberales que defiende en la actualidad Boaventura de Sousa? Pero este tema tendrá que ser abordado más adelante, cuando la cuestión se plantee.

Por tanto, así en torno a la propiedad privada, nos dice Rousseau: “El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil” (Rousseau, 2012, pág. 180). Por tanto, la sociedad tal y como la conocemos es según Rousseau el resultado del engaño de unos pocos que se aprovechan de la ignorancia de otros muchos para apropiarse de lo que es de todos. Una vez que se establece la propiedad privada, el resultado es una sociedad desigual. Para él el bien más grande de todos ellos es la libertad y la igualdad. El objetivo de Rousseau es notablemente más ambicioso, que el de Hobbes o Locke, puesto que no se trata ya de ceder (casi) todos los derechos naturales en búsqueda de la seguridad de la vida, ni de ceder sólo algunos de los derechos disfrutados en el estado de naturaleza con el objeto de hacer frente a sus “inconvenientes e incomodidades”, sino “de encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que así mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau, 1991, pág. 46).

El bien que con la construcción del contrato se propone salvaguardar no es la seguridad ni la propiedad, sino la libertad misma. En este contexto, el único gobierno legítimo será, entonces, el republicano – término que en este contexto significa “regido

por leyes”, siendo la ley general tanto por su origen como por su objeto¹²⁴, y no pudiendo nunca ser injusta dado que es “el registro de nuestras voluntades” y “nadie es injusto consigo mismo” (Rousseau, 1991, pág. 44) – . De este modo, Rousseau impugna (prácticamente) toda la historia anterior, que no es otra que la historia de la separación entre gobernantes y gobernados. En Rousseau, la soberanía reside siempre en el pueblo. No hay transferencia de ella: es siempre delegada a los funcionarios autorizados que están totalmente sujetos a la *volonté générale* o como él la denomina autoridad general. Su teoría radical de la democracia directa establece límites claros a la actividad de los delegados del pueblo. No hay un segundo contrato, no hay un *pactum subjectionis*. (Rousseau, 1991, págs. 98-99).

Resumiendo, desde el punto de vista del universalismo político, el nuevo discurso de legitimación “democrático” del poder se ubica en el eje de la obligación estatal-moderna, heredando el monismo, la primacía de la política entendida como esfera de lo “público” (en tanto que monopolizada por el Estado), la conexión universalidad-pertenencia en la ciudadanía, la permanencia de la soberanía como calidad del orden (La fuente “energética” del cuerpo político es absoluta, es decir originaria y no derivativa indisoluble). Por tanto, el contrato social actuaría como una cuña en el Estado moderno, porque por una parte tiende a diferenciar el valor de la existencia, el poder de la legitimación, socializando el orden.

La forma anteriormente expuesta por Rousseau, en cuanto al procedimiento de que la “*volonté générale*”, es la que está autorizada para ejercer tanto la *auctoritas* como la *potestas*, es retomada en la actualidad por Boaventura de Sousa, ya que se propone reorientar las fuerzas sociales en permanente desarrollo –se sobrentiende el pueblo– hacía un proyecto real de transformación social consciente, debiendo reinventar el futuro. Lo que implica desde esta perspectiva:“(…) abrir un nuevo horizonte de posibilidades cartografiado por alternativas radicales” (Sousa Santos, 1998, pág. 423), apelando a una recuperación de la utopía concebida como: “(…) la explotación de nuevas posibilidades y voluntades humanas, por el camino de la oposición de la imaginación a la necesidad de lo que existe, (...), en nombre de algo radicalmente

¹²⁴ Afirma Rousseau que “*Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado es nula: no es una ley*” (1991, p. 44).

mejor, que la humanidad tiene el derecho de desear (...)”(Sousa Santos, 2003, pág. 424). Por tanto, la relación y sintonía entre Boaventura de Sousa y Rousseau, es evidente, ya que por ejemplo, Rousseau afirma que “la voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública; pero no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud” (Rousseau, 1991, pág. 63). Sólo en un Estado bien constituido, diría Rousseau, regido por buenas leyes e integrado por ciudadanos virtuosos, tiende la voluntad de todos a coincidir con la voluntad general.

Dicho lo anterior, la idea de un “Contrato Social”, desarrollada por Jean Jacques Rousseau sobre ideas precedentes del siglo XVII, se aplicó de manera rigurosamente dogmática durante el desarrollo de la Revolución Francesa, especialmente durante el periodo de la dictadura jacobina y la autocracia napoleónica, con implicaciones que han llegado hasta nuestro siglo XXI. Por tanto, Boaventura de Sousa considera que el Contrato Social roussoniano es la metáfora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental. Por lo que sería saludable, preguntar a Boaventura de Sousa, ¿qué tipo de contrato social encierra el metarrelato de la moderna obligación política?, ¿qué se entiende por voluntad individual y voluntad social? ¿Y si esa voluntad general no es más bien una necesidad social?, es decir, no se trataría de ¿crear necesidades comunes para generar esfuerzos comunes? Cuestiones estas que se plasmaran en el punto final del trabajo de tesis.

B.4) El Contrato Social en Kant.

Por último, desde su punto de vista, Kant piensa que los ciudadanos conceden al pueblo su libertad externa, de modo que después la reciben como miembros de un mismo ente: el pueblo entendido como Estado. El Estado, por lo tanto, tiene un único fin, que es el derecho, y este derecho viene a regular las libertades de los ciudadanos según la “ley universal”. Kant, como los pensadores previos, defiende que abandonar la libertad natural para someterse a las leyes sociales se debe hacer a través de un contrato considerado como “originario”. Para el autor, el “contrato originario” es una idea de la razón que insta al legislador a formalizar las leyes que puedan ser apoyadas por los ciudadanos. La noción del “contrato originario”, es una idea de la razón que obliga al legislador a promulgar sólo aquellas leyes que pudieran obtener el consenso ciudadano por lo tanto, es la espina dorsal de la legislación pública. De este modo, teniendo en

cuenta el punto de vista de la *Metafísica de las Costumbres*¹²⁵, entenderemos que la idea del “contrato originario” es la base de la autolegislación, es decir, de la libertad positiva, que Kant define como inexcusable para que exista una libre voluntad y una obligación que se asume de forma libre: “El poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo... sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora” (Kant, 2012, pág. 143).

Lo que Kant pretende es fundamentar una sociedad civil en la que el ser humano posea la mayor libertad posible, de acuerdo con las leyes. Está basado en la racionalidad y en la voluntad de todos los hombres. Para Kant el Estado de Naturaleza era un estado de “libertad salvaje y sin ley”, en el que el hombre vivía bajo la amenaza de la violencia porque cada uno hace lo que le apetece o lo que manda su instinto. El estado en el que se encuentra el hombre antes de la creación de la sociedad, es la ausencia de los principios jurídicos que regulan las relaciones entre individuos, por tanto es un estado salvaje, de libertad sin ley, un estado de guerra. La inseguridad en el Estado no depende de que no haya en el ningún derecho, sino de que no hay en ese Estado un derecho público –*auctoritas*–, que cuente con el respaldo de un poder que haga cumplir las leyes–*potestas*–. Kant considera que el Pacto Social, es la primera obligación moral que nos propusimos las personas: salir del estado de naturaleza y buscar la paz, la justicia y la libertad. Un hombre en el estado de naturaleza es una amenaza.

Pero también, el mecanismo que lleva a la razón a actuar necesariamente incluye además la relación de antagonismo con los demás seres racionales, y éste es el punto más importante en Kant. Los hombres son sociables entre sí, pero también son mutuamente litigiosos, y esta mezcla de ambas tendencias tiene un poder constructivo

¹²⁵ *La Metafísica de las Costumbres* ocupa un puesto clave en el proyecto kantiano referido a dos ámbitos: el del conocimiento de la naturaleza y el de lo que es posible por la libertad. Si los *Anfangsgründe* constituyen el desarrollo sistemático de los conceptos básicos descubiertos por la primera Crítica, *La Metafísica de las Costumbres* desarrolla los conceptos básicos desentrañados por la Crítica de la Razón práctica. De ahí que figure el sistema de la libertad. Precisamente porque esta idea presenta dos dimensiones —externa e interna—, dos serán las partes de esta obra: la Doctrina del derecho y la Doctrina de la virtud. La reflexión sobre el derecho, prefigurada en algunos aspectos en el *Gemeinspruch* y La paz perpetua, cobra aquí fuerza sistemática al contemplar la articulación entre derecho privado, político, de gentes y cosmopolita, así como las relaciones entre derecho y moral; mientras que la Doctrina de la virtud, cuyo fundamento se encuentra en la *Grundlegung* y en la segunda Crítica, examina la capacidad humana de proponerse fines y adquirir virtudes, haciendo posible la encarnación de la razón práctica. (Kant, 2012a, p. 137).

que desarrolla la racionalidad¹²⁶. Aquí Kant se aparta de Rousseau, pues mientras éste parte de una inocente existencia natural que el hombre va abandonando, Kant opina que ese feliz estado primitivo es utópico y moralmente ambiguo, y que sólo en sociedad el hombre puede actuar a su libre arbitrio y alcanzar la autoconciencia moral.

Kant mantiene la línea del pensamiento antiguo, que coloca como escenario del desarrollo moral en un constante conflicto entre la pasión y la razón. Las pasiones pretenden en todo momento servir de regla a la determinación de la voluntad. Cuando las pasiones o las inclinaciones son el incentivo para la acción, no hay libertad interna, ni moralidad, porque para el filósofo de Königsberg estas últimas han de descansar en un condicionamiento no sensible. Partir de la rectitud en la intención, en la determinación del querer, indica un sujeto con moral, pues todo objeto es bueno en sentido relativo, lo único absolutamente bueno es la buena voluntad (Kant, 2012b, pág. 79). La voluntad ha de desplegarse orientada por la razón, porque cuando es determinada por malas inclinaciones que degeneran en pasión, se pierde todo horizonte normativo causando la descomposición moral del individuo.

Bajo esta inflexión el contrato tomará la forma de ley moral Kantiana y a este respecto Richard Rorty sostendrá que “la pasmosa afirmación de Kant de que el sentimiento no tiene nada que ver con la moralidad, de que existe algo distintiva y transculturalmente humano denominado «el sentido de la obligación moral» que en nada se relaciona con el amor, la amistad, la confianza o la solidaridad social” (Rorty, 2002c, pág. 20), siendo necesario refutar la simplista y deformada imagen del pensamiento racionalista con el que se afirma Kant. Por tanto, es cierto que Kant considera el fundamento de toda la moralidad como una ley de la razón, ubicada en un orden distinto de la sensibilidad humana, y cuya realidad última supone un misterio ineludible a la especulación. No obstante, el ser humano, considerado en su totalidad (como un animal social racional), requiere de ciertas disposiciones morales, a saber, el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor y el respeto, que, como condiciones

¹²⁶ «El hombre —afirma KANT— tiene propensión a asociarse, porque en ese estado siente más su condición de hombre, es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también posee una gran inclinación a individualizarse (aislarse), porque al mismo tiempo, encuentra en él la cualidad insociable de querer dirigir todo según su modo de pensar(...) Impulsado por la ambición, el afán de dominio o la codicia, llega a procurarse cierta posición entre sus asociados, a los que en verdad no puede soportar, pero tampoco evitar. De este modo se dan los primeros pasos verdaderos que llevan de la barbarie a la civilización (Kant 2006, p. 44).

subjetivas, se hallan a la base de la experiencia humana del deber moral; sin ellas, el ser humano no sentiría obligación moral alguna (Kant, 2012a, pág. 83).

Pero debemos observar que, la conciencia práctica de la dignidad de todos los seres racionales (para Kant de origen netamente racional), que es interpretada erróneamente por Rorty como un conocimiento teórico, no sólo supone la práctica de la amistad (Kant, 2012a, pág. 46), sino que nos obliga a criticar y reformular las relaciones sociales y las instituciones, es decir, a elaborar proyectos de magnitud histórica. El éxito o el fracaso del racionalismo se mide no por su capacidad de fundamentar la moral (el mismo Kant señala que semejante tarea supone en última instancia un esfuerzo baldío), sino por su capacidad de llevar a cabo tales proyectos. La potencialidad que supone la razón humana no puede desarrollarse en un sólo individuo, concebido ahistóricamente, sino en toda la especie a lo largo de la historia.

No obstante, si en Kant, la moral tiene el deseo a ser universal, mediante el imperativo categórico¹²⁷, en Rorty su sentido de solidaridad es un nosotros restringido, que en la medida que dialoga con otros ellos, pueden considerarse dentro de ese nosotros que es la cultura euroamericana¹²⁸. Richard Rorty partirá precisamente de esta idea para defender su tesis de la prioridad de la democracia sobre la filosofía en la que podemos encontrar la ruptura más radical de todo vínculo entre la ética y la política y entre la filosofía y la política, contraria por tanto a aquellos que desde la filosofía buscan una respuesta correcta a los dilemas morales y políticos. Y es que según Richard Rorty una búsqueda así ha caracterizado la historia de la filosofía desde sus inicios, adoptando la forma de la búsqueda de la verdad, de la esencia, de la naturaleza intrínseca de la realidad a partir de un discurso absoluto y fundamentador del que ahora habremos de constatar su inutilidad.

El paradigma que propondrá Richard Rorty, nace precisamente de esta constatación y se define por la necesidad de reconocer la contingencia de nuestro lenguaje, de nuestra comunidad y de nuestra conciencia, con el que se hace imposible esperar esa respuesta totalizadora, única y universal a nuestros problemas políticos y morales, pues lo único

¹²⁷ “Así pues el imperativo categórico es único y, sin duda es éste: *Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*”. (Kant, 2012b, p. 126).

¹²⁸ Véase el interesante artículo de Javier Truchero Cuevas en <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-RortyYLaSolidaridad-3134493.pdf>.

que encontraremos serán diferentes soluciones útiles para los diferentes conflictos dependiendo de cada circunstancia concreta. Es precisamente de la interpretación que Richard Rorty hace de Rawls, es de donde puede afirmar, en su obra *Objetividad, relativismo y verdad*, que esa perspectiva filosófica absoluta debe ser abandonada, pues “Para los fines de la teoría social, podemos soslayar temas como una naturaleza humana ahistórica, la naturaleza del yo, la motivación de la conducta moral y el sentido de la vida humana” (Rorty, 1996b, pág. 245).

Sin embargo, una explicación así es la que encontramos en el discurso kantiano legitimando desde la ética toda acción humana, y por tanto también política. Y es que para Kant las leyes generales de la Naturaleza determinan nuestras acciones en función de una intencionalidad moral, la de permitir el desarrollo completo de las disposiciones originarias de la especie. Esta intencionalidad es la que desde el postulado del progreso histórico le conduce a afirmar que el género humano se dirige hacia lo mejor, de manera que los fines políticos de la humanidad que Kant defiende –la paz perpetua y la ciudadanía mundial– son únicamente los resultados políticos de una historia moral. Así, el fundamento de la política tal y como la concibe Kant está en la ética, pues si bien es necesaria la existencia de un derecho fuerte, éste sólo será obedecido si atiende a las fuentes éticas, pues la constitución moral de los hombres podrá reconocerlas antes que a cualquier poder coercitivo.

Por tanto, Kant está aquí otorgando a la moralidad superioridad frente a la política, pues en su obra “Sobre la paz perpetua” (Kant, 1994), considera que “la verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral” (Kant, 1994, pág. 60). En el fondo lo que muestra esta afirmación es una absoluta confianza en la constitución moral del hombre, gracias a la cual Kant espera que aparezca un político moral que asuma el espíritu del pueblo y actúe según la ley que aquél hubiera dictado para sí mismo. Kant piensa que ello es posible si seguimos nuestra naturaleza y regimos nuestra voluntad según el deber moral. Pero el caso es que los hechos muestran lo contrario. En su caso Richard Rorty, le da prioridad a la democracia sobre la filosofía, mediante la ampliación del nosotros, que llevan implícito la solidaridad y el sentimiento del sufrimiento. Por cierto, habría que preguntarle a Richard Rorty: ¿de todos los seres humanos? y ¿qué entiende por sufrimiento? y; ¿el mismo es entendido en todas las culturas de igual forma?

3.2.3 Consideraciones del Contrato Social Moderno: Boaventura de Sousa y Richard Rorty.

Antes de entrar en las consideraciones del Contrato Social moderno tanto en Boaventura de Sousa y Richard Rorty, nos parece oportuno realizar un resumen de lo anteriormente expuesto en cuanto a la Democracia como modelo que legitima nuestras sociedades tanto Nortocéntricas como Latinoamericanas. Así, aunque Boaventura de Sousa, defiende la Democracia (1995a, págs. 7-54) como Richard Rorty (1991a, p. 73 y 1997a. pág.29), aquél propugna un socialismo sin fin, mediante un amplio y diverso ejercicio experimental desde abajo. En este nuevo pensamiento socialista latinoamericano –porque es donde este ha tenido una mayor experimentación–, el cual tiene su fundamento en la concepción de la comunidad de Rousseau, se expresa una firme convicción en la que no sólo basta la existencia de los mecanismos de la democracia participativa, sino que la sociedad debe conocer su utilidad y alcance, esto es, lo que significa un poder popular, comunitario y ciudadano. Y por su parte, Richard Rorty “aboga claramente por una Democracia basada en el “ironista liberal”, no siendo ésta un proyecto acabado sino que está sujeta a los juegos del lenguaje. La plenitud de la democracia liberal no es la concreción acabada y definitiva de la democracia. La democracia no pone fin a la historia ni constituye la clausura del movimiento histórico; por el contrario ella constituye un proyecto abierto a innumerable perspectivas que estimulen la creatividad y la espontaneidad” (Ramírez, Juan José, 2011-2012.)

Así tenemos que Boaventura de Sousa Santos, como hemos apuntado con anterioridad, establece que: “debemos profundizar la democracia en todas las dimensiones de la vida: desde la cama hasta el Estado, como dicen las feministas... el nuevo nombre del socialismo es democracia sin fin” (Sousa Santos, 1998, pág. 340). Es decir, se propone como Rousseau una democracia sin fin en todos los aspectos de la vida: democracia en la calle, en la fábrica, en la familia, en el espacio público, en el espacio mundial; cinco o seis grandes espacios de democratización del mundo. Capaz de afrontar las relaciones de poder, desestabilizar las jerarquías epistémicas vigentes y construir categorías de análisis alejadas de las visiones metonímicas de la realidad. Categorías que al mismo tiempo estén dotadas de una perspectiva crítica y emancipadora que amplíe las voces y los puntos de vista mediante la confrontación y el diálogo de saberes, reconozcan la diversidad epistémica del mundo, busquen la justicia cognitiva y practiquen la democracia de saberes.

Es una forma radical de afirmarla, pero también es una manera de vivir la autonomía en relación con la naturaleza, según manifiesta Boaventura de Sousa: “Ampliar y profundizar el campo político en todos los espacios estructurales de la interacción social. [...]La diferenciación de las luchas democráticas presupone la imaginación social de nuevos ejercicios de democracia y de nuevos criterios democráticos para evaluar las diferentes formas de participación política. Y las transformaciones se prolongan en el concepto de ciudadanía, en el sentido de eliminar los nuevos mecanismos de exclusión de la ciudadanía, de combinar formas individuales con formas colectivas de ciudadanía y finalmente, en el sentido de ampliar ese concepto hasta más allá del principio de la reciprocidad y simetría entre derechos y deberes” (Sousa Santos, 1998, págs. 338-339).

Según Boaventura de Sousa, el actual modelo vigente de ciudadanía es, por tanto, uno de los principales impedimentos con el que chocan los diferentes proyectos políticos contrahegemónicos que albergan una concepción sustantiva de la ciudadanía. Según este ideal, la ciudadanía, además de un estatus socio-jurídico particular, constituye fundamentalmente una práctica social, individual o grupal, capaz de generar interacciones humanas solidarias y participativas que garantizan la existencia de las condiciones para el ejercicio efectivo de los derechos legalmente reconocidos. Por lo tanto, profundización democrática, en la teoría política de Santos, adquiere el sentido específico de democratizar instituciones y relaciones sociales insuficientes y, en muchos casos, precariamente democráticas en las que prevalece, según nos comenta, el fascismo social, donde la formalidad democrática se ve anegada crecientemente por espacios de exclusión, desigualdad y violencias propios de lo que Santos llama fascismo social.

Para erradicar este “fascismo social”¹²⁹, Boaventura de Sousa, propone que la profundización consiste exactamente en llevar a cabo ejercicios de radicalización democrática que suponen la «repolitización global» (Sousa Santos, 1993, pág. 13; 1998, pág. 332 y 2003, pág. 127) de la sociedad. Esta repolitización se plantea como una estrategia capaz de enfrentar la despolitización social provocada por la teoría política. Los ciudadanos, desde esta perspectiva, se asumen como ciudadanos de hecho y no sólo de derecho: ciudadanos de alta intensidad con plena capacidad para crear y participar de

¹²⁹ La idea de Fascismo social la desarrolla Santos en “la reinención solidaria y participativa del Estado y Reinventar la Democracia” ambos en Sousa Santos, 2009a

forma directa en espacios públicos no estatales, democráticos y estatales, que permitan el control social e incidan en las decisiones públicas. De este modo, la ciudadanía sustantiva les permite al mismo tiempo conservar su condición formal de ciudadanos y perder su condición real de súbditos.

Ciudadanía y Democracia, en la teoría política de Santos, son 2 concepciones inseparables, de forma que no puede haber una democracia auténtica sin el ejercicio real de la ciudadanía. Por lo que ante esta propuesta de Boaventura de Sousa, donde nos alienta a una participación activa, emancipadora y crítica con las instituciones, para crear una democracia de alta intensidad, es decir, conducente a una democracia directa y asamblearia, sin poderes intermedios y articuladores, tal cual se dio en la Revolución Francesa. Ante ello, habría que tener en cuenta que la politización de la vida en su conjunto, nos encamina más bien hacia un totalitarismo asfixiante, controlador y opresor de otras esferas de la vida privada de las personas o los ciudadanos, sello autenticador de la modernidad liberal¹³⁰.

Mientras que Boaventura de Sousa, defiende este desarrollo de cómo debe formarse y dirigirse hacia una democracia sin fin, tenemos por otro lado, una postura más flexible e incierta, en cuanto a la reformulación o reforma de la democracia, pues Richard Rorty parte de una constatación impredecible, debido a que el futuro se encuentra abierto. Los derechos se crean, se construyen; pero ellos deben tener vigencia; y la fuerza del derecho no se halla sólo en la fuerza, sino en la racionalidad y, más aún, en la afectividad que los hace aceptables. El hombre, por ejemplo, tiene derecho a ser considerado como un ser humano, por otro ser humano; pero para ello no es suficiente con dictar una ley. Según Rorty la racionalidad mueve más si se acompaña de afectividad. Las leyes no se fundamentan en algo metafísico como podría ser “la naturaleza humana”. Ellas requieren la aceptación de los seres humanos y específicamente del sentimiento. La solidaridad se crea. Para crearla es ineludible aumentar nuestra sensibilidad en las narraciones particulares de humillación y dolor de seres humanos desconocidos por nosotros. Para generar esta sensibilidad se requiere

¹³⁰ Malamud, C. (2010, p. 46). Capítulo I: “*La influencia del primer peronismo en el populismo de nuestro días*”. Así este autor destaca entre una de las características del llamado “socialismo del siglo XXI”: “*Un profundo antiliberalismo que cuestiona los fundamentos y las instituciones de la democracia liberal y representativa y apuesta por la participación directa del pueblo a través de canales de movilización popular controlados desde el gobierno*”.

descripciones minuciosas que hagan ver cómo son los que sufren, de forma que no se pueda expresar: “No lo sienten como lo sentiríamos nosotros” (Rorty, 1991a, pág. 18).

Sin embargo, también él desea que se llegue a un acuerdo, de forma libre, acerca de cómo cumplir con los propósitos comunes, generar leyes y derechos. Esto, según Rorty, se debe lograr sobre la base de una percepción creciente de la diversidad radical de los propósitos individuales, del carácter poético radicalmente (creador) de las vidas individuales, fundado en la creación de una conciencia (de un nosotros) que subyace en las instituciones sociales. La cultura, o sea, lo cultivado de las instituciones no tiene un fundamento en algo distinto del esfuerzo de cada uno por crearla, pero sin querer unificar lo privado con lo público. Por eso, es una cultura poética: por ser creadora de la vida de la social e individual sin unificarlas. Aun ante el creciente desempleo, indefensión y desamparo en que deja a los ciudadanos la cultura neoliberal, Rorty no ve forma de unir lo privado con lo público, pues no hay ningún bien común entre los hombres (Rorty, 1991a, págs. 91-141).

A lo anteriormente expuesto, los intelectuales, renuncian de forma tácita al socialismo sin convertirse al capitalismo totalmente, sino resignándose como lo mejor que han podido lograr y legislar los norteamericanos (Rorty, 1993a, pág. 102, 26 nota). El derecho expresado en las leyes expresa una forma de vida, pero no la fundamenta. No hay fundamentos; no hay nada dado naturalmente: sólo hay creaciones y consensos. Rorty no ve que por el lado del conocimiento se pueda avanzar hacia algo mejor: solo nos queda el “darwinismo generalizado que es la democracia. Porque esa metafísica está asociada con el intento de reemplazar la apariencia por la realidad, (...) que sustituye las certezas por las esperanzas en normas de vida más amplias y constantemente más ampliadas (Rorty, 1997a, págs. 14-20).

Podemos ir concretando qué es precisamente aquello que otorga su sentido a la acción –la pluralidad¹³¹– lo que parece poco a poco desaparecer, si hiciéramos caso de

¹³¹ No aludimos aquí a ninguna noción de pluralismo emparentada con la tradición politológica norteamericana, sino a la más elemental idea que se hace Arendt de la *pluralidad humana*. La acción es la actividad que nos conduce ya al individuo pues en la acción los humanos nos constituimos en lo que somos cada uno diferente del otro. Ello permite que aparezca la pluralidad, pues si todos los hombres fuesen iguales no se necesitaría el discurso, sino que nos bastarían los meros sonidos o signos para transmitir unas necesidades que, como procedentes de sujetos iguales, serían idénticas. “La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos tan predecible como la naturaleza o esencia de cualquier otra

la percepción que el individuo moderno guarda de sí mismo y de la heterogeneidad de las sociedades modernas, donde podríamos afirmar que los esfuerzos roussonianos y sousonianos por evitar la desigualdad implicarían el ahogo de la diferencia. Si todo lo que hace a los individuos diferentes unos de otros es en la Modernidad relegado a la esfera de lo privado, por la voluntad general y dicha esfera, es violentada hasta reducirla a su mínima expresión; si en la plaza pública no tenemos más que una serie de hombres privados de aquello que los hace diferentes, entonces, ¿qué es verdaderamente lo que se expresa en el debate entre los ciudadanos? Desde ya, no sus intereses. ¿Acaso sus opiniones, sus puntos de vista? Pues bien, dejando de lado esa primera objeción, hemos llegado a un nudo: ¿en qué consiste el “debate” que se lleva a cabo en la asamblea de los ciudadanos, de una democracia de alta intensidad?, es decir, para conseguir un nuevo Pacto Social, que conjugue la *auctoritas* y la *potestas* de nuestro tiempo, por lo que: ¿habría que contar con la opinión de todos los ciudadanos o por lo menos la inmensa mayoría de ellos?, ¿se debe desarrollar de acuerdo a los criterios impuestos en la Revolución Francesa?, porque a veces tales propuestas, han llevado a derramamientos de sangre y eliminación de los disidentes de tales propuestas, que en un principio fueron enarboladas en beneficio del pueblo.

Boaventura de Sousa Santos plantea que la radicalización de la democracia requiere ampliar el horizonte de lo político reducido a la relación ciudadano-Estado; esto es, politizar la sociedad civil como manera de politizar el Estado: “promover la proliferación de espacios públicos no estatales a partir de los cuales se pueda volver a hacer público el espacio estatal objeto de privatización por los grupos dominantes” (Sousa Santos, 2003a, pág.19). Así, su propuesta no desestima la Democracia representativa, sino que propugna su articulación con una democracia participativa que sólo puede surgir de una politización de la práctica social. En sus propias palabras, la repolitización global de la práctica social significa “identificar relaciones de poder e imaginar formas prácticas de transformarlas en relaciones de autoridad compartidas” (Sousa Santos, 2003a, pág.19), que daría lugar a una noción de ciudadanía que comprendiera la relación horizontal y solidaria de ciudadano-ciudadano. Es en este aspecto, donde podemos estar de acuerdo con Boaventura de Sousa, si pudiéramos

cosa. La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 1993, págs.21-22)

ciertos grados de participación ciudadana, donde la participación sea real y efectiva, no cultivando una falsa democracia directa donde la *auctoritas* no sea la expresión de una manipulación de las masas.

Por tanto, ahora, nos tocaría entrar en un posible nuevo Contrato Social. Por ello, empezaremos diciendo que la imagen o metáfora según la cual hay un pacto, o contrato, entre quienes mandan y quienes tienen que obedecer en tanto que ciudadanos es enormemente poderosa, especialmente, en los regímenes democráticos. De hecho, es tan poderosa que hay momentos en los que incluso no parece que sea una imagen o metáfora. En las campañas electorales no es extraño que los políticos presenten el conjunto de propuestas electorales en términos de "nuevo contrato con el pueblo" o "nuevo pacto", por ejemplo. Por lo que hemos visto, el contrato social básicamente es un acuerdo voluntario entre individuos. Dicho acuerdo puede estar fundado en el orden político, en la sociedad en sí misma o en las reglas de la moral. El único fundamento trascendente que puede tener el contrato social es el acuerdo por el que los individuos se ligan los unos a los otros, las diferencias dependen del marco en el que se realice el acuerdo. El contrato político constituye el fundamento del orden y la legitimidad política, –“de *auctoritas*”–, se trata de un acuerdo entre gobernantes y gobernados hasta tal punto de que, en sus orígenes, Locke defendía que dicho pacto político fundaba el derecho de rebelión –en contra del autoritarismo– de modo que el acuerdo determinaba los límites del ejercicio del poder político.

En el contrato de fundación el pacto no se consideraba solamente como el origen del orden político, sino que también era constitutivo del orden social, así el contrato ya no sólo justificaba los límites del poder político ya que explicaba la generación de éste último como fundamento del orden social en su totalidad. De este modo para Hobbes la realidad del contrato era la sujeción al poder político y la protección a los ciudadanos. En manos de Kant el contrato se convirtió en moral, Kant abandonó la idea de que el contrato fuera un acuerdo real para convertirlo en una noción puramente racional. Bajo esta inflexión el contrato tomará la forma de ley moral Kantiana. También hay que decir, que el contrato social en su evolución no solamente pierde su estatus de suceso real, dado que además cambia su condición de límite erigido frente al poder para convertirse en un factor constitutivo del mismo. La cosa que tomamos en posesión no es de propiedad de nadie. Los derechos personales, en cambio, surgen de relaciones entre

personas y presuponen un sistema original de apropiación, al interior del cual las cosas pertenecen a todos.

Para reclamar y ejercer propiedad sobre algo, deben existir acuerdos que extingan los derechos propietarios existentes de otras personas, e identifiquen la porción que es apropiada. Se podría decir, entonces, que el contrato precede a la propiedad, y no viceversa. Mientras que el juego de oposiciones es la realización de un «plan secreto» de la Naturaleza: “El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para la especie, quiere discordia” (Kant, 1987). Es decir, la discordia y la ambición son positivas pues nos llevan a actuar. Mientras que la sociabilidad o concordia nos llevaría a la pereza, puede ser por sí sola algo negativo.

En esencia, cuando hablamos aquí y ahora del derecho a decidir estamos haciendo uso renovado de esa idea luminosa de nuestros tatarabuelos del norte de Europa, estamos insertos en una corriente de pensamiento que nació con ellos: decimos que tenemos derecho a decidir nuestro estatus político porque damos por supuesto que ese estatus sólo puede ser válido si y cuando está apoyado en nuestro consentimiento; la decisión de que hablamos hoy no es sino el consentimiento de que hablaban los clásicos, conviene no olvidarlo. Por tanto, el contrato social deja de ser una antigualla cuando, de pronto, se cuestiona o se pone en duda su constitución y autoridad para regir nuestras vidas en sociedad, lo cual nos lleva a la contingencia rortyana, debido a que en el desarrollo de la modernidad se plantean 2 concepciones de la libertad positiva y la negativa. La “libertad positiva” se define por la finalidad que persigue la voluntad, es una “libertad para...”. Como todos no coinciden para qué se es libre o en cuál sea el fin, todos no coinciden en describir la libertad de acuerdo con un mismo fin. Para Boaventura de Sousa es la igualdad, para Richard Rorty la libertad...etcétera. Cuando se advirtió comenzó a definirse la libertad en sentido negativo¹³². Definirla en sentido negativo es definirla por lo que no quiere. En este sentido, se sostiene que nadie tiene derecho a imponer a otro su forma de vida. (Cfr. Rorty, Richard. 1991a)

Así, los partidarios de la “libertad negativa” mantienen que si pudiésemos determinar qué es el hombre, entonces, de allí emanarían todos los requisitos para la

¹³² Negativo no significa malo o perjudicial. Negativo hace referencia a que no se define por un contenido o fin. Libre no es el que tiene ciertas características o rasgos sino el que no está en una determinada relación de dependencia o subordinación.

vida social del hombre. Pero como no se puede establecer cuál sea la naturaleza del hombre, como no hay fundamento último que pueda ser reconocido, entonces, la condición del hombre es contingente. La libertad se mantiene en la contingencia de la condición humana. Para unos, lo humano consiste en amar a Dios (San Agustín) y para otros en el egoísmo (Hobbes); la solidaridad (Rousseau) y para otros en el ateísmo (Nietzsche); “por tanto hay que atenerse a la contingencia porque no se puede determinar una finalidad última para todos los hombres. Lo que significa que hay que atenerse a las situaciones de hecho, es decir, a lo fáctico: existen unos hombres que quieren una cosa y otros que quieren otra cosa. En consecuencia, no se puede determinar la libertad a partir de aquello que todos los hombres quieren; hay que determinarla negativamente, es decir, que ninguno se imponga contra la voluntad propia”¹³³. En este aspecto, es donde Richard Rorty, precisa que la pregunta a formular no sería ¿Qué es el hombre? sino ¿qué mundo queremos legar a nuestros nietos?

Precisamente Richard Rorty, ha reflexionado sobre la necesidad de un “nuevo contrato social”. Richard Rorty en un artículo titulado “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” (Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I) (Rorty, 1996c, págs. 239-266), señala que la separación entre vida pública y privada es imprescindible si los ciudadanos desean llegar a un consenso social. La creación de sí mismo sería una aspiración personal relacionada con el deseo de autonomía del individuo moderno, mientras que la justicia es una aspiración colectiva relacionada con la idea de vivir en una sociedad democrática e igualitaria¹³⁴. Las dos aspiraciones son lícitas y necesarias, pues ambas tratan de satisfacer una parte de nosotros mismos, pero pueden colisionar porque a menudo son aspiraciones contradictorias.

Esta propuesta rortyana consiste en separar el ámbito privado, en el que nuestras creencias son relevantes solo para nuestra edificación personal, y el ámbito público, en el que mandan las convicciones comúnmente aceptadas por los ciudadanos de una

¹³³“La historia nietzscheana de la cultura, y la filosofía davidsoniana del lenguaje, conciben el lenguaje tal como nosotros vemos ahora la evolución: como algo compuesto por nuevas formas de vida que constantemente eliminan a las formas antiguas, y no para cumplir un propósito más elevado, sino ciegamente”. Así el evolucionismo de Rorty sigue la tesis “naturalista” de Darwin y se distancia de la filosofía de la historia hegeliana, que entiende la evolución como un fin o propósito esencial. (Rorty, 1991a, pág.39)

¹³⁴ Hay que tener en cuenta que Rorty identifica (y confunde) los conceptos de sociedad liberal y sociedad democrática, utilizando los términos indistintamente. “Cuando se habla de democracia se hace referencia a la democracia liberal de las burguesías posmodernas. Para Rorty aquella democracia “se encuentra” muy bien ejemplificada con aquel país [EE. UU.]”

sociedad democrática y libre. En el ámbito privado tendríamos derecho a comportarnos como lo que Rorty denomina un ironista liberal, alguien que utiliza libremente el lenguaje para redefinir la radical contingencia de su identidad a su antojo. En el ámbito público, sin embargo, deberíamos abandonar la actitud irónica para defender únicamente las creencias que consideramos valiosas para consolidar y perpetuar la vida en común. Es decir, ironía privada y democracia pública. O mejor, en orden inverso: democracia pública e ironía privada.

Por el contrario, Boaventura de Sousa manifiesta que de esta idílica concepción del Contrato Social, nace una paradoja esencial de la modernidad: la escisión entre sociedad política y sociedad civil¹³⁵. Aquélla es el lugar de la comunidad abstracta y del «deber ser» del «bien público», donde la unidad de los ciudadanos se realiza en la idea universal del Estado y del derecho. Ésta (la sociedad civil) es concebida como esfera de la contingencia de la vida económica, de la producción y reproducción de los intereses y de las necesidades privadas y particularísimas. Donde perdura la inconmensurabilidad del yo y del otro, y en la que únicamente el mercado puede definir las formas de la indiferencia recíproca (Sousa Santos, 1998, pág. 140). Esta separación en la actualidad entre lo público y lo privado, avalada por la Carta de Derechos Humanos y la mayoría de las constituciones democráticas –incluida la Constitución Española de 1978– no sólo no suele tenerse en cuenta, sino que se vulnera constantemente¹³⁶.

Sin embargo, el profesor Boaventura de Sousa, como dijimos anteriormente en el desarrollo de este segundo punto de la tesis, considera que el contractualismo ha servido para la construcción de una sociedad desigual e injusta: “El Contrato Social es el metarrelato sobre el que se asienta la obligación política moderna. Una obligación contradictoria y compleja establecida entre hombres libres con el propósito de maximizar la libertad. El contrato social encierra, una tensión dialéctica entre emancipación social y regulación social, tensión que se mantiene entre voluntad general e individual, entre bien común e interés particular. El derecho, la educación cívica y el

¹³⁵ Pero este análisis deja de lado la relación que existe entre ambos tipos de “sociedades”, que muestra a la llamada “ideal” solo como un objetivo u horizonte a alcanzar por la “real”, que se halla más o menos alejada de acuerdo a cada caso particular estudiado.

¹³⁶ En esta propuesta de Rorty se ignora el papel fundamental que tienen hoy día los medios de comunicación interactivos como Internet 2.0, que permiten desdibujar cada vez más este límite entre lo público y lo privado, no solo por parte del estado, sino también por las empresas e individuos. Ver J.J. Fernández Rodríguez: *“Lo público y lo privado en Internet: intimidad y libertad de expresión en la red”*. México DF: UNAM, 2010?

Estado nación son los garantes del discurrir democrático y pacífico de esa polarización en el seno del ámbito social que ha venido en denominarse sociedad civil. El procedimiento del que nace el carácter innovador de la sociedad civil radica en la contraposición entre estado natural o estado de naturaleza y sociedad civil. De ahí que las conocidas diferencias en los pensamientos del contrato social de Locke, Rousseau y Hobbes tengan su reflejo en concepciones distintas del estado de naturaleza¹³⁷: cuanto más anárquico y violento sea éste mayores serán los poderes atribuidos al Estado que resulte del contrato social. Las diferencias entre Hobbes, por un lado, y Rousseau y Locke, por otro, son enormes (...)

(...)Comparten todos ellos, la noción de que el abandono del estado de naturaleza para constituir el Estado moderno y la sociedad civil representa una opción de carácter irreversible y radical. Según ellos, la modernidad es de forma intrínseca problemática y rebosa de unas antinomias que sólo puede resolver con sus propios medios. No puede echar mano de recursos pre- o antimoderno. Por lo que sigue, manifestando: “El contrato social se fundamenta en unos criterios de inclusión a los que se corresponden unos criterios de exclusión. De entre estos últimos destacan 3. El primero expresa que la naturaleza queda excluida: todo aquello que permanece o precede fuera del contrato social se ve relegado al ‘estado de naturaleza’, esto se debe a que el contrato social sólo incluye a los individuos y a sus asociaciones (...)

Así, argumenta Boaventura de Sousa “que la única naturaleza relevante para el contrato social es la humana. Cualquier otra naturaleza representa un recurso o constituye una amenaza. El segundo criterio es el de la ciudadanía fundada territorialmente. Sólo los ciudadanos son partes del contrato social. Todos los demás quedan excluidos; viven en el estado de naturaleza por mucho que puedan cohabitar con ciudadanos. El último criterio es el del comercio público de los intereses. Sólo son objeto del contrato los intereses que pueden expresarse en la sociedad civil. Quedan excluidos del contrato la vida privada, los intereses personales propios del espacio doméstico y de la intimidad” (Sousa Santos, 1995a, págs.7-10). Para Boaventura de

¹³⁷ Para un análisis pormenorizado de las distintas concepciones del contrato social véase Sousa Santos (1995, págs. 63-71).

Sousa, este contrato está en crisis, precisamente porque, en su desarrollo hay habido un mayor desarrollo de los contenidos de control, que los de emancipación.

Una vez vista la idea de contrato social, tanto desde la perspectiva de los pensadores modernos, como de Richard Rorty como de Boaventura de Sousa, el problema que se nos plantea es si podemos o no crear un nuevo contrato social, porque si tomamos como posibilidad empírica lo que no era sino una metáfora, una hipótesis, pretendemos lo imposible: celebrar de verdad un contrato social. El escéptico que fue David Hume puso hace ya siglos el dedo en esta llaga: ¿podrían ustedes indicarme cuándo y dónde se celebró ese contrato social que me incluye?, cuestionó. Porque resulta que a mí nadie me ha pedido mi consentimiento para vivir en esta sociedad, me he encontrado nacido en ella sin que nadie me consulte, algo que debe ser sin duda un error. ¿Cuándo se celebraron las votaciones acerca de si queríamos ser o no miembros de la sociedad, cuándo votamos si queríamos o no ser ciudadanos? ¿Dónde se guardan las actas? Sin duda, me he perdido algo (Hume, 2005, pág. 199).

Así Hume, cuestiona la falta absoluta de datos empíricos y fuentes históricas que demostrasen que alguna vez ocurrió en los hechos la celebración de un “contrato social” entre gobernantes y gobernados. La objeción no era baladí. Puesto que difícilmente se podía argüir que el individuo sólo estaba obligado por aquello que aceptaba cuando saltaba a la vista que no era así en la realidad, que las personas no tenían opción de consentir o no a su ingreso en la sociedad concreta en la que vivían, ni de cambiar muchas de las instituciones que encontraban. En otras palabras, que todo el mundo nacía en el seno de una historia que nadie le había pedido permiso para construir, es decir, que pertenecemos a una tradición y a un contexto dados de antemano, radicando su *auctoritas*, en la tradición que lo sustenta y su práctica, que nos religa con nuestros antecesores.

Podemos acudir a Kant para obtener la solución al enigma, pues en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Kant, 2012b) ofrece una cumplida explicación de lo que es (y por tanto también de lo que no es) el “contrato social”. Una explicación que nos va a servir mucho para situarnos ante nuestro asunto actual. El “contrato social”, nos dejó dicho el filósofo prusiano, no es un hecho empírico de la historia sino un recurso argumentativo de las teorías contractualistas, un recurso que no pretende en realidad dar cuenta del origen de la sociedad, sino de la dinámica de cómo

construir un orden civil en ella. La idea del contrato no mira al pasado, sino al futuro y, constituye en puridad una “idea de razón¹³⁸”. No vamos a entrar aquí en la compleja elaboración que hay detrás de esta noción kantiana de las ideas de razón; baste decir que se trata de construcciones que elabora la razón humana sin ningún soporte en la experiencia, sólo como meras nociones guía o instrumentos heurísticos. Son proposiciones que se presentan a sí mismas en forma de *alsob* (“como si”), más allá de toda pretensión de verdad fenoménica. En nuestro caso, nos dice: tratemos a la sociedad como si fuera fruto de un asentimiento voluntario de los súbditos, reconstruyamos las instituciones públicas sobre la base de que son los individuos los que deberían poder prestar su consenso a ella. Tal como lo expresa hoy John Rawls, “los términos equitativos de la cooperación social tienen que entenderse como si fueran acordados por quienes están comprometidos con ella, esto es, por ciudadanos libres e iguales” (Rawls, 1993).

Resumiendo, la herencia de los filósofos de la modernidad –con diversos matices cada uno de ellos–, los derechos de los individuos privados tienen su origen en la utilidad propia y común (Hobbes, Spinoza, Locke y Rousseau); pero esta utilidad exige luego una justificación ética para ser humana (y no simplemente biológica y en orden a la sobrevivencia) y luego una justificación política (consenso en un pacto) para ser civil (Kant). No se trata, pues, de una sumatoria yuxtapuesta de autores de la modernidad, sino de una justificación creciente –e inicialmente paradójica– de la necesidad de los derechos por ser una utilidad vital y de su justificación también moral –de *auctoritas*– para que esos derechos sean tales, humanos y expresión de solidaridad estructurada. El derecho se desarrolla por una creciente toma de conciencia de lo moralmente justo –de su *auctoritas*– que debe convertirse en jurídicamente justo –la *potestas*–, concretándose en leyes; pero esta conversión no es simple ni sencilla sino condicionada por factores e intereses encontrados, mediando factores económicos y de poder.

¹³⁸ “Los conceptos del entendimiento no contienen más que la unidad de la reflexión sobre los fenómenos...sólo mediante sus conceptos es posible determinar y conocer un objeto....su realidad objetiva se basa en que, dado que constituyen la forma intelectual de toda experiencia, siempre ha de ser posible mostrar su aplicación en ésta....Los conceptos de la razón pura son conceptos inferidos, no obtenidos por simple reflexión....tales conceptos de la razón no permiten que se los confíe a la experiencia...sino que se refieren a algo bajo lo cual está comprendida toda experiencia, pero sin ser un objeto de experiencia....Daremos a los conceptos de la razón pura un nuevo nombre y los llamaremos ideas trascendentales” (Kant, A307 B364. 2004b, p. 305).

Por tanto, el contrato social¹³⁹ es una construcción metateórica, que se ha ido desarrollando a lo largo del tiempo, de tal forma que según qué autores, se pone más el acento sobre, la igualdad, la libertad, la propiedad...etc. A todo ello, hay que añadir, que la disolución de la sociedad estamental del feudalismo, fruto del avance de la economía de mercado, que toma una concreción como ciencia en el pensador Adam Smith en el siglo XVIII, cuya doctrina librecambista otorga una preeminencia absoluta al libre funcionamiento del mercado. Por eso, para el profesor Boaventura de Sousa, considera que hay que tener claro que el paradigma de la modernidad occidental y del capitalismo son autónomos, no dependientes: “El primero surge entre los siglos XVI y finales del XVIII, antes que el capitalismo industrial fuese dominante en los actuales países centrales. A partir de ahí convergen y se cruzan” (Sousa Santos, 2003, pág. 51). Por tanto: “La modernidad no presupone el capitalismo como modo de producción” (Sousa Santos, 2009a, pág. 29).

A partir de ahora, los individuos tendrán que reconocer que la prevalencia del orden social sobre sus deseos egoístas no responde a unas leyes inmutables dictadas por Dios, sino a unas leyes inmutables descubiertas por los seres humanos en el seno de la entidad que subsume o reemplaza a la divinidad: la Naturaleza¹⁴⁰. Por esta libertad humana, tanto la ciencia como el derecho moderno son, según Sousa Santos, dos poderosos instrumentos de la modernidad occidental productores de líneas abismales que instituyen distinciones radicales. El derecho moderno, por su parte, lejos de reconocer en pie de igualdad los diferentes órdenes legislativos vigentes que hay en el otro lado de la línea (se refiere a los países no occidentales y a las clases sociales marginadas en occidente), declara esta región reino de la ilegalidad, estado de naturaleza en el que impera el desorden. Pero tampoco podemos admitir cualquier concepto jurídico que permita ciertas actitudes o comportamientos que denigran a la condición humana, cual es el caso de Bolivia¹⁴¹.

¹³⁹ Para una mayor información en cuanto a la evolución del Contrato Social véase Luís Recaséns Siches. “*Historias sobre las Doctrinas del Contrato Social*” en Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia, tomo III, octubre-diciembre de 1941, nº12. <file:///D:/Descargas/30133-27235-1-PB.pdf>. Visto el 29-04-2018.

¹⁴⁰ Francois de Volney (1969) fue el primer pensador revolucionario francés que redactó explícitamente los fundamentos de estas leyes de la Naturaleza, a través de su obra *Ley Natural*.

¹⁴¹ “El 7 de Marzo de 2009 fue el momento elegido por algunos dirigentes indígenas, partidarios y seguidores del actual gobierno de Evo Morales, para atacar la casa y a la familia de Cárdenas. Cárdenas de origen aymara, es un prestigioso intelectual indígena y boliviano que fue vicepresidente de Bolivia en el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997) y que tuvo un gran papel en la promoción de los derechos indígenas de su país, incluso antes de que Evo Morales se dedicara de pleno a la actividad política”. (Malmud, 2010b, p. 343).

Llegados a este punto, hay que recordarle al profesor Boaventura de Sousa, que esta contradicción entre sociedad política y sociedad civil, hoy objetada, ya era evidente en el triunfo de la revolución francesa, resaltando la siguiente contradicción: una revolución asentaba en la idea universal de la igualdad política y natural de los seres humanos (*Liberté, Egalité, Fraternité*), negaba el acceso a las mujeres¹⁴² a los derechos políticos, lo que en realidad significaba negar respecto a la mitad de los individuos su igualdad y su libertad. Por eso la autoridad y la libertad, no deben ir separadas sino más bien complementarias. De ahí que otros pensadores modernos reflexionaron en la pretensión de incrustar la autoridad con un concepto incompatible y contrapuesto como el de libertad. En este sentido, Dewey escribió a modo de ejemplo que: “Necesitamos una autoridad que, a diferencia de las antiguas formas en que ésta operaba, sea capaz de dirigir y aplicar el cambio, pero también necesitamos un género de libertad individual distinta que de la desordenada libertad económica de los individuos ha producido y ha justificado” (Dewey, 1996, pág. 160).

3.3. Masas en disponibilidad en la Revolución Francesa.

Tanto en el desarrollo de la idea de pacto social, como hemos visto, como en la ideología que está detrás de todo el proceso revolucionario que se desencadena en Francia a finales del siglo XVIII es el pensamiento racional, liberal, burgués e ilustrado, que se había venido consolidando a lo largo de toda la centuria, desde los planteamientos de Tomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Rousseau (1712- 1778) y la culminación de la Ilustración en la figura de Immanuel Kant (1724-1804); y por tanto el único que fue coetáneo y supo de la realidad de la Revolución Francesa. Debido a lo anterior, los revolucionarios hicieron suyas las ideas de valoración de la razón o la inteligencia como el instrumento más útil para explicar y comprender el mundo, la supremacía de las leyes naturales, la necesidad del progreso económico y social, y la crítica del pensamiento religioso tradicional, condenando expresamente la superioridad de cualquier religión y la intolerancia religiosa. Con la Revolución Francesa el pensamiento ilustrado pasa de la teoría a la práctica, ya no se trataba de cuestionar y criticar las estructuras del Antiguo Régimen, sino de actuar para transformarlas.

¹⁴² Pero también existía un sector minoritario dentro de la dirigencia revolucionaria, especialmente influyente durante los primeros años de predominio girondino (de 1789 a 1793), que bregó para el reconocimiento de los derechos civiles de las mujeres. Ver G. Kates, 1985

Immanuel Kant va a encontrar, en la Revolución Francesa, el acontecimiento que prueba la tendencia moral de la humanidad; y no es tanto la revolución en sí misma, sino la aprobación generalizada, pública, que suscita en los espectadores, lo que permite que él extraiga tan optimista conclusión: “La revolución de un pueblo de tanto ingenio, que hemos visto desarrollarse, podrá fracasar o triunfar; quizá esté tan llena de miserias y atrocidades que cualquier hombre nunca se envalentonase a repetirlo, aunque pudiera esperar llevarlo a cabo dichosamente al emprenderlo por segunda vez y, sin embargo, esa revolución encuentra en los ánimos de todos los espectadores (...) una simpatía conforme al deseo que colinda con el entusiasmo, y cuya propia manifestación llevaba aparejado un riesgo, no puede tener otra causa que una disposición moral del género humano”. (Kant, 2003, pág. 160).

Kant, en esta cita plantea cierta ambivalencia dado que defiende la Revolución por su contenido político reformista, que abre paso a la razón y realiza la libertad, pero critica su forma violenta, poco tolerante. La simpatía y el entusiasmo desinteresado que la Revolución Francesa ha despertado en el mundo son signos de que sus ideas democráticas de libertad, igualdad y fraternidad están encerradas en el corazón de la humanidad como un todo. Por eso sigue diciendo Kant: “Pues un fenómeno semejante en la historia humana no se olvida jamás, pues ha revelado en la naturaleza humana una aptitud y un poder tal de progreso que ningún político hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces (...)” (Kant, 2003, págs. 163-164). Por tanto, la Revolución Francesa permanecerá como un hito de la libertad y de los derechos humanos, incluso si fracasa, dice Kant. Sin embargo, muchos actos de violencia, cometidos en aras de la revolución, no pueden ser ni aceptados y menos aplaudidos por Kant por cuanto para él todo derecho debe ser adquirido por medios compatibles con la moralidad¹⁴³.

Es este aspecto universalista de la moralidad, tal como apuntábamos anteriormente, es con la que no está de acuerdo Richard Rorty, debido a que no hay una esencia fundamental del hombre a la cual podamos referirnos. Es lo que enfatiza Rorty en este extenso pasaje sobre “los filósofos morales universalistas”: “Los filósofos morales

¹⁴³“*Aber dieses Recht ist doch immer nur eine Idee, deren Ausführung auf die Bedingung der Zusammenstimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeschränkt ist*”. Pero este derecho es solamente una idea, sin embargo, la puesta en práctica de quién está sobre la condición del equilibrado - el humor de ella / sus medios son con el certificado de la moralidad siempre.” (Kant, 1977, p. 360. Nota 360).

universalistas [...] interpretan el progreso moral como la capacidad cada vez mayor de ver la realidad por debajo de las ilusiones creadas por la superstición, el prejuicio y la costumbre irreflexiva. El universalista típico es un realista moral, alguien que cree que a los juicios morales verdaderos los hace verdaderos algo que está ahí en el mundo [...] Piensa que uno puede separar las aberraciones reales de las ilusorias averiguando cuáles son esos rasgos intrínsecos y que para ello todo lo que hay que hacer es pensar mucho y con claridad” (Rorty, 1998, pág. 205). Por tanto, en la comprensión rortyana, la política es concebida “como una cuestión de lograr acomodarse entre intereses contrapuestos y como algo que debatir en términos banales, familiares, términos que no necesitan disección filosófica y que no tienen presuposiciones filosóficas” (Rorty, 1996a, pág. 42). Se trata de una comprensión reformista de la política, que rechaza tanto posturas revolucionarias como el *pathos* que busca conectar ética, política e infinito, al estilo de E. Levinas (Rorty, 1998c, págs. 34-43).

Ante lo dicho anteriormente por Richard Rorty, cabría preguntar entonces: ¿para qué reflexionar sobre la Revolución Francesa, cuando ésta consiguió una democracia liberal y reformista, que es el modelo paradigmático de Europa y Norteamérica, promovida en interés del pueblo y en nombre de la igualdad, la libertad y la fraternidad, la cual defiende y estimula el propio Richard Rorty? ¿Para qué cuestionarse las apariencias, sino no hay esencias ni fundamentos éticos que puedan dirigir nuestra comprensión de la sociedad, donde las democracias occidentales han alcanzado el fin último de cualquier pretensión social y al cual deberían adecuarse los demás países?

Creemos que debemos indagar en lo que supuso la Revolución Francesa, porque podríamos separar lo que en teoría pudo suponer, con lo que en los hechos fácticos se produjo y en cómo se desarrolló la misma. En primer lugar, hemos de decir que la Revolución Francesa no fue la revolución proletaria, sino más bien ha sido “la” revolución burguesa por excelencia, que lleva al poder a los explotadores y no a sus asalariados . Entonces, ¿Cuál es el sentido que tiene estudiar esta revolución si lo que buscamos es una *auctoritas* y una *potestas* que nos alumbre si aún hoy el Contrato Social que se manifestó en la misma, puede ser considerado como el paradigma que nos posibilite el tránsito de nuestra sociedad en crisis? En segundo lugar, porque evidentemente tanto Boaventura de Sousa como Richard Rorty, saben de la importancia de la misma en la configuración de nuestras actuales sociedades tanto occidentales

como latinoamericanas; y como aún hoy podemos atisbar ciertos residuos en el compartimiento actual de las variables y actuaciones concretas que configuraron a la misma.

Si tomamos, la posición de Boaventura de Sousa, éste nos manifiesta, que dicho Contrato Social ha supuesto un aumento de los aspectos regulativos o de contención, tal como hemos venido viendo, en contra de los elementos de emancipación, por lo que apuesta por un nuevo Contrato Social. Mientras que, si optamos por la posición de Richard Rorty, éste nos manifiesta que el actual estado de la sociedad occidental, solamente necesitarían de ciertos retoques cosméticos, pero sin necesidad de retomar aspectos tales como los fundamentos o la epistemología de la modernidad, que son objeto de la filosofía y la cual ya no debe ocupar un papel central en la constitución de las mismas. Por lo tanto, la puesta en práctica de la teoría del contrato social, parece no haber satisfecho a ninguno de los dos, aunque acepten su contribución.

Ante todo ello la Revolución Francesa es un hito importante por varias razones. 1º porque la derrota del feudalismo fue posible por la acción directa de un pueblo. 2º, porque barrió con todas las diferencias de clase. 3º, muestra algunos problemas de cualquier proceso revolucionario: el problema del poder, de la dirección, de su *auctoritas* y de su *potestas*, de la estrategia, de la decisión que debe tener esta dirección, la dimensión internacional de las relaciones de fuerza, el papel a jugar por el pueblo en su propio proceso revolucionario o reformista, la relación entre guerra y revolución. 4º, porque permite extraer como enseñanza que aún con el avance que supone la igualdad política y jurídica ésta no equivale a la liberación social. 5º, muestra que la participación popular no significa victoria para todos. 6º, porque el periodo transcurrido entre la Revolución Francesa y la caída del socialismo burocrático de estado (1789-1989) se convirtió así en los dos siglos simbólicos de la modernidad y del triunfo de la democracia liberal como modelo de la organización y funcionamiento de las sociedades occidentales y espejo a imitar por otras sociedades, expresados políticamente en la búsqueda de un mundo racionalizado. Finalmente, porque si hoy la burguesía en el poder condena la rebelión y el uso de la violencia por parte de los excluidos y oprimidos, porque si la burguesía como clase dominante naturaliza su dominio

propagandizando el fin de la historia (Fukuyama, 1992)¹⁴⁴, la Revolución Francesa muestra su “pecado original” y quizás le dé la razón a aquellos que pregonan una nueva democratización revolucionaria, o por el contrario saben de su propaganda que oculta vicios heredados a nuestra actual concepción de entender el campo político y la legitimación del poder.

Por tanto, cuando hablamos de Contrato Social y de los principios de Libertad, Igualdad, y Fraternidad inherentes a la Revolución Francesa, hay en ello el cuestionamiento de un orden social establecido, que era considerado “la *auctoritas* y la *potestas*” del Antiguo Régimen Feudal, dividido en estamentos, que imposibilitaban la participación directa de los ciudadanos en la *civitas*, tomados de uno en uno. Por eso, la reunión de los Estados Generales el 5 de mayo de 1789 en Versalles, donde durante todo el mes estuvieron discutiendo sobre normas de organización y funcionamiento, puso de manifiesto las primeras disconformidades con el Antiguo Régimen. En primer lugar, el número de representantes de cada estamento estaba equilibrado y entre los dos privilegiados no superaban al número de representantes del tercer estado (clero 291, nobleza 270 y tercer estado 578). El día 10 de junio de 1789 los diputados del tercer estado hicieron un llamamiento a la nobleza y al clero para que se reunieran juntos en las deliberaciones y planteó que las votaciones se hiciesen de forma individual, es decir, no por estamentos sino cada diputado un voto a lo que se negaron tanto el clero como la nobleza. El 16 de junio el diputado Sieyès propuso que el tercer estado se auto declarase Asamblea Nacional, y que fueran los depositarios de la soberanía. El 20 de junio el rey clausura la sala de sesiones del tercer estado y a partir de entonces entramos de lleno en la revolución (Hampson, 1984. pág.68). Por tanto, la primera cuestión que se resuelve es la invención de la representación nacional como un lugar de la soberanía popular.

Recordemos que ésta ha sido la cuestión de la filosofía política más antigua del problema que planteaba Aristóteles en su política “¿Quién debe regir en la ciudad? ¿Cuál es el soberano legítimo?”. Sócrates y su gran discípulo Platón pensaban que tenían que ser los filósofos, ya que eran los que mejor conocían la teoría política y por

¹⁴⁴ Lo que proponía era una prolongación en el nuevo contexto de las tesis del fin de las ideologías. Venía a afirmar que el socialismo desaparecía de la escena y que el único sistema que sobreviviría sería el de las democracias liberales occidentales. El fin de la historia tenía que ver en ese sentido con el fin del enfrentamiento ideológico (Fukuyama, 1992).

tanto podrían ejercer la práctica política con mayor criterio, siendo depositarios de una «*auctoritas* epistemológica o del saber filosófico», es decir, se produciría una apropiación de la *potestas* por la *auctoritas*. En la Revolución Francesa, la respuesta, por primera vez, se da con toda claridad de la siguiente forma: las personas a través de sus representantes, es decir, se produce «una autoridad epistemológica igualitaria», que se dio en llamar con el tiempo Democracia Representativa.

También, hay que poner de manifiesto, que la ruptura de estructuras sociales básicas genera formación y la liberación de masas disponibles extensas, cuasi marginales, sueltas, no integradas que procuran encontrar una vía nueva institucionalizada para insertarse en la estructura social, que junto con la quiebra de la economía natural empezaba a dibujarse, provocada por el espectacular crecimiento de la economía de mercado, derivando en la expansión sin ubicación precisa de grandes contingentes demográficos. Por ello en la Revolución Francesa, no existía todavía la misma política para el pueblo como acción social posible. (Cfr. Soboul, Albert. Historia de la Revolución francesa, Ed. Futuro, 1964)

La complejización social inducida por el avance de la modernidad, la oposición del clero y la nobleza contra la Corona, y la irresistible fuerza de la burguesía, en el conflicto por la dirección del poder –del *imperium*–, adonde será llamado a participar, el pueblo llano o Tercer Estado. Entonces mostrarán la fuerza escondida de sus potencialidades para ser movilizadas en procura de desequilibrios políticos siempre variables y dramáticos¹⁴⁵. Así tenemos que también en Latinoamérica estas consideraciones fueron advertidas por las clases dirigentes, en consonancia con la elaboración de las ideas ilustradas que se desarrollaron en Europa: “Que transmitió a América la idea de que era posible abrirse a un contexto internacional más amplio y reformar de paso las monarquías ibéricas sin renunciar necesariamente a la fidelidad al monarca y a la religión católica.(...) La élites advertirían, sin embargo, que no se debía subestimar las tendencias insurreccionales de las clases populares y los efectos

¹⁴⁵ Es en este proceso, según Ernesto Laclau, donde puede situarse el origen del término “populismo”, como la movilización de masas en el curso de la Revolución Francesa, donde se produce el colapso de los mecanismos de autoridad que hacen posibles los motines y que posteriormente ha dado origen a toda la literatura de estudios sobre el origen de las masas. En este punto es interesante apuntar que dicho movimiento anómalo, se da por la imposibilidad del sistema de satisfacer las necesidades del pueblo llano. Capítulo III: “*Sugestión, Imitación, Identificación*” en Laclau (2005, pp. 49-88).

desestabilizadores que podían generar a nivel social y económico. Los ejemplos del jacobinismo francés y la sublevación negra de Haití se convirtieron en antecedentes aleccionadores a la hora de fijar un límite al proceso de cambio político. Se establecen entonces distinciones entre la revolución norteamericana y la francesa: de ésta se rechazan los excesos jacobinos, el ateísmo y el anticlericalismo, y se aprecia en la primera la moderación política y la capacidad de salvar todos los obstáculos puestos en su camino” (Carmagnani, Marcello, 2004. Págs. 131-132).

Aparece por tanto una nueva consideración hacia las personas como instrumentos y medio para fines diferentes de los mismos, pero ahora denominados ciudadanos, en lugar de siervos. Entonces tenemos, por un lado, el “partido de la corte” (el alto clero y la nobleza) defendiendo sus privilegios, por el otro, el Tercer Estado dirigido por una burguesía políticamente muy moderada, procurando una monarquía constitucional que sustente el orden nuevo. De forma rápida entrará en escena la burguesía pequeña que a la larga a través de los jacobinos dirigirá la revolución y el movimiento popular en sus momentos más críticos. Emerge la figura del “*sans culotte*” que denunciará a la de los burgueses enriquecidos con la revolución como la “nueva aristocracia”. De sus filas surgirá, de forma embrionaria y muy confusa, primero con Roux (“*la libertad es un mero fantasma y la igualdad una quimera cuando el pueblo se muere de hambre*”) y Hébert y luego con Babeuf, las expresiones políticas que preanuncian al comunismo y al socialismo revolucionario del siguiente siglo.

Por ello, en la Revolución Francesa sucedieron cambios que hicieron que la conciencia de la humanidad se diera cuenta de que las instituciones y su orden podían ser remplazados casi de la noche a la mañana. Dicho orden medieval que se sustentaba en la idea divina de la designación de los gobernantes, es decir, donde la esfera religiosa y la esfera terrenal se unían, o mejor donde la *auctoritas* y la *potestas* pendían de una misma espada sobre las cabezas de los siervos, tal como recoge San Pablo sobre la autoridad en la Epístola a los Romanos (Romanos XIII, 1, 7.) “Todos deben someterse a las autoridades que ejercen el poder, porque no hay autoridad sino de parte de Dios y las que existen fueron establecidas por él. Así que quien se opone a la autoridad se rebela contra el orden querido por Dios, y se rebelan atraer condenación para sí mismos”.

Todo ello cambió radicalmente por un orden humano de decisiones y autogobierno, tal como dijo Richard Rorty¹⁴⁶, aunque creemos que éste no estaría tan de acuerdo con lo expuesto por Rousseau, tal como nos recuerda Talmon: “«El jacobinismo», concepción roussoniana de la soberanía total de Estado, único árbitro de la creencia religiosa y, en última instancia, del derecho de propiedad. También era roussoniano el supuesto de que la «verdadera» democracia no descansa en la ciega aceptación de cualquier mayoría gubernamental, sino en la instrumentación de la «voluntad general» activa que representa los intereses reales de la comunidad en su conjunto” (Talmon, 1956, págs. 69-164). También porque los hombres, si son puestos en la condición de desear lo universal, lo perseguirán: otro formidable argumento a favor de una autoridad que también a costa de forzar, opere en nombre y por cuenta de la razón. Estamos, pues, en la antesala de lo que plantea Friedrich Nietzsche en la voluntad de poder: “No hay hechos sino interpretaciones de los hechos¹⁴⁷”, que no debe ser interpretado como meramente epistemológico sino, antes bien, ontológico.

Siendo el mismo Nietzsche y en relación con la Revolución Francesa, quien plantea la cuestión de la autoridad de las instituciones en su lado negativo burocrático, pero paradójicamente defiende la autoridad y la tradición: “Nuestras instituciones no valen ya nada: sobre esto existe unanimidad” (...) “El democratismo ha sido en todo tiempo la forma de decadencia de la fuerza organizadora”. Quizás también podríamos interpretar su frase de “Dios ha muerto¹⁴⁸”, como el dios que hizo posible el contrato social. Donde la civilización humana, para construirse necesitaba un Dios que hiciese posible salir de la lucha “de todos contra todos”, que garantizase salir de la barbarie. “El hombre primitivo reza, y eso lo civiliza”, porque ese dios le permite poner un orden en el mundo. Ese es el dios que ha muerto, porque una vez que ya no hay ningún peligro en la

¹⁴⁶ [Ver file:///C:/Users/TuPcSolucion/Downloads/Dialnet-ElOrigenDeLaDemocraciaModerna-1195886.pdf](file:///C:/Users/TuPcSolucion/Downloads/Dialnet-ElOrigenDeLaDemocraciaModerna-1195886.pdf). Visto el día 22-02-2016.

¹⁴⁷ Edición (1985) pág. 133. “*No hay hechos sino interpretaciones de los hechos*”: El ser humano reconoce un sentido de realidad que ha sido construido a través del tiempo y la historia de su vida, cada específico detalle de su existencia es configurado para responder a necesidades que el entorno ha planteado o “creado” como parte de una realidad. Este conjunto de sentido es dado en la medida que el individuo comprende los hechos que acaecen a su alrededor y le comunican la realidad de su existencia. Es precisamente en este punto en donde surge el inconveniente entre los hechos y la interpretación de los mismos, pues si bien según Nietzsche el conocimiento es fabula y la verdad un ejercicio móvil de metáforas necesarias en su momento para la auto-afirmación del ser humano y, como tales, ilusiones de las que se olvida que lo son -F. Nietzsche. Crítica a la Razón Pura-, la propuesta de Nietzsche pone en cuestión la posibilidad de conocer lo real provocando la concepción de un mundo muy distante al concebido por la filosofía positivista quien promovía hechos completamente veraces y objetivos desde los cuales la realidad debía ser configurada; hechos que hoy en algunos campos del conocimiento se consideran absolutamente validos sin posibilidad de error.

¹⁴⁸ “La gaya ciencia” es el que mejor expresa su idea de la muerte de Dios.

naturaleza tampoco hay necesidad de ningún dios, padre de la naturaleza, que nos defienda y proteja. En ese sentido, Dios es una mentira.

Por tanto, creemos, que el creacionismo nietzscheano en sintonía con Richard Rorty, suponen una ruptura con el humanismo ya que, en principio, niegan la existencia de una esencia común prefijada. El pragmatismo implica según Rorty la aceptación del naturalismo darwiniano, donde los seres humanos son productos fortuitos de la evolución. En ese proceso, los seres se hacen en relación: “Lo que es depende de lo que es en relación con (o si se quiere en diferencia con)” (Rorty, 1998c, pág.40). Existe un “panrelacionismo” que significa que “las cosas son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás” (Rorty, 2000a, pág. 140). En este contexto pragmático, “el significado queda reducido al uso” (Rorty, 1998c, pág. 92 y 1997a, pág. 45), ya que sin un modelo trascendente que seguir, el hombre se siente liberado (aunque también condenado) a innovar, a crear, a experimentar, porque también muerto el mundo de las ideas, nos queda la naturaleza, es decir, la fuerza y la imposición del más fuerte. Esto no sólo genera una gran ansiedad y desorientación en los individuos de facto, sino que, además, una vez muerto el padre, como diría Rorty la búsqueda de grandeza y sublimidad es algo que quizá sea necesario “para satisfacer los deberes que tenemos para con nosotros mismos” (Rorty, 2000a).

Por tanto, para Richard Rorty, la búsqueda de la justicia y felicidad es necesaria: “para los deberes que tenemos para con los demás. [...] En las culturas religiosas –añade– se creía que además de estas dos clases de deberes existían también unos deberes para con Dios. En la cultura completamente secularizada que anticipo no habrá deberes de esta última clase: las únicas obligaciones que tendremos serán respecto a nuestros semejantes y a nuestras propias fantasías” (Rorty, 2000a, pág. 14). Por tanto la fraternidad desaparece en el universo Nietzscheano, pero no en el Rortiano, ya que éste está sustentado en un nosotros no nihilista: “Las historias de Dewey son siempre relatos acerca del progreso que supone el paso de la necesidad humana de contar con un poder no humano, a la comprensión del hecho de que todo lo que necesitan es, simplemente, tener fe en sí mismas; los suyos son relatos sobre acerca de la sustitución de la autoridad por la fraternidad (...) Son relatos de cómo hemos perdido el sentido de pecado y la esperanza de otro mundo (...) la habilidad de hallar en la cooperación entre los seres

mortales la misma significación espiritual que nuestros antepasados hallaron en la relación de un ser inmortal.” (Rorty, 2000a, pág. 32).

Ahora en nuestro presente, tal como nos indica Boaventura de Sousa, al igual que sucedió en la Revolución Francesa, ocurren hechos que desestabilizan del día a la noche nuestras sociedades occidentales por motivos incontrolables, aunque ahora tienen un origen económico más evidente que antes, como ocurrió a las economías de los países europeos¹⁴⁹ y la más reciente la crisis del 2008¹⁵⁰, que ponen en peligro las formas de convivencia de los países llamados Nortocéntricos. Así nos comenta, Boaventura de Sousa: “Se trata de comprender para proponer alternativas al pensamiento único neoliberal que hoy domina Europa más que cualquier otra parte del mundo(...) Pretendo demostrar a lo largo del libro que ese imaginario de Europa –se refiere al Estado del Bienestar– corresponde cada vez menos a la realidad; que los partidos de gobierno nacional –tanto de derechas como de izquierdas– y las instancias de gobierno europeo se dejaron capturar por la voracidad del neoliberalismo y de su arma de destrucción masiva, el capital financiero, la forma de capital más hostil a la voluntad democrática y a la socialización de la economía”. (Sousa Santos, 2014c, pág. 27).

3.4 La democratización fundamental en la Revolución Francesa.

El lanzamiento de la democratización opera en un contexto de limitaciones críticas. Una de ellas es la violencia y rapidez de la participación ampliada, que volvía intrincados los problemas políticos e indomeñables las discusiones que debían resolver. Por ello, recordemos que la autoridad, aparece reforzada de una noción positiva y productiva que corre el riesgo de descuidar la existencia de otros importantes elementos. Para empezar, que si la autoridad facilita o alienta la novedad no lo es de manera deliberada y que más bien se da de forma involuntaria, pues cualquier cambio supone poner en riesgo la pervivencia de la autoridad. Por eso, cuando se habla de la autoridad como fuerza instituyente (Revault d’Allonnes, 2008. Pág.18), no queda claro hasta qué punto simboliza esa fuerza, ya que ese impulso de ruptura o renovación tendría su origen en una instancia externa.

¹⁴⁹ Gorge Soros. Al 16 de septiembre de 1992 se le conoce con el sobrenombre de “Miércoles Negro” en Inglaterra, debido a la herida en el orgullo provocada en las autoridades monetarias británicas por los hechos que acontecieron en esa fecha <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/audesco/dt/wp0702.pdf>.

¹⁵⁰ Véase <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32512739003>. Visto el 10-05-2016.

Según concepciones como la de Arendt, la autoridad, debe ser considerada como aquello que indirectamente puede facilitarla y propiciarla. Por lo que creemos que en el paso de una sociedad semi-feudal, como la francesa hacia una democratización ampliada, habría que haber tenido en cuenta esos factores de *auctoritas* que podrían haber consolidado el paso a una democracia deliberativa y participativa, ya que sin la estabilidad y la permanencia de los elementos principales que la autoridad proporciona, podríamos abocarnos a un universo proteico y efímero donde todo se puede convertir en cualquier cosa, donde el mundo deja de ser mundo y al final no hace sino encerrar de forma forzosa a los hombres dentro de sí mismos, en su aislamiento.

Por todo lo expresado anteriormente, podemos afirmar que originalmente, y a diferencia del sentido que se le profesa en el presente, la autoridad o *auctoritas* tenía que ver más bien con un principio dinámico o regenerador que promovía el crecimiento o la regeneración, y por tanto la transformación, de la fundación de Roma. Más que un principio de negación del cambio, la autoridad era aquello que debía impulsarlo y guiarlo. De ahí que, por ejemplo, en una posición que inicialmente puede parecer paradójica, Hannah Arendt se situara a favor de la autoridad y del conservadurismo en el campo de la educación, pero que podríamos trasladarlo al campo de los cambios políticos y sociales, como se dieron en la Revolución Francesa, justamente con el fin de favorecer la irrupción de la novedad. En un célebre fragmento escribió lo siguiente: “Precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación”. (Arendt, 1996, págs. 204-205).

A este respecto, de tener en consideración el pasado como elemento de transformación del futuro, se refiere Boaventura de Sousa de la siguiente manera: “Para mi noción de acción-con-clinamen tomo prestado de Epicuro y Lucrecio el concepto de clinamen¹⁵¹, entendido como el inexplicable “*quiddam*”¹⁵² (amortiguación) que altera las relaciones de causa y efecto, lo que es lo mismo, la capacidad de desviación atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito. El clinamen es lo que hace que los

¹⁵¹ Desarrolla este concepto en Sousa Santos (1995a).

¹⁵² Amortiguación. Ver <https://www.linguee.es/ingles-espanol/traduccion/buffer.html>

átomos dejen de aparecer como inertes y sean vistos con un poder creativo, esto es, un poder de movimiento espontáneo¹⁵³. Al contrario de lo que sucede en la acción revolucionaria, la creatividad de la acción con clinamen no está asentada en una ruptura trágica sino en una desviación leve o un viraje cuyos acumulativos efectos rinden de forma posible a las combinaciones creativas y complejas entre los átomos, por lo tanto, también entre grupos sociales y seres vivos¹⁵⁴”. (...)

“El clinamen no rechaza el pasado; por el contrario, asume y redime el pasado al tiempo que se desvía de él. Su potencial para un pensamiento postabismal reside en su capacidad para cruzar las líneas abismales. El acontecimiento de la acción con clinamen es en sí mismo inexplicable. El rol de una ecología de saberes al respecto será necesariamente identificar las condiciones que maximizan la probabilidad de tal acontecimiento y, al mismo tiempo, definir el horizonte de posibilidades dentro de las cuales el viraje ‘operará’” (Sousa Santos, 2010, pág. 42). Es decir, se trataría de pasar de la acción conformista a la acción rebelde (Sousa Santos, 2005a, pág. 359), que tiene que darse en cualquier propuesta de cambio. A fin de cuentas, la importancia de este asunto radica en que las acciones rebeldes, una vez que se colectivizan, se convierten en la resistencia social al poder hegemónico y constituyen ellas mismas, las distintas formas de la globalización contrahegemónica, con las que actualmente confronta el profesor de Coímbra, y que tendremos tiempo más adelante de comprobar.

Por tanto, para la obtención del poder, más que la autoridad, como principio metateórico, se debe de contar con la población entera para conseguir cierta legitimidad, debido a que la autoridad se esfuerza por obtener el reconocimiento de los súbditos y por ello debe preocuparse por lo que éstos piensan o creen, incluso hacer maniobras de aproximación, a no ser que esté dispuesta a arriesgarse a quedarse desprovista de ese reconocimiento. Detrás de la autoridad hay una fragilidad radical e inextirpable que imposibilita su unidireccionalidad o unilateralidad. Ignorar el dictamen de los demás la expone a su desautorización y desreconocimiento. Y cuando eso sucede, el poder se muestra como un poder desnudo y arbitrario, fundado exclusivamente sobre el mismo

¹⁵³ El concepto de clinamen se ha hecho actual en la teoría literaria por Harold Bloom. Esta es una de las razones revisionistas que Bloom propone en *The Anxiety of Influence* para explicar la creatividad poética como lo que él llama “*poetic misprision*” o “*poetic misreading*”: “*Un poeta se desvía lejos de su precursor, leyendo un poema de su precursor como si se ejecutase un clinamen en relación a ello*” (Bloom, 1973, p. 14).

¹⁵⁴ Como Lucrecio dijo, el viraje es *per paucum nec plus quam minimum* (Epicuro, 1926: introducción de Frederic Manning, xxxiv).

poder; entonces se descubre básicamente como autoritarismo o incluso algo peor, que fue lo que ocurrió en el período Jacobino de la Revolución Francesa (Hampson, 1984, pág. 228-262). Y ello no es el fruto trivial de la perversión de una voluntad maléfica, sino que está inscrito en la problemática general, paradigmática, de una conexión efectiva, no instrumental ni ilusoria, entre poder y conceso.

Por eso una de las consideraciones jurídicas que cabría plantear como un logro de la Revolución Francesa, que después tendremos que abordar en cuanto a la configuración del estado nacional y su crisis de legitimación, cabría señalar la puesta en práctica de la formulación del Estado que hizo el francés Charles Louis de Secondat, Barón de Montesquieu (1689-1755), quién formuló en 1748 la doctrina de separación de tres poderes –ejecutivo, legislativo y judicial–, sugerida anteriormente por el filósofo inglés John Locke, donde podemos reconocer la concreción de esa metáfora del pacto social, como “*auctoritas y potestas*”, en una composición de equilibrios recíprocos entre los tres poderes, más que una separación de los mismos. Afirmando en *Del espíritu de las leyes*: “Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder”. (Montesquieu, 2002, pág. 106)

Siendo la división de poderes uno de los principios más importantes en los que se basan las constituciones de los modernos Estados liberales de derecho, pues constituye un instrumento a partir del cual organizar y distribuir las funciones del Estado, asegurando, al mismo tiempo, la limitación del poder político con el fin de asegurar al máximo la libertad individual. No obstante habría que advertir, según Álvaro D’Ors, la división de poderes muestra hasta qué punto resulta peligroso que el poder legislativo tenga un control efectivo sobre el poder ejecutivo: cómo esa mediatización del gobierno suele conducir a soluciones drásticas por las que el ejecutivo resulta enormemente reforzado, contra lo que era el fin de libertad perseguido por la división de poderes: “En realidad, la sustitución del equilibrio entre potestad y autoridad por el de la división de poderes corresponde al tránsito del mundo de las virtudes, de la fortaleza y la prudencia, es decir, de las concepciones morales recibidas de la Edad Media, al mundo del equilibrio de fuerzas, es decir, al aumento de las concepciones mecanicistas y de la tecnificación; en otras palabras, el tránsito de la ciencia-prudencia a la ciencia-poder, y de la Teología a la Física”. (D’Ors, 1973. Pág.97)

No obstante, la novedosa concepción del Estado, se convertiría en una meta de las revoluciones posteriores contra el Absolutismo Monárquico identificado con los tiempos oscuros del Medioevo, con el nombre de República; teniendo que tener en cuenta que los argumentos de Montesquieu proceden de una interpretación pura del Derecho: no toman en cuenta otras fuerzas que pueden impactar en el ejercicio del poder, tales como las fuerzas económicas, la imagen o los prejuicios culturales del pueblo o la manipulación de esas esferas por ciertos fragmentos del poder. El análisis es esencialmente jurídico. Sin embargo posiciones actuales en contra del liberalismo o neoliberalismo, entenderán, que el liberalismo político clásico defiende, en síntesis, la teoría del Estado mínimo, la separación y limitación de los poderes políticos públicos y una organización social y política en forma de Estado de Derecho, fundado en la dicotomía entre lo público y lo privado y articulado en torno a la democracia representativa como sistema político, en oposición al Estado interventor y al poder ilimitado del gobierno, como es el caso del profesor Boaventura de Sousa.

Según él mismo, el liberalismo político empleó la democracia representativa como instrumento que permitía conservar los intereses creados y ampliar el catálogo de libertades económicas, sociales y políticas conquistadas. Promovió una democracia restringida, excluyente y elitista que reconocía —previamente al reconocimiento del sufragio universal— el sufragio censitario, que reservaba los derechos de participación política exclusivamente a quienes poseían determinadas propiedades, reduciendo, de este modo, la soberanía popular a la soberanía de los individuos propietarios o varones de la clase burguesa. En virtud de ello, el «sujeto propietario¹⁵⁵», fue erigido por la teoría política liberal en el auténtico protagonista de la vida político-pública.

Encontrando apoyo en lo dicho con anterioridad, en la constitución del Estado liberal contemporáneo, como un juego de contrapesos, entre regulación y emancipación, convertidos en los 2 pilares sobre los que se sostiene la transformación radical de la sociedad premoderna. El pilar de la regulación está constituido por tres principios: estado, mercado y comunidad. El pilar de la emancipación está constituido por la articulación entre 3 dimensiones (más bien una dimensión racional cognitiva con tres

¹⁵⁵ Se trata de una abstracción ahistórica del ser humano visto como sujeto individualista y agente optimizador racional dirigido principalmente hacia la posesión y acumulación privada individual. El sujeto propietario, cuyos verbos preferidos son los relativos al tener, poseer y acumular, es capaz de adueñarse tanto de sí mismo —de su vida, su cuerpo y sus movimientos— como de su entorno, particularmente por medio del trabajo.

racionalidades) de la secularización y racionalización de la vida colectiva: la racionalidad cognitivo experimental de la técnica, la racionalidad estético expresiva de la literatura y las artes y la ciencia modernas y la racionalidad moral práctica del derecho moderno, de lo cual también ya dimos cuenta con anterioridad.

Por ello, Boaventura de Sousa expresa que la teoría política liberal es la expresión más sofisticada del desequilibrio de estas dos instancias (regulación-emancipación), pues representa en el plano político el surgimiento de la constelación de la subjetividad y se enfrenta desde el principio con la necesidad de compatibilizar dos subjetividades aparentemente antagónicas: la subjetividad colectiva del estado centralizado y la atomizada de los ciudadanos autónomos y libres. La teoría político liberal se viene fortaleciendo (aún en el periodo del capitalismo desorganizado actual) a partir del resurgimiento del liberalismo económico. (Sousa Santos, 1998, pág. 456 y 1995a, pág. 95).

Siguiendo, con el paralelismo entre nuestro presente y la Revolución Francesa, ésta significó el intento de terminar con los Privilegios, en el sentido de "leyes privadas" para cada estamento. Por ello, a partir del 4 agosto de 1789 se produce la abolición de los privilegios y la destrucción de lo que se llamará el Antiguo Régimen. Esa noche marca el vuelco del gobierno aristocrático de la jerarquía al régimen democrático de igualdad. Ya que antes de la Revolución todas las personas pertenecían a un estamento, el cual estaba relacionado con el nacimiento. Es decir, la pertenencia a una clase social u otra se decidía en términos de status social. Tras el Antiguo Régimen, surge la burguesía como clase poderosa económicamente, pero no políticamente; ella es la que fomenta y planta la semilla de la Revolución Francesa, contando con el apoyo de campesinos y componentes del Tercer Estado. A ello, habría que decir que los argumentos de Montesquieu en "Del Espíritu de las Leyes", convienen en que el ejercicio del poder es materia que corresponde a unas minorías selectas: su planteamiento está muy lejos del concepto de Democracia Popular que dominó a los Jacobinos en 1793. Bajo este marco institucional, el control recíproco entre los órganos estatales, pese la vacilación en aceptarla por parte de sectores contrahegemónicos, ha surgido como expresión de un sistema que la tradición constitucional liberal ha denominado de "frenos y contrapesos". (Montesquieu, 2002, págs. 106-113).

Por otro lado, en cuanto al desarrollo y consolidación de la democracia liberal, Richard Rorty rechaza la idea de apelar a argumentos ontológicos para fundar y legitimar la democracia, como hemos observado. Aunque admite que hoy en día la metafísica es esencial para la filosofía, y que las instituciones políticas buscan una legitimación filosófica más allá de la política, reconoce con Rawls que “la necesidad de tal legitimación se irá extinguiendo gradualmente... [porque] las políticas sociales no requieren otra autoridad que un acuerdo efectivo entre los individuos” (Rorty, Richard 1988b: págs.257-282). Postula así que su defensa de la democracia y el liberalismo “es política, y no filosófica o metafísica”. Esto lo lleva a definir su propio liberalismo como “minimalista” (Rorty, 1998d, pp. 117-125) tal como anteriormente expuso Boaventura de Sousa.

Hay que recordar que la participación ciudadana, tal como se plantea en nuestros días por Boaventura de Sousa, donde los ciudadanos llegan a un acuerdo efectivo, para el mantenimiento de las políticas sociales, parece más bien un proceso largo y de esperanza en la condición humana. Sin embargo, cuando se llamó a elecciones para elegir representantes y se convocó a los Estados Generales, el sistema electivo pese a sus limitaciones e imperfecciones, originó en todo el país multitud de asambleas. Fue en toda Francia una llamarada inmensa de convulsión. Además, cada estamento debía expresar sus aspiraciones y necesidades en *cahiers des doléances*¹⁵⁶. Estas medidas constituían una llamada gigantesca a la participación política, en un contexto donde ningún sector contaba con experiencia en la política multitudinaria y abierta, ni con las herramientas institucionales –aunque fueran rudimentarias– para canalizar la lucha por el poder, y hacer ordenada y posible la movilización social y psicológica, de carácter masivo, que de forma necesaria implicaba. (Cfr. Zorrilla, Rubén H, Revista Libertas 14 1991)

En este escenario, una participación más limitada¹⁵⁷ con una delegación de esa autoridad individual en la de un grupo de personas, las reformas las habría facilitado con una consolidación real de sus logros, y provocado costos más bajos sociales. Sobre

¹⁵⁶ Ver más detalles sobre este tema en Whitcombe, 1898, pp. 1-36 y Robin, 1977.

¹⁵⁷ Con esta afirmación contra-fáctica, somos conscientes, que se contradice con el mismo desarrollo de los hechos revolucionarios, donde la multiplicidad de factores actuantes originó un crescendo de inmanejables consecuencias para todos los grupos que trataron de manipular el curso y el control político en distintas etapas de la Revolución. Ver (Furet, 1988)

la base de lo anterior, creemos que un aspecto que fue ciertamente errado por los dirigentes revolucionarios fue el de tratar de ignorar la auctoritas de los siglos de historia francesa que los habían precedido, reafirmando este deseo con la imposición de un nuevo calendario “revolucionario” a partir del año 1 de la Republica (1792) (Ver Ciocchini, et al 1989. pág. 19¹⁵⁸).

Es decir, estamos de acuerdo con Burke (2003, págs. 70-89), con la noción de que la historia del hombre, al tener éste conciencia del pasado y del futuro, nunca podrá partir de cero, excepto en la destrucción total de un pueblo, de una cultura, de una raza, cuestiones éstas que se pusieron de manifiesto en nuestro siglo XX; de ahí que Rorty expresa esta idea de corte hermenéutico, como un hilo que nos atraviesa: “lo mismo que el paciente necesita revivir su pasado para responder a sus preguntas, también la filosofía necesita revivir su pasado para responder a sus preguntas”.(Rorty, Richard. 2010 pág. 40.) Por tanto, creemos más bien, que se deben de dar unas continuidades o discontinuidades solapadas, que nos debería propiciar cierta consideración histórica, a la hora de proponer grandes cambios, que no pasen por una concienciación individual y colectiva, amparadas en el diálogo y perspectivas amplias de miras, donde la autoridad responda a consideraciones del pasado para preservar el futuro.

En cuanto a la participación y formación de las nuevas estructuras políticas y la conformación de una nueva *auctoritas*, que desplegara la *potestas*, volvemos a decir que, la autoridad no es poder, ni obediencia, ni imposición, ni coacción, ni obligación. Se la suele confundir con estos términos básicamente por dos razones: una histórica que se refiere al proyecto ilustrado de trascender toda relación jerárquica y guiarse sólo por los dictados de la razón, haciendo de la autoridad algo que violentaba la libertad del sujeto; y una conceptual, que se refiere a una cercanía estructural entre el fenómeno humano de ordenar y el fenómeno humano de dar sentido. Aunque al momento de la acción política contengan la apariencia de unidad, no es lo mismo mandar que legitimar el mando. La autoridad, si es el caso, brota sólo en el segundo momento. Y su espacio de aparición no tiene por qué estar siempre vinculado a fenómenos de dominación. La indagación etimológica que hemos realizado en la introducción muestra que la idea de

¹⁵⁸ Este nuevo calendario con los nombres de sus meses estaba inspirado directamente en la Naturaleza, que reemplazaban a los tradicionales nombres de dioses y emperadores.

garantes o de consejeros se encuentra en el núcleo del concepto y no se refieren a imposición alguna.

Esta afirmación resume un ideal que atraviesa el proyecto de la modernidad a pesar de su imposible concreción. Dado que la autoridad siempre depende de una autoridad anterior, para poder ser cuestionada en el presente ha de estar en el pasado. Pensar y actuar es siempre entrar en una trama que se despliega en el tiempo; aparecen jerarquías, diferencias, asimetrías, aun cuando el proyecto sea eliminarlas como formas de prejuicio. La contradicción performativa se hizo evidente en los impulsos revolucionarios modernos que, a la vez que anunciaban el nuevo tiempo, acudían al pasado en busca de inspiración. En los revolucionarios más extremistas precisamente reposa el pensamiento de que una sociedad puede ser edificada desde cero desde la pura razón, prescindiendo del sistema de relaciones entre países previas y de su cultura¹⁵⁹.

Por ello, es preciso destruir todo lo culturalmente y social operante para alcanzar el hombre virtuosos y la sociedad. Cuestiones estas que son el sustento y la prédica de los dirigentes actuales latinoamericanos: “El socialismo del siglo XXI se presenta como un socialismo democrático basado en la filosofía y la economía marxista y se apoya en cuatro fundamentos: la economía de equivalencias, la democracia participativa, las organizaciones de base y el desarrollismo democrático regional. En la perspectiva de Dieterich¹⁶⁰ el socialismo del siglo XXI aboga por un reforzamiento radical del poder estatal, controlado democráticamente por la sociedad con el fin de lograr el desarrollo económico y social. Por eso no fijó un modelo único para erigir la sociedad sin clases sociales, socialista, participativa y democrática, aunque diseñó una metodología para producir “el Nuevo Proyecto Histórico”, cuyos estratégicos pilares son el “Bloque Regional de Poder (BRP), integrado políticamente y de forma económica por los “Estados progresistas” latinoamericanos, y una instancia complementaria denominada “Bloque Regional del Poder Popular” (BNPP), una suerte de coordinadora continental

¹⁵⁹ Sin embargo, no es solo la razón el fundamento para tratar de eliminar de raíz todas las estructuras de una sociedad dada y remplazarlas por otras consideradas como “perfectas”. El fundamentalismo islámico de los Talibanes afganos y el “*comunitarismo campesino preindustrial*” de Pool Pot son ejemplos recientes de como la fe fanática sustituye con éxito y eficazmente a la razón en los intentos por crear una sociedad ideal. Ver para el caso Rashid, 2002. y Chandler, 1988.

¹⁶⁰ Heinz Dieterich Steffan (Rotemburgo del Wumme, Alemania, 1943) es un sociólogo y analista político alemán, residente en México. Conocido por sus posiciones de izquierda, colabora con varias publicaciones y lleva publicados más de 30 libros sobre la conflictividad latinoamericana, la sociedad global y los sucesivos paradigmas científicos e ideológicos que cruzaron al siglo, entre otras muchas cuestiones no menos complejas. Es un gran impulsor del concepto de socialismo del siglo XXI. https://es.wikipedia.org/wiki/Heinz_Dieterich_Steffan

del conjunto de movimientos sociales que apoyan el proyecto socialista del siglo XXI”(Malamud, 2010, pág. 173).

Por eso es bueno recordad unas reflexiones de Engels, donde confunde la auctoritas con el poder: “¿Por qué los antiautoritarios no se limitan a clamar contra la autoridad política, contra el Estado? Todos los socialistas manifiestan que la autoridad política, y con él el Estado político, desaparecerán, es decir, que perderán las funciones públicas su carácter político, transformándose en funciones administrativas simples, llamadas a velar por los intereses sociales verdaderos. Pero los antiautoritarios exigen que el Estado autoritario político sea eliminado antes de haber sido eliminadas las condiciones sociales que lo hicieron surgir. Exigen que la abolición de la autoridad sea el primer acto de la revolución social”. (Marx y Engels, 2010. Pág.397)¹⁶¹.

El pensador alemán plantea una disyuntiva entre autoridad y caos, cargando las tintas contra aquellas corrientes y personas que ingenua o hipócritamente se posicionaban en contra de la autoridad. A pesar de que reconozca que se trata de una palabra desagradable y malsonante, en su opinión, la autoridad estribaba en un elemento indispensable a la hora de organizar cualquier tipo de colectividad. Incluso asevera que no hay nada más autoritario que una revolución. Por eso, creemos que los revolucionarios franceses al igual que Engels, abordaron esta cuestión sin acometer una reflexión previa acerca de lo que significa la autoridad ni de lo que entrañaba, por lo que la identificaron llanamente con la imposición de la voluntad de uno sobre la de los demás. Como pretenden demostrar los textos anteriormente citados, ahí es donde está la disyuntiva, que en líneas generales se ha repetido sin cesar en numerosas ocasiones y bajo diversas formulaciones, se revela como un falso dilema; debido a que la autoridad, a pesar de ser una asimétrica demanda de obediencia, se caracteriza asimismo porque, a diferencia de la violencia o poder, descansa de forma fundamental en el otro.

Mientras que el poder, según la canónica definición de Weber (2014, pág. 43), ha sido definido con brevedad como la capacidad que uno tiene de imponer su voluntad a otra persona, la autoridad se presenta más bien como un concepto extremadamente difícil de delimitar, que los romanos consideraban en su momento como indefinible. Se

¹⁶¹ Karl Marx y Federico Engels Obras Escogidas Tomo II. “Capítulo De la autoridad”. Engels, entre octubre de 1872 y marzo de 1873. Pág. 397 http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/engelsf/engelsde00030.pdf Visto el día 23-04-2016.

trata de una noción en donde de manera compleja y no siempre nítida se congregan elementos diversos como el reconocimiento, el consentimiento, la deferencia, el respeto, la confianza, la ascendencia, el prestigio, la legitimidad y la sabiduría. Por tanto, también en la Revolución Francesa, podemos consignar el 26 de agosto de 1789, con la aprobación de la Declaración de los Derechos Humanos y del Ciudadano, después de la pizarra limpia y la reconstrucción, el primer acto de la revolución reestructuradora se desarrollan los principios fundamentales del individualismo político, donde los derechos naturales se convierten en el nuevo cuerpo sagrado y la fuente última de legitimidad, es decir, de su auctoritas ante el pueblo.

Por otra parte, la irrupción de la opinión institucionalizada pública originó en la Revolución Francesa una gama sorprendente de todo tipo de publicaciones y numerosos clubes y sociedades que reunían corrientes o tendencias dirigidas a encarar la lucha por el poder, deslegitimando la auctoritas y la potestas. Desarrolladas sobre la marcha de los acontecimientos por inestables élites, arrojadas al conflicto político salvajemente, tenían la intención de captar para convertir en combustible de su propia acción las masas disponibles y de dar coherencia a los componentes de esas élites. En el seno de esos grupos se insinúa un maximalismo como cuña que avanza hasta impedir toda posibilidad de compromiso y acuerdo.

El conflicto político se convierte en una apuesta constante del "todo o nada". En esas condiciones, la democratización se agotó después de iniciarse. Se proyectaron sobre los procesos de democratización de todo Occidente las instrucciones de esta élite, les impusieron un particular sello y contribuyeron en ocasiones de forma decisiva a su derrumbe, su erosión, o a la deformación grotesca y trágica de sus metas.

Por ello, Richard Rorty como defensor del liberalismo político nos sugiere que el Estado constitucional democrático tiene que asumir una posición de neutralidad ante todos los reclamos de la filosofía, así como con los reclamos de las confesiones religiosas y otras tradiciones de orientación valorativa, ya que ni es su obligación, ni le urge juzgar la verdad de las "visiones comprensivas". Sin embargo, desde este supuesto correcto, Rorty deduce la conclusión excéntrica de que la base filosófica o la justificación de la posición política del Estado constitucional liberal no tiene sentido: ni hace falta, ni es posible. Esto significa que los filósofos no deben tratar de defender la democracia y su neutralidad hacia las "visiones de mundo comprensivas", contra los

posibles oponentes de su tradición, apelando a los argumentos filosóficos independientes y universalmente válidos, aunque podrían muy bien, según Rorty, tratar de propagar "de modo persuasivo" la tradición democrática occidental, incluyendo hasta su "utopía". Pero, en el caso de la confrontación con oponentes que no comparten las presuposiciones de la tradición democrática "la persuasión" podría llegar a su límite de ser puesta en práctica. (Rorty, 1996c, pág. 256).

Por otro lado, desde el punto de vista de Boaventura de Sousa, nos movemos en relación con los derechos entre el discurso emancipador y el discurso regulador. Haciendo una comparativa en la concreción de un espacio público y otro privado, como formación de la época moderna, habría que tener en cuenta, que para Boaventura de Sousa Santos las sociedades capitalistas son concebidas como una pluralidad de constelaciones jurídicas, políticas y epistemológicas relacionadas entre sí. Este juego de poderes políticos, jurídicos y epistemológicos en relación recíproca le permite adoptar a Santos una perspectiva relacional que diluye la dicotomía jurídica-política liberal entre lo "público-político" y lo "privado-personal", evitando caer así tanto en la «despolitización de la sociedad civil», como la «hiperpolitización del Estado» causada por la teoría política liberal, la cual tenderemos la oportunidad de ver más adelante. (Sousa Santos, 2003a, pág. 128.)

3.5 Una nueva tecnología de dominación en la Revolución Francesa.

Sobre la dominación de las masas (Fromm, 1989) por parte de una élite selecta de intelectuales, hacia unos objetivos, los cuales no han sido pensados, ni han sido tomados conscientemente por los protagonistas de la acción, nos lleva a la cuestión ineludible sobre la eticidad de tales formas de gestionar las cuestiones públicas, como concerniente a la mayoría de los ciudadanos que conformamos una comunidad democrática. Por tanto, recordando lo que ocurrió en la Revolución Francesa, hay que decir que de clubes y las sociedades, algunas semiclandestinas o clandestinas, a las que habría que añadir la ubicua y extensa red de la masonería (ver Fay, B. 1961) sólo el llamado "jacobino" consiguió formar un protopartido (Ver Brinton, Crane 1962, pág. 165). Logró sobreponerse su capacidad para movilizar las masas disponibles y a la rigidez de organización interna, a los demás clubes y sociedades. Entonces aparece la práctica de una tecnología nueva de dominación, posible sólo por la presencia de disponibilidad de masas. Esta es el mismo "desorden del contexto" en el que por

primera vez se lanzan a la participación que crea un contexto ideal para que pequeños grupos, fuertemente cohesionados que quieren conseguir propósitos definidos sometan a grupos indecisos pero más poderosos.

Brigadas de fanáticos incitan a las fuerzas del orden o a la multitud contra grupos o personas adversarios. Los oradores de diferentes ideas a las de los jefes son de forma brutal sometidos a silencio con silbidos, gritos, abucheos y amenazas. Antes de concurrir a la asamblea se acuerda cómo votar y temas discutir. Los jacobinos se hacen dueños del único poder existente a partir del 2 de junio de 1793 y hasta el 28 de julio de 1794 –la Convención–, al que tornarán en una dictadura al aplicar las prácticas de terror utilizadas antes en la lucha política a nivel estatal. De forma evidente, condujeron por primera vez las condiciones en que se desarrollaba el proceso de democratización a las técnicas modernas del gobierno totalitario. Se evidencia el riguroso silenciamiento de la opinión institucionalizada pública, la eliminación física de los adversarios y la imposición asumida como una religión de doctrina única¹⁶².

Un comité de correspondencia informaba a una extensa red de seguidores formada por 500 filiales, y les daba órdenes e interpretaciones. Fueron suprimidas las garantías de los Derechos del Hombre. Se impuso la Ley de los sospechosos, por la que decenas de miles de presuntos opositores fueron arrestados, ejecutados la mayoría. Las víctimas pertenecían a toda la sociedad francesa, pero de forma especial, a los grupos que habían iniciado la revolución, es decir, a las “masas en disposición”¹⁶³. Le siguieron por más de dos décadas al poder limitado del rey gobiernos de alcance ilimitado. Al pluralismo que había emergido de forma espontánea le sucedió la irrupción abrupta de élites alternativas y masas disponibles. En resumen: “la fundamental democratización se interrumpió, perturbada por una tecnología nueva de dominación, al punto de que las

¹⁶² *"Inspiró [la revolución] el proselitismo e hizo nacer la propaganda. Por eso al fin pudo adquirir ese aspecto de revolución religiosa que tanto espanta a los contemporáneos; mejor dicho, se convirtió ella misma en una especie de religión nueva; religión imperfecta, es decir sin Dios, sin culto y sin otra vida pero que, a pesar de todo, como el islamismo, inundó la tierra con sus soldados, sus apóstoles y sus mártires"* (Tocqueville, *"El antiguo régimen..."* Trad. Ángel Guillen Ed. Minerva/ Biblioteca Nueva. Madrid 2010. pág. 96.)

¹⁶³ El término “purga” desde su óptica política, también denominado en algunos casos (como lo fue en la Revolución Francesa, la del siglo XVIII, “el terror”). Naturalmente, todo régimen autoritario o totalitario que se precie ha llevado a cabo sus propias purgas para asegurarse el control de la población. La defenestración de un grupo de dirigentes contrarios al poder establecido nos recuerda la función pedagógica que tiene el terror, vía las purgas, en los regímenes dictatoriales. Las purgas han sido siempre un instrumento de poder político en manos de todas las dictaduras de la historia. Hubo purgas en la Roma de los césares, en la guerra civil inglesa de 1648 y durante la Revolución Francesa. Sangrientas fueron las purgas durante los 30 años de Stalin y después, hasta la caída del Muro de Berlín. Hubo purgas en la China de Mao hasta hoy, así como en la Alemania de Hitler, la Cuba de Castro...etc.

condiciones pluralismo iniciales desaparecieron”. (Cfr. Zorrilla, Rubén H, Revista Libertas 14, 1991).

Por eso podríamos preguntarnos si tiene que existir una relación entre el lenguaje y los hechos, es decir, ¿cualquier palabra cabe, aunque los hechos nos muestren todo lo contrario? Y también ¿estaría justificado el ejercicio de un autoritarismo verbal, al objeto de conseguir la autoridad deseada de los que imponen sus criterios, sin la más elemental de las reflexiones, sin dar a entender el abanico de posibilidades¹⁶⁴? A estas preguntas nos responde Miriam d’Allonnes: “Persuadir sin convencer–sin recurrir a la argumentación ni a la discusión racional–puede ser también la expresión más eficaz, la suprema tecnología, del poder. Desde esta perspectiva el legislador obra para la economía del poder. ¿Dónde está la frontera entre el reconocimiento y la servidumbre voluntaria? Quizás se trate aquí de la cuadratura del círculo” (Revault d’Allonnes, 2008 pág.102).

Por ello, uno no puede apropiarse de la autoridad, porque en tal caso ésta dejaría de serlo automáticamente. La autoridad siempre remite a un afuera. Es el otro quien otorga un tipo de reconocimiento o ascendencia que hace que alguien tenga autoridad. Ahora bien, ésta no se posee, sino que es entregada o concedida por los demás. Aunque alguien puede intentar obtenerla o merecerla, en última instancia siempre depende de la reacción de los demás. En este sentido, todavía se dice en castellano que alguien “goza de autoridad” con una connotación positiva. En cuanto al ejercicio de la autoridad y la respuesta de los otros, Kojève matiza este aspecto de la misma: “la posibilidad que tiene un agente de actuar sobre los demás (o sobre otro), sin que esos otros reaccionen contra él, siendo totalmente capaces de hacerlo” (Kojève, 2006, pág. 36).

Por tanto, la autoridad se da como una forma de obtener la obediencia del otro allí donde la reacción debe ser posible pero donde sin embargo no se materializa: “se trataría de una potencialidad no realizada, y esta potencial reacción del otro en realidad no es sólo aquello que puede destruir o cancelar la autoridad, sino que se revela así mismo como la misma condición de posibilidad de su existencia. Por esa misma razón, cuando alguien trata de imponer su autoridad deja ipso facto de serlo y aparece más bien como otra cosa, sea coerción, poder o autoritarismo. O, como especifica Arendt (1996,

¹⁶⁴ Hölderlin: “El lenguaje es el bien más precioso y a la vez el más peligroso que se ha dado al hombre”.

pág. 102), también cuando la autoridad se presenta como persuasión o se apoya en la argumentación, donde la ausencia o pérdida de autoridad se demuestra y confirma cuando aquel que se la arroga intenta forzar su reconocimiento” (Cfr. Straehle, Edgar, 2015: 171-207)

Por ello después de la Revolución Francesa y sus posteriores replicas, en la edad moderna, así como el desprestigio actual de la participación ciudadana en la polis, se hace necesario afrontar nuevas formas de encarar los desafíos actuales, mediante el compromiso social, el diálogo y alejado de las formas tradicionales de los actuales partidos, todo ellos réplicas de los anteriormente mencionados. Por ello, la solidaridad ético-política debe convertirse en el criterio clave para juzgar la calidad de la convivencia democrática y la bondad o corrección de las consecuencias de las acciones ciudadanas. En tal sentido, según Rorty, la reflexión filosófica y la teoría política actual deberían dar un giro solidario, puesto que los seres humanos nos hemos ocupado más de las relaciones que establecemos con las cosas, que la que mantenemos con los hombres.

Para torcer el rumbo del pensamiento y de la acción en el contexto de esta cosificación de las relaciones humanas, la reflexión filosófica y la política deberían centrarse principalmente en la solidaridad humana (Rorty, 1996a, pág.12). Rorty rechaza todo tipo de dogma, de abstracciones y de metarrelatos. Las formas universalistas abstractas –las cuales se expresan en conceptos tales como “humanidad”, “género humano”, “seres humanos”, etcétera– no alcanzan a dar una visión realista de los individuos en medio de las circunstancias de la vida. Por ello, Rorty apuesta a una noción de solidaridad pragmática entendida como sentimiento. Sostiene que, más que ayudar a las personas porque son seres humanos, hay que ayudarlas porque son uno de los nuestros. En tal sentido, es mucho más efectivo y persuasivo, tanto desde un punto de vista moral como político, describir a tales personas como “compatriotas, como estadounidenses, insistir en que es una afrenta que un estadounidense tenga que vivir sin esperanzas [...]. Nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios es uno de nosotros, giro en el que ‘nosotros’ significa algo más que restringido y más local que la raza humana” (Rorty, 1996a, págs. 208 y ss.).

Por su parte, Boaventura de Sousa aboga por conceptos más abstractos, considerando que los movimientos sociales son actores colectivos, difusos y rupturistas

con respecto al orden social, que pretenden hacer valer otras formas de construir nuestro mundo-referencia, y, por ende, de satisfacer nuestras necesidades. La participación, la construcción de alternativas y la crítica desde las redes sociales constituyen re-definiciones de cómo estamos y pensamos en nuestro mundo. Los movimientos sociales son “poder en movimiento”, o en palabras de Sousa Santos y Avritzer un actor constante en la “ampliación de lo político” (Sousa Santos, 2004, págs. 35-70). Los movimientos sociales, constituyen fundamentales articuladores, en pugna con otros actores, de cambios sociales “desde abajo”¹⁶⁵. Este construir “desde abajo” les lleva a entrar de lleno en el debate en torno a la democracia, decantándose generalmente por su vertiente radical (crítica y escasamente conservadora, rupturista incluso) en el caso de que traten de desafiar prerrogativas, agendas o instituciones sociales de carácter elitista.

3.6 La centralización de la Revolución Francesa.

Desde el surgimiento del poder y la autoridad y la formación de los Estados, ha existido una permanente dicotomía entre gobernados y gobernantes. En la Revolución Francesa, los detalles de novedosas prácticas políticas son espectaculares indicadores de una centralización creciente¹⁶⁶ operada desde los inicios de los conflictos¹⁶⁷ entre los trece parlamentos de Francia contra la monarquía, el de los tres Estados contra ésta, el del Tercer Estado contra los otros 2, y, en último lugar, entre sectores y grupos del Tercer Estado opuestos brutalmente. Cuanto más la política se aparta de la solución modernizadora más cruel y sectorial se torna el gobierno y por eso más centralizado férreamente.

La centralización acrecentó la relativa importancia de las ciudades y de forma particular de París, pero, lo que fue decisivo, promovió y se apoyó en una burocracia

¹⁶⁵ Los movimientos sociales Pero estos mismos movimientos sociales pueden volverse funcionales al estado y su orden cuando son cooptados por los gobiernos de corte populista, hecho muy generalizado, por ejemplo, en América Latina, durante los primeros años del siglo XXI. En el caso argentino, esto es notorio con la incorporación de dirigentes “piqueteros” como Luis D’ Elia y R. Pérsico al rango de funcionarios del gobierno de Néstor y Cristina Kirchner entre 2003 y 2015. Al mismo tiempo, otras organizaciones como las “Madres de Plaza de Mayo” fueron colmadas con subsidios por parte del estado argentino controlado por los Kirchner, para asegurar su lealtad al proyecto partidario de perpetuación en el poder. (Ver: Gasulla, 2012).

¹⁶⁶ “El desorden que precedió y siguió al estallido de la revolución produjo transitoriamente una fuerza centrifugadora del poder. Pero éste era ya muy centralizado. Lo que hará la revolución será reconstituir desde esa centrifugación inicial, los fragmentos transitoriamente desperdigados y fundirlos otra vez, pero mucho más sólidamente. Como afirma Tocqueville, la centralización “[...] no es en absoluto una conquista de la Revolución. Es, por el contrario un producto del antiguo régimen [...]”. (óp. Cit. *El antiguo régimen...* pág. 120.).

¹⁶⁷ Proceso de centralización que no fue exclusivo de la Revolución Francesa, sino que se replicó en la Revolución Rusa, donde al “centralismo democrático” de Lenin y su federalismo original le siguió el “culto a la personalidad de Stalin”, con la sumisión de las minorías no rusas al control férreo de Moscú. Ver F. Furet: “*El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*”. México DF: Fondo Cultura Económica, 1995.

extensa. El pensamiento burocrático¹⁶⁸ se impuso en la consideración de todos los problemas, perturbó los incipientes mercados y trabó su capacidad de producir y procesar información. Si los inicios de la revolución desbarataron de forma transitoria este monolitismo centralizador pronto fue recompuesto, y más violento cuanto con más fuerza se hacía la lucha por el poder y se acentuaba la militarización, hasta acceder al foco de la escena política, eliminando el conflicto; trasladando a las masas de la democratización al nacionalismo; aboliendo la institucionalización de la opinión pública, e implantando en primer lugar el terror masivo y posteriormente la dictadura militar. Inclusive se llegó al extremo de tratar de reemplazar a las creencias tradicionales católicas de la mayoría de la población por un nuevo culto estatal basado en las ideas de la razón y el “Ser Supremo” del deísmo filosófico¹⁶⁹. Por lo tanto una de las características de la época moderna, donde se desarrolló la Revolución Francesa, es la de un periodo en que los seres humanos se creyeron dioses, pero que terminó con el autoencadenamiento del despotismo de la modernidad totalitaria (Cfr. Zorrilla, Rubén H, Revista Libertas 14, 1991).

A cuanto al desenvolvimiento del poder en nuestro tiempo, Boaventura de Sousa Santos presenta una propuesta general que ha calificado como crítica, emancipadora y utópica, en la cual, como objetivo principal de la democracia, busca convertir las relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida de información y de comunicación¹⁷⁰. Podría decirse que compartir poder, de alguna forma, refiere a una idea añosa que ha prevalecido en distintos planteamientos desde los clásicos de la filosofía política; pero, a diferencia de ello, Santos insiste en discutir el poder compartido en el marco de una democracia alternativa, una democracia radical de alta intensidad que permita reinventar la tensión entre capitalismo y democracia. Puesto que no hay democracia participativa sin condiciones para esta y sin participación, y sin el proceso de transformación de relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida debe darse “no sólo en el espacio político-público; también en la familia, en la calle, en la escuela, en la fábrica, en las organizaciones”. (Sousa Santos, 2003a, pág. 9).

¹⁶⁸ Esto se puede comparar al ascenso al poder de la burocracia soviética de la mano de J. Stalin, a expensas de la vieja vanguardia revolucionaria bolchevique, entre 1924 y 1929. (Ver Deutscher, 1971).

¹⁶⁹ Cfr. Aulard, 1900 y Ozouf, 1988

¹⁷⁰ Sería interesante ver cuáles serían los mecanismos concretos para poner en práctica tales debates y su transformación en realidades operativas, más allá del simple discurso desiderativo de Sousa.

Ahora bien, para tener otra visión en las posibilidades de las transformaciones sociales necesarias en nuestro tiempo, habría que analizar lo que ocurrió en la Revolución de Estados Unidos en 1776. En esta revolución fue la Corte Suprema, y no el Senado, quien se constituyó en sede de la autoridad. La autoridad misma del poder judicial lo hacía inadecuado para el poder y, recíprocamente, el Senado, dotado de poder de legislar, tampoco era apto para ejecutar la autoridad. Los revolucionarios norteamericanos se veían a sí mismos como «fundadores», pues eran conscientes de que “el acto de fundación mismo, más que un legislador inmortal o una verdad evidente o cualquier otra fuente trascendente o sobrehumana”, se convertiría algún día en “la fuente del poder en el nuevo cuerpo político”. (Arendt, 1963, págs. 320-353). Si había un «absoluto», residía en el acto mismo del comienzo. La revolución norteamericana no cayó en la fantasía de la tabla rasa, como tampoco absolutizó el acabamiento de la obra política, porque fue capaz de una institución duradera.

Por lo que, en sentido estricto, la génesis del desarrollo y universalización del control del orden constitucional, en la configuración de los Estados Unidos, está ligado al surgimiento de los siguientes postulados básicos: 1º La existencia de un instrumento jurídico fundamental, 2º. El reconocimiento, en ese instrumento fundamental, de los derechos y libertades individuales y 3º. La limitación y control de poder. Con esta mirada, la Constitución de los Estados Unidos (Unidos AA.VV., 2015), es un intento por conciliar la libertad individual con la autoridad establecida. Así James Madison¹⁷¹ hizo público lo que llegaría a ser la Carta de Derechos o Bill of Rights, que plasmaba una serie de derechos individuales e inalienables.

Esta herencia es recogida por el pragmatismo de Dewey y ahora por Richard Rorty, para quien, a diferencia de las democracias antiguas que daban, en primer lugar, prioridad a lo público, la democracia es sobre todo una forma de promover la libertad individual, privada. Por ello, como los retóricos de la Antigüedad clásica, Rorty busca influir en nuestro lenguaje de forma que haya una conexión clara entre el mundo lingüístico y nuestros intereses públicos y privados, como antes apuntábamos. En el

¹⁷¹ James Madison, Nació el 16 de marzo de 1751, en Port Conway, condado de Westmoreland (estado de Virginia), y murió el 28 de junio de 1836, en Montpelier (estado de Virginia). Político estadounidense, secretario de Estado bajo la presidencia de Thomas Jefferson (1801-1809) y cuarto presidente de los Estados Unidos de América (1809-1817). Personaje de relieve en los momentos revolucionarios de su país, está considerado como el verdadero padre de la Constitución de los Estados Unidos, además de ser uno de los fundadores, junto con Thomas Jefferson, del Partido Republicano. <http://www.mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=madison-james>.

universo rortyano las cosas no pueden ser de otro modo, el lenguaje es nuestra realidad, es lo que permite que sigamos coexistiendo; a diferencia de la filosofía de los retóricos, esta conexión debe permitir un egoísmo privado que produce un bien público. Por eso, para Rorty, “una proposición verdadera es aquella que una comunidad libre acuerda considerar como una verdad; si cuidamos de la libertad política, tendremos además el beneficio de la verdad¹⁷²”. Esta es una visión netamente democrática de la verdad, que en este contexto se convierte en algo que poseemos en conjunto y que acordamos entre todos¹⁷³.

Pero no es menos cierto que, se le ha criticado a Rorty por dejar de lado las relaciones de poder, pues no se dedica a estudiar cómo su “conversación” pública resulta perjudicada por el poder. Rorty nos ofrece un espacio plenamente democrático en la filosofía, un espacio público donde descubrir una visión de lo mejor que puede ofrecer Occidente; pero no es una visión política de la democracia, es un espacio lingüístico común, una conversación social¹⁷⁴. Lo dicho anteriormente por Rorty, parece apoyar el acuerdo tácito de que podemos ignorar las diferencias y seguir adelante sobre la hipótesis de que, al final, todo puede llamarse de cualquier otra forma y que las distinciones significan algo sólo en la medida en que cada uno tenga el derecho de concretar sus términos; por lo que autoridad o autoritarismo, simplemente han perdido su significado común. Por tanto: ¿es lo mismo la autoridad que el autoritarismo, o solamente hay que definirlo claramente qué significan en la vida social, ya que en la vida privada carece de interés para el pragmatismo?

¹⁷² Rorty, Richard (2007). citado en Blake, CN (2007). *Pragmatist Hope, Dissent*, Primavera (traducción mía).

¹⁷³ Ya en el siglo XVIII Giambattista Vico en su *Principii di una Nuova Scienza... (1725)* entendería que existe una unidad entre el lenguaje y el pensamiento, pues los hechos en sí no hablan –hace falta interpretarlos y ponerlos en contexto. Lo mismo sucede con la ley –el derecho requiere una interpretación. Para él, las cosas requieren un lenguaje que les diga lo que son; pero el lenguaje es una construcción social y depende para su validez del sentido común de la sociedad.

¹⁷⁴ Según Isaiah Berlín, uno de los logros de Vico es hacernos entender que el lenguaje no expresa una realidad universal sino una serie de imágenes o ideas que son propias de cada cultura, y así concebir distintas formas de categorizar la realidad. Tanto es así que, la mente está determinada por el lenguaje que emplea. BERLÍN, I (1998). *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, p. 340. En este sentido Vico sería un antecesor de los conceptos actuales del lenguaje expresados por Rorty, pues para el primero una acción política se convierte en real sólo cuando es llevada por sus defensores a encajar en el sentido de su tradición política y sus aspiraciones llegando a participar el lenguaje en la creación misma de la verdad. *Ibíd.*, p.83. Pero Vico va más allá que Rorty en el campo político, adoptando un lenguaje más acorde con una postura de actividad netamente política.

3.7 La vertiente internacional de la Revolución Francesa.

El sentimiento nacionalista¹⁷⁵ de la revolución francesa llevará a convertirlo en uno de los elementos fundamentales de la dictadura militar, a la que llenó de vocación imperialista, haciéndose patente en la exaltación que despierta la revolución de las colonias inglesas norteamericanas. Ella aparece como una ocasión para reanudar la contienda con Inglaterra por el dominio del mundo y reparar las humillaciones de las guerras previas. Siendo la ocasión para tentar la gloria militar y aquellos ideales de gobierno limitado y libertad que habían penetrado en los estratos superiores de la sociedad y de forma particular en la aristocracia.

Por eso, fue inmenso sobre Francia el "efecto de demostración" de la revolución norteamericana. La monarquía, y no solo la aristocracia, no se pudo mantener indiferente ante la oportunidad que Inglaterra le ofrecía. El rey aceptó a B. Franklin como embajador de los rebeldes, quien logró que Francia declarara a Inglaterra la guerra y militarmente se aliara a las colonias que llevaban como bandera la libertad. En 1783 Inglaterra pidió la paz y Francia obtuvo una reparación significativa de su prestigio internacional. Pero este gran esfuerzo bélico debilitó de forma grave a la monarquía. Diversos historiadores han señalado a la "victoria pírrica" de Francia en la guerra de independencia de Norteamérica como la causa principal de la bancarrota de la monarquía y su posterior colapso. (Hobsbawm, 1962; Soboul, 1972; Furet, 1980 y Vovelle, 1984).

En primer lugar, las escaseces del Estado, se transformaron en insostenibles debido a las continuas guerras y a los dispendios exorbitantes de la Corte. Era necesaria una redefinición del sistema impositivo y una reforma inevitable del Estado. Casi desde la inauguración de los Estados Generales, el curso de los acontecimientos quebró, el intento que suponía un reparto nuevo del poder político y la creación de un sistema compartido de normas que tornaran de forma pacífica rutinaria la lucha política. En segundo lugar, durante años, y de forma simultánea con la difusión de las ideas (Vovelle, 1989, pág. 168.) de los llamados genéricamente "philosophes", las de gobierno limitado y libertad a partir de la alianza con las colonias norteamericanas hallaron un violento y nuevo impulso. Las incitaciones de las élites nuevas políticas

¹⁷⁵ Ver para esta influencia recíproca entre nacionalismo y Revolución Francesa: Hobsbawm, 2004, p. 212.

separadas de la intelectualidad periférica secular sin la invalorable penetración de estas ideas no hubieran podido lograr su permanente y eficaz capacidad de movilización de masas para eliminar y doblegar finalmente a las élites tradicionales que competían con ellas.

Todos estos elementos del ámbito internacional se vieron ampliados por fenómenos circunstanciales dramáticos: la Primera Coalición y sobre todo el Manifiesto de Brunswick¹⁷⁶ confirmaban la experiencia emocional de que, si la soberanía había pasado del rey al "pueblo", éste se confundía con la nación. Pero en esta generalización la nación se confundía con el Estado y el gobierno y el nacionalismo con el patriotismo. Así surge un exorcismo retórico de Rousseau, el primer intento consciente de politizar los aspectos menores de la vida social, y controlar la familia y la vida religiosa en nombre de la "*voluntad general*".

Por ello, para nosotros, resulta de mayor interés ver lo que ocurrió un siglo más tarde. Debemos dirigir nuestra atención hacia aquellos momentos de la historia en que hicieron su aparición las revoluciones¹⁷⁷, si queremos saber qué es una revolución, en que alcanzaron una especie de definida forma y cautivaron el espíritu de los hombres, con independencia de los abusos, crueldades y atentados a la libertad que puedan

¹⁷⁶ El 3 de septiembre de 1791 se promulgó la primera Constitución de Francia en la que se establecía una Monarquía Constitucional, que Luis XVI aceptó reponiéndosele en sus funciones. Luis XVI se le ocurre una "*idea*" para "*librarse de los jacobinos*" claro está, y es que como jefe del ejecutivo declara la guerra a Austria y Prusia creyendo que Francia la perdería y él restablecería sus poderes absolutos. El general en jefe del ejército prusiano era a la sazón el duque Carlos Guillermo Fernando de Brunswick, quien el 25 de julio firmó el llamado *manifiesto de Brunswick*, en el que amenazaba al pueblo de París con asaltar la ciudad y llevar a cabo "*una ejecución militar*" si la familia real sufría el menor daño. El manifiesto tuvo un efecto opuesto al esperado, pues los patriotas parisinos montaron en cólera contra el rey. El llamado manifiesto de Brunswick se hace público a los parisinos, y en el mismo "*se demuestra ya públicamente la conspiración entre Luis XVI y las tropas invasoras*") y el pueblo entonces se amotinó y asaltó el Palacio las Tullerías, donde se encontraba la Familia Real, arrojando al Rey por ese hecho y poniéndolo a disposición de la "Convención Nacional" (que sustituía a la "Asamblea Legislativa Constitucional") en la que dominaban los "Jacobinos" (con Danton, Marat y Robespierre) y un "tribunal revolucionario" procesó a Luis XVI, hallándolo culpable, y ordenando "*su ejecución en la guillotina*". Albert Camus, manifiesta en "*El hombre rebelde*". Buenos Aires, Ed. Losada.: "La mayoría de las *revoluciones* —afirma Camus— adquieren su forma y su originalidad en un asesinato. Todas, o casi todas, han sido homicidas. Pero algunas han practicado, por añadidura, el *regicidio* y el *deicidio*". Realizando Camus un estudio detallado de los móviles de la Revolución Francesa, afirmando que los hombres de esa época quisieron derribar el principio del derecho divino y hacer entrar en la historia la fuerza de negación y de rebelión que se había constituido en las luchas intelectuales de los últimos siglos. "*Añadieron así al tiranicidio tradicional un deicidio razonado*" (p. 106). Si el rey es el representante de Dios en la tierra, la justicia, para afirmarse en la igualdad, debe asestarle el último golpe, matándolo: "*si se niega a Dios hay que matar al rey*" (p. 107). "*Son los filósofos los que van a matar al rey: el rey debe morir en nombre del contrato social*" (págs. 107-108).

¹⁷⁷ Según "El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española" de 1992, en su XXI edición. Pág. 1795, encontramos que el vocablo *revolución*, Del lat. tardío *revolutio*, -ōnis, tiene diferentes acepciones entre ellas: 1. f. Acción y efecto de revolver o revolverse. 2. Cambio profundo, generalmente violento, en las estructuras políticas y socioeconómicas de una comunidad nacional. 3. f. Levantamiento o sublevación popular. 4. f. Cambio rápido y profundo en cualquier cosa. 5. f. Astronomía. Movimiento de un astro a lo largo de una órbita completa. 6. f. Geometría. Rotación de una figura alrededor de un eje, que configura un sólido o una superficie. 7. f. Mec. Giro o vuelta que da u na pieza sobre su eje.

haberles conducido a la rebelión; es decir, debemos dirigir nuestra atención a las Revoluciones francesa y americana, como hemos hecho y, teniendo en cuenta que estuvieron dirigidas, en sus etapas iniciales, por hombres que estaban firmemente convencidos de que su papel se limitaba a restituir un antiguo orden que había sido violado y perturbado por los abusos del gobierno. Estos hombres expresaron con toda sinceridad que lo que ellos anhelaban era volver a tiempos antiguos en que habían sido como debían ser las cosas. Así Tocqueville advierte esta disolución, que es general en Europa, si bien con notables asincronías: "[...] todos los hombres de nuestros días se ven arrastrados por una fuerza desconocida, que es posible aminorar, pero nunca vencer, la cual los impulsa a la destrucción de la aristocracia, unas lentamente, otras con precipitación [...]".(De Tocqueville, Alexis.1969, p. 20)

Todo esto ha suscitado una enorme confusión, especialmente por lo que se refiere a la Revolución americana, la cual no devoró a sus propios hijos y en la cual, por consiguiente, los hombres que habían iniciado la «restauración» fueron los mismos que comenzaron y terminaron la Revolución e incluso vivieron lo suficiente como para elevarse al poder y a las funciones públicas dentro del nuevo orden de cosas. Lo que concibieron como una restauración, como el restablecimiento de sus antiguas libertades, se convirtió en una revolución y sus ideas y teorías acerca de la constitución británica, los derechos de los ingleses y las formas del gobierno colonial desembocaron en una declaración de independencia. (Cfr. Arendt, 1963, págs. 45-46).

También resulta patente la influencia que la Revolución Francesa y las de los EE. UU, tuvieron en Latinoamérica, que a partir del ejemplo de estas dos se tenían noticias de los cambios que se estaban produciendo. Así nos comenta Marcello Carmagnani: “La última revolución del siglo XVIII, que llevará a la independencia latinoamericana, supone, como había ocurrido en las revoluciones europeas y norteamericana, una aceleración de la vida cotidiana. Comenzaba a tambalearse el principio jerárquico, vacilaba el fundamento teológico del carácter sacro del rey, se ponía en tela de juicio los valores estamentales y corporativistas, estado de agitación que obedece a la rapidísima propagación de las ideas revolucionarias de la libertad a ambas orillas del Atlántico.” (Carmagnani, Marcello. 2004, pág.130). Por lo tanto ¿se puede hablar en nuestro siglo XXI de revoluciones, como lo hacen diferentes dirigentes de América Latina: ¿Revolución Bolivariana en Venezuela, también denominada por Hugo Chávez

“democracia revolucionaria”, revolución “agraria e indigenista” de la Bolivia de Evo Morales” en nombre del pueblo, “revolución del pueblo” en Argentina por el matrimonio Kirchner? O ¿esconden detrás intereses económicos de algunas élites burguesas con el afán de llegar al poder y enriquecerse a costa de enfáticos discursos populistas?

Para terminar este apartado, es preciso aclarar que la palabra libertad¹⁷⁸ como aspiración del ser humano desde todas las épocas, no se ha entendido en todos los tiempos ni en todas las naciones de forma similar, por lo que estamos de acuerdo con Benjamín Constant (1989, pág. 541), quien determinó que había dos tipos de libertad, a las que denominó libertad de los modernos y de los antiguos respectivamente, cuya confusión había sido causa de no pocos males durante el período revolucionario¹⁷⁹. La finalidad de los antiguos era “la partición del poder social entre todos los ciudadanos”, sostiene Constant, a lo cual denominaban libertad; el propósito de los modernos “es la seguridad en los goces privados” y llaman libertad “a las garantías acordadas por las instituciones a estos goces”. Dos factores, a su criterio, alimentaban estas diferencias. En primer lugar, el factor territorial y poblacional, que había dejado a los antiguos muy por debajo de los modernos. En segundo lugar, y en parte como consecuencia de lo anterior, el hecho de que el comercio fuera mucho más regular en tiempos modernos que en los antiguos promovería más la paz y la defensa de las libertades individuales frente al poder del estado.

Por otra parte, aunque el régimen representativo descargue sobre unos pocos “lo que la nación no puede o no quiere hacer por ella misma” (Constant, 1989, pág. 558), queda siempre la vigilancia activa y constante que ésta ha de ejercer sobre sus representantes, y aun el derecho de alejarlos del cargo si han visto burladas sus aspiraciones. Los goces deben ir de la mano de las garantías que, insiste Constant, están en la libertad política. En conclusión, Constant cree haber demostrado la necesidad de “aprender a combinar” las dos especies de libertad, por lo que hace votos para que las

¹⁷⁸ De hecho y a nivel filosófico, hay un abismo que separa al “*Libre Albedrío*” de Santo Tomas de Aquino con la “*Libertad provocadora de angustia*” para J. P. Sartre. Véase la obra de este último: “*El existencialismo es un humanismo*”. Ed. Edhasa, 2007

¹⁷⁹ Un factor que puede explicar con mucho este tema es la poderosa influencia que tuvieron los modelos políticos y culturales de las antiguas Grecia y Roma sobre los dirigentes revolucionarios de 1789. Esta influencia se dio además de manera acrítica e idealizada en campos tan diversos como el arte y la vida cotidiana. Véase F. Díaz Plaja. “*Griegos y Romanos en la Revolución Francesa*” Madrid: Revista de Occidente, 1960

instituciones, además de respetar los derechos individuales, procuren que los ciudadanos “consagren su influencia a la cosa pública”, llamándolos a participar con sus determinaciones y sufragios en el ejercicio del poder y garantizándoles un derecho de control y vigilancia.

Esta tensión entre la libertad social e individual, es deudora del racionalismo ilustrado precursor de la democracia liberal, su léxico se encuentra en una nueva resignificación, por lo que Richard Rorty defiende que tal vocablo debe girar en torno a la autocreación y la metáfora que será más adecuada para la libertad, que otro anclado en conceptos como racionalidad, verdad y obligación moral (Rorty, 1991a, pág. 63). Rorty especula que el siglo XX es de una sociedad no filosófica que no necesita de legitimaciones y los fundamentos de la filosofía, de una sociedad que debe orientarse hacia la consecución de la felicidad a partir de la indignación social contra las limitaciones de la libertad y ya no puede aceptar la formulación de criterios de “verdad”.

Por el contrario, Boaventura de Sousa, se centra en dar prioridad a la teórica reconstrucción y a la política de refundación de la Democracia y del Estado en tiempos de globalización, a través de una teoría crítica. Para hacer frente a la exclusión social que afecta a más seres humanos cada vez, por ello la condición necesaria es llevar a cabo una reinención doble: la de la Democracia y la del Estado. Sousa Santos idea el Estado como “novísimo movimiento social”. Ello exige para compatibilizar la eficiencia con la equidad y la democracia la refundación democrática de la administración pública, y lograr sin caer en la limitación de la privatización una mejora de los resultados. (Sousa Santos, 2005a, pág.11).

Llegados hasta aquí, hemos visto cómo se estableció la relación entre la teoría política del “Contrato social” de los filósofos ilustrados (sobre todo Rousseau) con las prácticas de gobierno aplicadas por las nuevas elites revolucionarias, especialmente durante el periodo jacobino. Es notable como estas últimas explicitaron su deuda intelectual con los primeros, a través de sendos homenajes apoteóticos, públicos y póstumos, dedicados a Voltaire (durante la Asamblea Constituyente de 1789-91) y Rousseau (por la Convención Jacobina, en 1793-4). Asimismo, Robespierre reconoció el papel destacado de los enciclopedistas en el “prefacio” de la Revolución (Ciocchini et al, 1989, pág.31). De esta forma, se sentaron los precedentes para que surgiera un

autoritarismo “democrático”, que la civilización occidental tomo como modelo para reformar “racionalmente” de raíz no solo su exclusivo ámbito geográfico, sino también al resto del mundo, durante su expansión imperialista llevada a cabo en los siglos XIX y XX.

3.8 Conclusiones.

En función de la problemática en torno a la *auctoritas* y la *postestas*, de la época de las revoluciones ilustradas que habían combatido contra el Antiguo Régimen, podemos sostener que la Ilustración es una empresa colectiva destinada más a popularizar cogniciones científicas y mentalidades que circulaban por la naciente “opinión pública” moderna, difundiendo un nuevo sentido común antidogmático, que al suministrar una *summa* teórica de las adquisiciones de la “filosofía de las luces” (que jamás existió como un todo unitario). Sin embargo, siuviésemos que enunciar un presupuesto común en ese frente de autores que, aún tan diversos por intereses, estilo de pensamientos y tradiciones culturales, hacen que se pueda hablar en términos generales de un movimiento iluminista, ese sería la reivindicación de la autonomía de la razón. Dicha fórmula esencialmente significa independencia del juicio subjetivo de la autoridad (de la tradición, de la teología, de la política). La libre búsqueda, la autonomía individual, la posibilidad de desarrollar, sin vínculos externos la propia subjetividad, la liberación de los modelos de pensar preconcebidos, la observación comparativa y sin prejuicios de las distintas civilizaciones, definen un comportamiento que no sólo no tiene en cuenta las lógicas que no sean las de la razón subjetiva autolegisladora, sino que se constituye y legitima en oposición a ellas.

El Iluminismo hace política combatiéndola: de ese modo se crean las bases de una nueva dimensión apolíticamente política, sustraída a las autoridades “institucionales”, en las que la única autoridad reconocida por la superación se vuelve la del discurso público, destilado de la confrontación entre opiniones libremente argumentadas en los salones, en los clubes, las gacetas. Para los “iluministas” la humanidad, si se libera de la autoridad, un yugo poderosísimo, pero en sí ilegítimo e insensato, sería capaz de progresar hacia lo mejor, realizando, al menos tendencialmente una suerte de reino moral-humanitario caracterizado por la superación de la enemistad, del miedo y la necesidad del poder arbitrario entre los hombres. Sin embargo, esa “fe” post-política no excluye el esfuerzo por la reforma del Estado y la modernización de las relaciones

sociales, en sintonía con los reclamos que provenían de la sociedad civil. Por tanto, el mensaje iluminista fue acreditado incluso con ciertos soberanos (Federico II de Prusia, Catalina II de Rusia) sobre todo gracias a la obra de publicista ecléctico y genial de Voltaire (1694-1778), contribuyendo a desarrollar y a legitimar el fenómeno así llamado “despotismo ilustrado”, una forma comprometida de racionalismo desde arriba que intentaba conectar las lógicas del orden y cambio social.

Por lo que podemos afirmar que las revoluciones modernas: “contribuyeron, por un lado, a la pérdida de cierto paradigma de la autoridad, y por el otro, a la confusión que se produjo entre tradición y pasado, en tanto que la desaparición de la tradición en el mundo moderno no conlleva el necesario olvido del pasado, puesto que desde los revolucionarios modernos se arrojó una nueva mirada sobre el pasado de los antiguos a fin de poder religarse y asegurar su propia fundación, como hemos sostenido con anterioridad. Por ende, una de las posibles fuentes de la problemática sobre la autoridad podría ubicarse en el hecho de no prestarle oídos al pasado y no tomarlo como una reserva de sentido inagotable”. (Laura Baldini, Gisela y Eandi Bonfante, María Natalia, 2011).

Por ello, quienes asumen posiciones radicales en defensa de la tradición, lejos de recordar con la intención de motorizar un cambio, encarnan formas hipócritas del olvido. Entonces, si los modernos nos autorizamos en el futuro, en un movimiento anticipatorio relacionado con el proyecto mismo, éste solo adquiere significación en un segundo movimiento retrospectivo en función del pasado que tiene como resultado la creación de algo nuevo. Pensarlo de este modo posibilita plantear la hipótesis de la generatividad en tanto esta posee una doble orientación, hacia nuestros predecesores y hacia nuestros sucesores. Quienes ejercen la autoridad autorizan a sus sucesores a emprender algo nuevo pese a que comenzar es comenzar a continuar, así como continuar es también continuar comenzando.

En este sentido, para Rorty la meta de la indagación heurística consiste en alcanzar la mejor combinación posible entre el desacuerdo tolerante y el acuerdo no forzado, es decir, “la auctoritas”. En definitiva, estimular el desarrollo de la racionalidad entendida como una forma de multiplicar los ámbitos tolerantes y pluralistas de discusión, más que buscar los propios y fundamentos hacia los que debe converger toda discusión posible. Por otro lado, la posición de Boaventura de Sousa, en torno al eurocentrismo y

su capacidad castradora de otras culturas y conocimientos, pudiendo dar lugar a un relativismo epistemológico y cultural, que en palabras de Sousa Santos sería un epistemicidio, ya que “en nombre de la ciencia moderna se destruyeron conocimientos y ciencias alternativas y se menospreciaron los grupos sociales que en ellos se apoyaban para proseguir sus vías propias y autónomas de desarrollo. En suma, en nombre de la ciencia se cometió mucho ‘epistemicidio’” (Sousa Santos, 2004a).

Por lo que sigue en otro lado afirmando: “el fascismo epistemológico existe bajo la forma de epistemicidio cuya versión más violenta fue la conversión forzada y la supresión de los conocimientos no occidentales llevada a cabo por el colonialismo europeo y que continúa hoy bajo formas no siempre tan sutiles” (Sousa Santos, 2010b, pág. 68). Este epistemicidio se refuerza en lo que ha llamado Santiago Castro-Gómez la “*hybris* del punto cero” (Castro-Gómez, 2007) el momento en que el conocimiento, según la filosofía moderna occidental, supuestamente se “descorporiza” y “deslocaliza”, por lo que el giro descolonial realiza reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. (Walter, Mignolo, 2009, Pág.83)

Y ello se da por que la razón moderna crea líneas abismales entre el conocimiento científico y otros saberes: “El campo del conocimiento, en el pensamiento abismal, consiste en conceder el monopolio de la distinción universal entre lo falso y lo verdadero a la ciencia moderna, en detrimento de la teología y la filosofía (...) Puesto que la validez universal de forma obvia de una verdad científica es muy relativa, puesto que puede ser solamente comprobada bajo determinadas circunstancias y establecida por ciertos métodos en lo referente a ciertas clases de objetos, ¿Cómo se relaciona esto con otras posibles verdades que no se puedan establecer según métodos científicos pero que puedan demandar un mayor status, tales como la verdad filosófica y la razón, o como la fe y la verdad religiosa” (Sousa Santos, 2010a, pág. 23). Por ello Boaventura de Sousa, no solamente denuncia la discriminación que realizó la razón moderna entre los saberes de otras culturas y la occidental, sino también entre la razón científica occidental moderna y otros ámbitos del saber como la filosofía y teología, o la fe y otras verdades religiosas que se daban en el Humanismo.

Por su parte, en contra de los postulados de Boaventura de Sousa, Rorty plantea que el problema interesante verdaderamente, es una defensa del etnocentrismo racional. Para Rorty, el sentido único que puede mostrarse de acuerdo a la idea de racionalidad reside

en un marco de tolerancia y libertad en la búsqueda del acuerdo no forzado, es decir, la racionalidad es aquella operación que permite definir los procedimientos que debemos establecer para poder conversar y no los fines. Con nuestro propio criterio debemos operar: “Acabo de sugerir dos significados que pueden aplicarse con plausibilidad al término «amor a la verdad» cuando uno ha abandonado la idea de que la verdad es la correspondencia con el orden natural de las cosas. Pero estos dos candidatos –la proclividad al diálogo y la firmeza– están obviamente en conflicto el uno con el otro. Como vía para resolver esta tensión quiero proponer una definición del término «sabiduría»: el equilibrio adecuado entre estas dos virtudes: la virtud de escuchar a los demás con la esperanza de que pueden tener ideas mejores que las propias y la virtud de mantenerse firme hasta que a uno lo convencen sin lugar a dudas de que los propios criterios han sido desbancados”. (Rorty, 2002, pág. 117).

De lo anteriormente expuesto, Richard Rorty, sugiere que las creencias apuntadas por diferentes culturas deben comprobarse con las que ya tenemos intentando tejerlas. Por otra parte, podemos siempre ampliar el alcance del “nosotros”¹⁸⁰. Para esto, debemos colocarnos, siquiera por un momento, en el lugar de los “otros”, aplicando un método usado en ciencias sociales de forma recurrente: la comprensión empática considerando a los demás culturas o pueblos como miembros de indagación de la misma comunidad que nosotros. La diferencia con el relativista estriba, pues, en que para Rorty, el etnocentrista no considera cualquier creencia, lenguaje o estándar de racionalidad tan bueno como cualquier otro. Sólo aquellas creencias que puedan entrelazarse exitosamente con las que ya poseemos resultan de recibo.

Para Rorty, el lenguaje es el determinante total del mundo¹⁸¹, y la razón no es sino una forma de lenguaje, quedando entonces como única instancia, fuera del lenguaje, el dolor y el sufrimiento. Asimismo, este punto de vista implica la imposibilidad de fundamentar racionalmente el propio vocabulario. En “Contingencia, ironía y solidaridad” por ejemplo, afirma Richard Rorty: “Aceptar la afirmación de que no hay

¹⁸⁰ Para esto, debemos colocarnos, siquiera por un momento, en el lugar de los “otros”, aplicando un método usado en ciencias sociales de forma recurrente: la comprensión empática. Ver Díaz y Heller, 1987

¹⁸¹ *Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*, esta es la base del llamado solipsismo wittgenstiano. Proposición 5.6 de su obra *Tractatus Logico-Philosophicus* Ludwig Wittgenstein (2007, pág. 111). La proposición, cuya profundidad ha sido encarecida tantas veces ante todo después de lo que Richard Rorty denominó «giro lingüístico» de la filosofía del siglo XX.

un punto de vista fuera del particular vocabulario temporal e históricamente condicionado que actualmente estamos usando, desde el cual juzgar este vocabulario, es abandonar la idea de que puede haber razones para el uso de lenguajes, tanto como razones en los lenguajes para creer en los enunciados” (Rorty, Richard. 1991a, pág. 67).

Por eso, el deseo de solidaridad que propugna el pragmatismo anti-representacionista y etnocéntrico, de Rorty, consiste en ampliar los márgenes del nosotros, capaces de alcanzar un acuerdo no forzado, lo más lejos posible. Rorty pretende situarse en una línea periférica de la actual historia de la filosofía: “En la periferia de la historia de la filosofía moderna, aparecen figuras que, sin llegar a formar una tradición, se parecen entre sí por su desconfianza ante la idea de que la esencia del hombre es ser un conocedor de esencias. Pertenecen a esta categoría Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey, el segundo Wittgenstein, y el segundo Heidegger. Muchas veces se les acusa de relativismo o de cinismo. Suelen formular dudas sobre el progreso...Estos escritores han mantenido viva la idea de que, aun cuando tengamos una creencia verdadera justificada sobre todo lo que deseamos saber, quizá lo único que tengamos sea conformidad con las normas del momento” (Rorty, Richard[1979] 2010, pág. 332).

También decir en este apartado de conclusiones, donde aparece la época moderna y su filosofía entre el Humanismo y el Racionalismo, cabría preguntar: ¿Cuál es la narración más habitual acerca de la historia de la filosofía que se extendió desde Francis Bacon hasta Immanuel Kant? Porque dependiendo de cuál sea nuestra narración de la historia de la filosofía, así también podremos tener una visión, más completa de los fundamentos, la *auctoritas* y la *potestas*, sobre la que se asentó la filosofía de la modernidad. Pues bien, durante mucho tiempo ha predominado la imagen de que su gran eje fue el problema del conocimiento, alrededor del cual se habrían desarrollado dos corrientes en fuerte confrontación: el empirismo y el racionalismo.

Pues bien, de acuerdo con el neo-pragmatismo del filósofo norteamericano Richard Rorty, esta concepción global es resultado de un desarrollo histórico que se consolidó en torno a los problemas del conocimiento en lo que denomina la epistemología moderna. Como resultado de este desarrollo, el conocimiento se considera una representación de la realidad y la filosofía de la ciencia suele designar un género natural, un ámbito de la cultura que podría definirse a través de un método especial o de

una relación especial con la realidad: aquella que proporciona las mejores representaciones de dicha realidad. En función de estas líneas generales esbozadas, es lo que Rorty denomina la tradición Descartes-Locke-Kant, donde se consolidó la idea general de que el conocimiento es una representación de la realidad, y se centró el trabajo filosófico en la elaboración de una teoría que garantizara la correspondencia de dichas representaciones con el mundo real a través de un “*criterio independiente*”. A su vez dicha teoría guiaría la legitimidad de los discursos en el desarrollo cultural de occidente.

Por ello, Rorty, a este respecto, en su obra “*Philosophy and the Mirror of Nature*” (Rorty, 1979) mantiene que, según el parecer de los filósofos, los problemas surgen en cuanto se empieza a reflexionar y en general están relacionados con la fundamentación del conocimiento. La filosofía encuentra estos fundamentos estudiando el hombre como sujeto del conocimiento, sus procesos mentales y la actividad de representación que hace posible el conocimiento. Conocer es, según los filósofos: “Saber representar con precisión representan lo que hay fuera de la mente; entender de esta manera la posibilidad y naturaleza del conocimiento es entender la manera en que la mente es capaz de reconstruir tales representaciones”. (Rorty, 2010, pág. 3) Por tanto, La preocupación central de la filosofía es ser una teoría general de la representación.

Rorty especula, que al considerar el conocimiento como un "problema" sobre el que tendríamos que tener una "teoría", es el resultado de considerar al conocimiento como una agrupación de representaciones, concepción del conocimiento que fue producto del siglo XVII. Asimismo, en la misma época, la filosofía europea comenzó a hablar de derechos naturales, a cosas como la vida y la libertad que supuestamente todos disfrutamos¹⁸². La “invención de la mente” realizada por Descartes, postula Rorty, proporcionó una base nueva sobre la que apoyarse a la filosofía. Brindó un campo de investigación que parecía ‘previo’ a los antiguos filósofos y los temas sobre los que se habían apoyado. Locke convirtió a la mente, rediseñada por Descartes, en el objeto de la “nueva ciencia del hombre”, la filosofía moral en cuanto opuesta a la filosofía natural.

¹⁸² Una de las primeras obras filosóficas que abordó el tema del respeto a la libertad, la tolerancia, y la neutralidad religiosa del estado, y que además tomo como base al por entonces novedoso modelo político holandés fue la obra de Spinoza *Tratado teológico-político* (1977).

El mundo del conocimiento auténtico se convierte, por medio del análisis y de la confirmación experimental, en un mundo lúcido y accesible, despojado de misterio y de oscuridad. La gente puede hacer afirmaciones, y uno tiene el derecho de preguntar: “¿y cómo lo sabe?, ¿en qué se basa?, ¿cuál es la prueba concreta?”. En cierta forma, podemos decir que la misión del siglo XVIII, según Richard Rorty, es demostrar que cualquier pretensión de conocimiento debe pasar la prueba del análisis, hasta ser reducida a nuestras experiencias más básicas, a aquellas experiencias que todos compartimos y que nadie puede poner en duda. Este proyecto nos dejaría ver “de qué objetos se podría ocupar nuestra comprensión y de cuáles no”; este aprender más sobre lo que podríamos saber y cómo podíamos saberlo mejor estudiando cómo funciona nuestra mente llegaría con el tiempo a ser bautizado con el nombre de "epistemología".

Por su parte y contrario a lo que Richard Rorty plantea como problema de la conformación de la epistemología, como disciplina de la época moderna, Boaventura de Sousa, incide en que una de las áreas temáticas del proyecto “Reinventar la Emancipación Social: Para nuevos Manifiestos, es que: “incide sobre la diversidad epistemológica del mundo, la pluralidad conflictual de saberes que informan las prácticas sociales y el modo como ella repercute en el cuestionamiento epistemológico de la ciencia moderna en general, y las ciencias sociales en particular (...). La riqueza de los debates epistemológicos durante el siglo XVII europeo muestra que la metamorfosis de la ciencia en única forma de conocimiento válido fue un proceso controvertido y largo y que para su consumación contribuirían no sólo razones políticas sino también epistemológicas y factores económicos. El argumento a favor de privilegiar una forma de conocimiento que se tradujo fácilmente en desarrollo tecnológico, tuvo que confrontarse con otros argumentos a favor de formas de conocimiento que privilegian la búsqueda del bienestar y la felicidad o la continuidad entre sujeto y objeto, entre naturaleza y cultura, entre hombres y mujeres y entre los seres humanos y todas las otras criaturas. La victoria del primer argumento explicativo se dio en parte por la creciente ascendencia del capitalismo y por las potencialidades de transformación social sin precedentes que traía en su vientre. La victoria tuvo que ser tan completa cuanto las rupturas que se pretendían con la sociedad anterior. Y, para ser completa, tuvo que comprometer la transformación de los criterios de validez del conocimiento en criterios de cientificidad del conocimiento. A partir de entonces la ciencia moderna conquistó el privilegio de definir no sólo lo que es la ciencia, sino,

mucho más que eso, lo que es el conocimiento¹⁸³ válido”. (Sousa Santos, 2006c. pág.21)¹⁸⁴

Resumiendo, las características de la época moderna, podríamos decir que, con la entronización del yo como sujeto que suministra la referencia en relación a la cual los entes son considerados objetos, va estrechamente unida al predominio de lo matemático, ya que las matemáticas se convierten “plenamente” en el modelo último y en el criterio definitivo de realidad, de rigor, de verdad y, en suma, de racionalidad. Culmina así una ya muy venerable identificación entre matemática y racionalidad pues, no olvidemos, que ya etimológicamente razón remitía a “*ratio*” (proporción matemática) y provenía de “*reor*”, “calcular¹⁸⁵”. Por eso Toulmin¹⁸⁶ considera como un axioma de la nueva filosofía en el siglo XVII¹⁸⁷ que: “El conocimiento geométrico proporciona un vasto patrón de certeza absoluta, con respecto al cual deben ser juzgadas todas las otras pretensiones de conocimiento.” (Toulmin y Goodfield, 1990, cap. 4). A partir de este momento, lo real y lo verdadero son identificados esencialmente por su capacidad de ser tratables y reducibles a procedimientos matemáticos. Ahora no sólo la física moderna muestra una dependencia ontológica respecto la matemática (por eso hablamos de ciencia físico-matemática), sino también el nuevo tipo de racionalidad. Heidegger dirá que a partir de ahora “el único y genuino acceso” al ente es el “conocimiento en el sentido del físico-matemático¹⁸⁸”. (Cfr. Martínez Marzoa, Felipe. 2003: 32ss.)

¹⁸³ Pero aquí se ignora el papel que tuvo el desarrollo de las corrientes artísticas de vanguardia, que, a pesar del desarrollo tecnológico que supuso la fotografía, se apartaron de la representación puramente objetiva de la realidad para buscar una interpretación mucho más subjetiva de la misma y el conocimiento estético derivado de ella. Ver Gombrich, 1992.

¹⁸⁴ Su proyecto de investigación internacional intitulado Reinventar la emancipación social; para nuevos manifiestos, reúne investigaciones traducidas de varios autores locales sobre experiencias de base en países del “Sur”, con introducción general y prefacio a cargo del profesor Santos. Los dos primeros volúmenes ya publicados por Fondo de Cultura Económica, México:

Sousa Santos, B. (2004c). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: F. C. E
Sousa Santos, B. (2011b). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México: F.C.E.

¹⁸⁵ Se refiere a la función o capacidad de calcular. (Kolakowski, 1970, p. 7).

¹⁸⁶ Considera que estos axiomas no sólo eran en el XVII comunes, sino de “*sentido común y, en particular, los partidarios de la ‘nueva filosofía mecánica’ los consideraban fuera de duda.*” (Toulmin, 1977, p.30).

¹⁸⁷ Para él esta característica es mucho más básica que dicotomía empirismo-racionalismo.

¹⁸⁸ Cfr. *El ser y el tiempo*. Heidegger, Martín. \$21 (trad. Jorge Eduardo Rivera C.), Ed. Trotta. Madrid. 2ª ed. 2.009, Pág. 110. Con su complejo justificará esta identificación, pues: “*El conocimiento matemático pasa por ser aquella forma de aprehensión de entes que puede estar cierta en todo momento de poseer con seguridad el ser de los entes aprehendidos por ella. Aquello que por su forma de ser es de tal suerte que responde al ser que se hace accesible en el conocimiento matemático, es lo que es, en sentido propio. Este ente es el que es siempre lo que él es; de donde que constituya el verdadero ser del ente empírico del mundo, un ser del que puede mostrarse que tiene el carácter del constante permanecer*”.

De aquí que Boaventura de Sousa sostenga que el modelo de racionalidad del paradigma dominante "...que preside la ciencia moderna se constituyó a partir de la revolución científica del siglo XVI y fue desarrollado en los siglos siguientes básicamente en el dominio de las ciencias naturales. Aunque con algunos presagios en el siglo XVIII, es sólo en el siglo XIX cuando este modelo de racionalidad se extiende a las emergentes ciencias sociales. Desde aquel entonces, este modelo global se defiende de "...dos formas de conocimiento no científico (y, por lo tanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: el sentido común y las llamadas humanidades o estudios humanísticos (en los que se incluirán, entre otros, los estudios históricos, filológicos, jurídicos, literarios, filosóficos y teológicos)". (Sousa Santos, 2010a, pág.21).

Sin embargo, si la racionalidad científica, se constituyó en la *auctoritas* epistemológica de la época moderna, ahora está perdiendo su lugar privilegiado, dada la ramificación incesante de la misma, por eso la autoridad de la racionalidad científica también pierde su centro sobre el cual pivotan las demás disciplinas, debido a que cada rama tiene que legitimar su propia *auctoritas*. Podemos concluir, que la época moderna fue desde sus inicios un proyecto habitado por una crisis de legitimación que aún conserva. Actualmente dicha crisis se manifiesta en grado máximo al alcanzar instituciones tales como la familia, la justicia, la escuela, de modo tal que las figuras que solían encarnar una autoridad— como el padre, el juez, el médico, el filósofo, el maestro, el político— hoy día no logran reivindicar con fundamento su función.

Por lo que vemos, uno de los rasgos de la modernidad, cara y cruz de la misma, es la afirmación de la universalidad de la razón, como así también, de las formas de los valores que orientan las prácticas sociales. En la medida que tales presupuestos han sido discutidos desde su formulación primaria en el contexto de la Ilustración, se ha mantenido la afirmación de la universalidad de la razón. Este presupuesto ha servido, por cierto, para fundamentar toda epistemología y, en consecuencia, la posibilidad de alcanzar verdades universales con su contracara: ser rectificadas ante nuevas evidencias. Es decir, más allá de las formas singulares a través de las cuales conocemos o bien, de los modos particulares por medio de los cuales alcanzamos una conclusión con presunto valor de verdad, el fundamento de toda posible afirmación verdadera, trasciende a estos

modos contingentes de conocer y encuentran en la universalidad de la razón su cauce de legitimación, es decir, la historia de la filosofía moderna.

Por tanto, lo que podemos criticar aquí no es la idea de pensamiento universal, como lo hace Boaventura de Sousa, pero sí, la idea de que hay uno y solamente un pensamiento universal, aquel producido a partir de una provincia específica del mundo, Europa y, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, aquel conocimiento producido a partir de una sub-provincia específica de Europa, la Europa de habla inglesa, francesa y alemana, a fin de cuentas, la segunda moderno-colonialidad (Racionalismo), que insiste en olvidar el conocimiento producido en la primera moderno-colonialidad (Humanismo).

Ahora bien, de la ciencia y de sus procedimientos tenemos mucho que aprender los filósofos; una investigación científica no vale nada si no es expuesta a la crítica por los pares en una publicación o en un congreso. Nuestro acceso a la verdad es necesariamente común, compartido, como común y compartido es nuestro lenguaje, el instrumento del pensamiento. Para hablar con franqueza, a buena parte de la filosofía realista posterior al Racionalismo y al Empirismo también se le puede criticar lo mismo: una visión excesivamente individualista de la verdad y del conocimiento. Creemos que el realismo ganaría mucho al incorporar los hallazgos de la filosofía del lenguaje y del pragmatismo (al menos, de cierto pragmatismo, como el de Hilary Putnam), que no niegan la verdad, sino que solo nos hacen ver que el acceso a esa verdad es necesariamente humano.

Por esto mismo Richard Rorty se denomina un «ironista liberal» de la siguiente forma: “tomo mi definición de liberal de Judith Shklar, quien dice que los liberales son personas que piensan que lo peor que se puede hacer son los actos de crueldad. Empleo el término «ironista» para distinguir a esas personas que reconocen la contingencia de sus deseos y de sus creencias más primordiales: personas lo bastante nominalistas e historicista para haber abandonado la noción de que esas creencias y esos deseos primordiales remiten a algo que está más allá del azar y del tiempo. Los ironistas liberales son personas que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar” (Rorty, 2011, pág. 17).

También hay que recordar, que la crítica postmoderna de la razón nos ha privado, sin duda, de los argumentos fuertes que servían para fundamentar de un modo objetivo

las instituciones políticas moderna y, de esta manera, ha generado una crisis en una relación de tres siglos: la de la filosofía y política en el liberalismo. Hilary Putnam ha reparado también en esta peculiar situación: “Hoy tendemos a dar por supuestas nuestras ideas de tolerancia y pluralismo (...) Valoramos la libertad de elegir nuestro propio ‘destino’ (por utilizar un término sugerido por Agnes Heller), donde tal libertad se entiende no como la mera libertad de elegir negocio o profesión, sino como la libertad para decidir por nosotros mismos respecto a valores, fines, normas concretas e incluso, en cierta medida, costumbres. Lo que denominamos Ilustración era en buena medida un movimiento intelectual dedicado a proporcionar una base para este tipo de ‘sociedad abierta’. Se trataba no solo de una base política e histórica, sino de una base racional, que incluía ‘argumentos acerca de la incertidumbre de nuestro conocimiento moral y religioso’. Y los problemas generados por la Ilustración, siguen siendo nuestros problemas. Valoramos la tolerancia y el pluralismo, pero estamos turbados por el escepticismo epistemológico que producen la tolerancia y el pluralismo (...) El pragmatismo ofrece algo mucho mejor que las insípidas alternativas que aparecen hoy como las únicas posibles, tanto filosófica como políticamente” (Putman, 1999, págs.1-3).

4. ¿TRANSFORMÓ LA MODERNIDAD, EL ABSOLUTISMO POR EL AUTORITARISMO?

Para adentrarnos en este apartado, nos parece oportuno, recordad que la Revolución francesa debe situarse un proceso sin precedentes¹⁸⁹, por sus repercusiones y su naturaleza, que se desencadenó en la europea occidental por lo menos desde el Renacimiento, pero que puede rastrearse previamente: la resistida y vasta modernidad. Y allí donde se manifiesta puede asumir muy distintas formas. Así creemos que acierta Eric Hobsbawm en su libro “Las revoluciones burguesas” (Hobsbawm, 1974), al decir que las 2 revoluciones, la inglesa en lo económico y la francesa en lo político, son los acaecimientos más determinantes el inicio de una nueva era que desbanca al "antiguo régimen" y marca la configuración de una sociedad nueva.

Pero era de esperar, que los cambios propuestos por las mismas, tales como los Derechos del Hombre, la separación de la Iglesia del Estado y las consultas electorales; no se iniciaran de inmediato, sino que ha sido el tiempo el que ha ido concretándolos en la práctica, así nos dice Tolman: “Es de suma importancia darse cuenta de que lo que hoy se considera como algo inseparablemente concomitante de la democracia¹⁹⁰, es decir, la diversidad de puntos de vista e intereses, estuvo lejos de ser considerado como esencial por los padres de la democracia en el siglo XVIII. Sus postulados originales fueron la unidad y la unanimidad. La afirmación del principio de la diversidad vino más tarde cuando las complicaciones totalitarias del principio de homogeneidad se hicieron patentes en la dictadura jacobina.” (Talmon, 1956, pág. 48).

Para llegar a la época donde se cuestiona el Estado como elemento articulador y sustitutivo del antiguo régimen –el estado feudal–, donde el hombre por medio de la razón y su mayoría de edad, sería capaz de conseguir una mayor felicidad y concreción de un concepto aglutinador de la vida en común; hay un largo recorrido, salpicado de acontecimientos, actitudes y comportamientos, que lejos de ser una renovación de la cultura greco-romana y un olvido de la época medieval o feudal, resulta ser una continuación solapada de la misma en cuanto al poder y su forma de ejercerlo, con lo que lleva de irradiación de ideas y formas de entender al hombre y su sociedad.

¹⁸⁹ *"Cada gobierno ha producido sus solistas. Y mientras moría, esos solistas continuaban encargándose de probar que era inmortal"* Alexis de Tocqueville

¹⁹⁰ Pero este punto de vista no era el único al iniciarse la Revolución Francesa. Muchos de los girondinos sostenían que la diversidad de puntos de vista, y no la unanimidad, hacían más fuerte el sistema republicano de gobierno. Ver más detalles de este tema en Kates, 1985

Recordemos que en cuanto a la autoridad sobre la que se asientan las monarquías del despotismo ilustrado, hay que hacer mención a John Locke, que replantea las preguntas que ya se hiciera Hobbes –«¿en qué consiste la autoridad política? ¿de qué deriva nuestra obligación de obedecer? y «¿cuándo se justifica la rebelión?»», criticando todo aquello que representaba el abuso de autoridad, al absolutismo y expresaba que por el consentimiento del pueblo debía ser limitada, por el derecho natural, a fin de excluir el riesgo de arbitrariedad, de despotismo, aun mostrándose en una brecha de anarquía (Ferrater Mora, 2009, págs. 153-154¹⁹¹) (“liberalismo”); por lo que es el fundador de la doctrina de la limitación del poder –que es potestas legítima, no auctoritas– en nombre de la libertad de los ciudadanos. En la Inglaterra regida por una monarquía absoluta Thomas Hobbes fue su máximo oponente.

Es por medio de los tratados sobre el gobierno civil (Locke, 1960 y Locke, 2012), que podemos apreciar como propone los primeros aires del liberalismo moderno¹⁹² e inicio al período de "control" al autoritarismo. Así, el liberalismo se puede caracterizar con los siguientes elementos: Estado artificial, derechos naturales inviolables – básicamente el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad–, constitucionalismo, legalidad y legitimidad¹⁹³. Por tanto, la noción de despotismo en el Segundo tratado sobre el gobierno civil de Locke, que aparece siempre asociada con los disvalores del poder, o de sus prácticas, absoluto y arbitrario. Se trata de una capacidad antinatural o aberrada en cuanto no forma parte del “estado de naturaleza” sino del “estado de guerra”.

¹⁹¹ Es curioso como el Diccionario de Filosofía Ferrater Mora nos lleva del concepto liberalismo al de anarquía. Donde nos dice que “*En general los autores que han apreciado más el orden que la libertad, han criticado las tendencias anarquistas o han juzgado que toda ausencia de orden estricto conduce a la anarquía. Por otro lado, los autores que han destacado la importancia de la libertad han considerado que ésta se reduce en proporción a la dosis de intervención del gobierno y de sus aparatos coactivos*”

¹⁹² Desde entonces todos somos liberales, de derechas o de izquierdas. La separación de poderes, la igualdad jurídica o el concepto de Estado de Derecho como limitación del poder político mediante la ley son elementos que hoy nos parecen innegociables y que nacieron de aquellas revoluciones. Cuestión aparte sería el liberalismo económico. A veces se confunde también liberalismo político con liberalismo económico. Y aunque sería inútil negar la relación entre ambos, no funcionan como términos equivalentes. No hay duda de que el liberalismo fue un movimiento burgués y en su lucha por limitar el poder del Estado estaba la semilla del *laissez-faire*; de un concepto de libertad ya no solo político sino también económico del que necesitaba una burguesía que desarrollaba su vida profesional principalmente en los mercados. Pero confundir liberalismo económico con liberalismo político no ayuda a entender las aportaciones positivas de ambas doctrinas. Ni tampoco las debilidades de cada una de ellas.

¹⁹³ Podemos considerar que los elementos centrales del liberalismo son: la libertad civil –la cual se puede entender en términos individualistas como el libre disfrute de derechos adquiridos –, el Estado constitucional y la economía clásica desarrollada por Adam Smith. En este sentido, los referentes teóricos del liberalismo se encuentran en las teorías de Locke y Montesquieu. Por lo que el pensamiento protoliberal era una mezcla del contractualismo lockeano con el constitucionalismo de Montesquieu.

Por no constituir un factor del estado de naturaleza, no puede traspasarse a la sociedad civil o sociedad con Estado (*commonwealth*). En el apartado específico en que Locke se refiere al poder despótico, éste queda determinado así: “(...) poder despótico es el absoluto y arbitrario que permite a un hombre atentar contra la vida de otro cuando así le agrade. Este es un poder que la Naturaleza no otorga; la Naturaleza no establece entre los hombres semejantes distinciones, y ningún pacto puede establecerlas; es únicamente, el efecto, de haber renunciado el agresor a su propia vida poniéndose en estado de guerra con otro”. (Locke, 2012, #172 p. 174).

La división entre lo público y lo privado, anteriormente señalada, da lugar como bien apunta Locke en su teoría del Estado liberal, a que el poder despótico sea un «poder absoluto y arbitrario» (Locke, 2012, #172. p. 174) ejercido contra aquellos a quienes se desea dominar – el amo contra el esclavo, por ejemplo – hasta el punto de poder privarles del derecho a la vida. Esta práctica de poder corresponde a la declaración de un «estado de guerra», que Locke define como un estado de enemistad (Locke, 2012, #172. p. 175), «odio y destrucción» – entre quien domina y quien es dominado. Este concepto, en la filosofía política de Locke, no se refiere al enfrentamiento armado entre países o Estados, sino a una situación vital irracional que implica violencia, opresión y uso bestial de la fuerza sin derecho ni justicia alguna a la que apelar. Sin embargo, Locke justifica el ejercicio del poder despótico en el caso de los prisioneros capturados en guerras lícitas y justas, pensando, probablemente, en las conquistas coloniales de su época: “...Sólo los cautivos que son tomados en guerra justa y legal están sujetos a un poder despótico; el cual como no es el resultado de un contrato, tampoco puede dar lugar a contrato alguno, constituyendo, por tanto, un continuado estado de guerra” (Locke, 2012, #172. p. 175).

Resumiendo, tenemos que el despotismo ilustrado es una concepción política que se encuadra en los sistemas de gobierno del Antiguo Régimen europeo dentro de las monarquías absolutas, pero incluyendo las doctrinas filosóficas de la Ilustración, según las cuales, las decisiones del hombre son regidas por la razón. Los soberanos adoptaron un discurso paternalista y contribuyeron al enriquecimiento de la cultura de sus Estados. En la Europa del siglo XVIII cuando las monarquías absolutas habían alcanzado momentos de plenitud de su poder, podía establecerse una distinción entre Monarquía y

Estado, pero la relación entre ambos era tan estrecha que en muchos aspectos se fundían en una única realidad¹⁹⁴.

La idea del monarca como primer servidor del Estado, identificado con él es fundamental en las Monarquías del Absolutismo Ilustrado, teniendo a Federico el Grande, como uno de los soberanos que mejor la supo formular, como hemos apuntado en el apartado anterior¹⁹⁵. En su ensayo sobre las formas de gobierno y sobre los deberes de los soberanos, escribía: “El soberano está sujeto por lazos indisolubles al cuerpo del Estado... No tiene más que un bien, que es el del estado general... El soberano representa al Estado: él y sus pueblos no representan más que un cuerpo, que no puede ser feliz más que mientras la concordia los une. [...] No es más que el primer servidor del Estado, obligado a obrar con probidad, con sabiduría, y con total desinterés, como si en cada momento debiera rendir cuentas de su administración a sus conciudadanos¹⁹⁶”.

Como seguidor del ideal ilustrado rompió de forma clara y rotunda con la dimensión religiosa de la monarquía y creó un estado neutral que debía permitir la práctica de todos los cultos sin preferencia por ninguno de ellos, lo que expresaba con sus propias palabras al decir que “en mi reino cada uno se salva por su propio camino” (ImHof, U. 1993). Aquí se observa la lógica apremiante que conecta la máxima agustiniana¹⁹⁷, reforzada por la paz de Westfalia después de un siglo de conflictos sangrientos “*cuius regio eius religio*” (en virtud del cual el estado se “confesionaliza”, pero en el sentido que la religión pública depende del poder del soberano) con la fórmula hobbesiana “*Auctoritas, non Veritas facit Legem*” (un olvido laicizador de las cuestiones de verdad sobre la que se funda el nuevo poder estatal, más allá de la permanente remisión simbólica de la soberanía a la unción sacra y al “derecho de los

¹⁹⁴ <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/L/liberalismo.htm>. (Visto el día 02-02-2015)

¹⁹⁵ Este ejemplo de Federico II se contrapone al de Luis XIV, porque mientras el rey prusiano se manifestaba como el primer funcionario del estado, el soberano francés se identificaba de una manera más mística que racional con el mismo estado. Ver para esta diferencia de estilos de gobierno (Hazard, 1988 y 1991).

¹⁹⁶ http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/federicoelgrande/el_antimaquiavelo.htm, el día 19-02-2014

¹⁹⁷ Rompiendo con la tradición aristotélica y con la misma mentalidad política clásica, la “vida buena” no es la realización del hombre en la polis, sino el resultado ultra-humano (y justamente por esto correspondiente a la más íntima esencia del hombre) de una lucha dramática que es combatida en el mundo – es decir, en el límite- pero que ya se encuentra proyectada en Dios. El carácter “peregrinante” de la experiencia histórico política cristiana, que, en base a su distinción “abisal”, liga trascendencia y mundo, está justificado por la idea de que el orden divino, perfecto en sí, aún no se ha afirmado, no es perfecto. Es en virtud de esa genial construcción simbólica de una eternidad en movimiento- de la que San Agustín es una de sus articulaciones esenciales- que el cristianismo puede desplegar su propio poder respecto al mundo sin ser fagocitado, permaneciendo auctoritas. Cfr. San Agustín “*De civitate Dei*”, 19,26.

reyes”), se delinea una confesionalización que al mismo tiempo es una neutralización autoritativa de la teología.

Por eso, el tratado de Westfalia¹⁹⁸, supone un antes y un después en las relaciones internacionales entre los Estados. En Westfalia, los reyes consiguieron emanciparse del poder eclesiástico y desde entonces no hubo otro poder superior al del monarca¹⁹⁹. Este es, pues, el punto de partida del absolutismo: el poder absoluto de los reyes que no terminó hasta la época de las revoluciones liberales. Pero Westfalia también es el nacimiento del Estado-Nación moderno y supone la culminación de la modernidad, iniciada entre los siglos XV y XVII. Desde entonces, el Estado moderno se define como una organización territorial y centralizada del poder político supremo. Tiene a su cargo los aparatos de la administración pública, el ejército y la burocracia. La principal novedad respecto a la antigüedad es que el Estado moderno ya cuenta con la solidaridad de la comunidad gobernada, mediante la expresión magnífica de la voluntad general: el voto. Todo un logro que ha llevado siglos implantar y que en el caso de España solo tiene cuarenta años.

En las bases del Derecho Internacional Paz de Westfalia supuso modificaciones enfocados a lograr un equilibrio europeo que imposibilitara estados imponerse a unos sobre otros. Los efectos se mantuvieron hasta las guerras y revoluciones nacionalistas del romántico siglo XIX. Siendo las consecuencias de la misma, el principio de no injerencia en asuntos internos, el trato de igualdad entre los estados con independencia de su fuerza o tamaño y la aceptación del principio de soberanía territorial. Desde los tiempos de Martín Lutero, las guerras europeas se desencadenaban tanto por motivos

¹⁹⁸ La Paz de Westfalia se refiere a los dos tratados de paz de Osnabrück y Münster, firmados el 15 de mayo y 24 de octubre de 1648, respectivamente, este último en la Sala de la Paz del Ayuntamiento de Münster, en la región histórica de Westfalia, por los cuales finalizó la Guerra de los Treinta Años en Alemania y la Guerra de los ochenta años entre España y los Países Bajos. En estos tratados participaron el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Fernando III de Habsburgo, los Reinos de España, Francia y Suecia, las Provincias Unidas y sus respectivos aliados entre los príncipes del Sacro Imperio Romano. La Paz de Westfalia dio lugar al primer congreso diplomático moderno e inició un nuevo orden en el centro de Europa basado en el concepto de soberanía nacional. Varios historiadores asignan una importancia capital a este acto, pues fue en Westfalia que la integridad territorial se erigió como un principio que consagra la existencia de los Estados frente a la concepción feudal de que territorios y pueblos constituían un patrimonio hereditario. Por esta razón, marcó el nacimiento del Estado nación. <http://poder-mundial.net/termino/orden-westfaliano/>.

¹⁹⁹ Esto es válido sólo para las monarquías protestantes, pero no para las católicas y sus territorios coloniales, donde el poder de la Inquisición siguió gravitando fuertemente incluso aun sobre los mismos reyes, hasta inicios del siglo XIX. Ver Lewin, 1967.

geopolíticos como religiosos, por lo que a partir de la Paz de Westfalia la religión dejó de ser esgrimida como *casus belli*.

Desde el punto de vista del análisis interesa destacar, que la práctica despótica ha sido desplazada y reposicionada por el pensamiento moderno desde el ámbito moral al campo político, entendido como espacio de fuerzas y como técnica jurídica de administración y que su referente o fundamento imaginario es la universalidad de la experiencia humana, ya sea para aceptarla o para negarla. Sin querer realizar una investigación sobre el origen y evolución de la palabra déspota, constituyen un rasgo cultural, o sea antropológico (o casi), a diferencia, por ejemplo, de una dictadura, que puede ser considerada un fenómeno político circunstancial²⁰⁰. Por ello es que las poblaciones griegas, u Occidente, incluso el moderno, pueden aceptar dictaduras, pero no despotismo. Este último, desde Montesquieu (Del espíritu de las leyes), pasando por Kant (Sobre la paz perpetua) y acercándose a Hegel (Filosofía de la Historia), es propio de los pueblos bárbaros, atrasados, orientales o en donde no sopla el espíritu de la modernidad²⁰¹.

Recordemos que la Reforma Protestante pretende eludir la auctoritas de la Iglesia-institución y hacer dialogar directamente a la conciencia de los hombres con Dios, alterando así el carácter de presupuesto casi no sabido, pero interiorizado, y “visible” pero también interno, que califica y sostiene la auténtica y más eficaz noción de autoridad. El orden revolucionario burgués no sólo es el fruto de una moda herética pasajera, sino que se afirma y produce efectos duraderos edificando una suerte de

²⁰⁰ Aristóteles (384-322 a. C.), en las primeras páginas de su “*Política*”, distinguió tres tipos de relación de dominio: la del marido sobre su mujer, la del padre sobre sus hijos y la del amo o patrón sobre sus esclavos. Por las similitudes que creyó encontrar el filósofo de Estagira entre la relación esclavista y la de los gobernantes con los gobernados en los “pueblos bárbaros” de Asia, llamó *despótica* a esta última. Ese fue el sentido original de la palabra. Después su significación se amplió para comprender toda forma aguda de autoritarismo y represión políticos.

²⁰¹ Schmitt, plantea que “*La justificación de la dictadura, que se apoya en, que si bien ésta ignora el derecho, es tan solo para realizarlo (...) La característica formal, radica en el apoderamiento de una autoridad suprema, la cual está jurídicamente en situación de suspender el derecho y autorizar una dictadura; es decir, está en una posición de permitir una excepción concreta (...) el problema de la dictadura sería el problema de la excepción concreta*”. Y, agrega, que este problema no ha sido tratado sistemáticamente en la teoría general del derecho. Se verá, así, que Schmitt tratará la dictadura como forma de gobierno incorporada a la “teoría general del derecho”... y no, por fuera de éste (C. Schmitt, “2”, pp. 27-28). Dicho de otro modo, la dictadura como forma de gobierno, ligada a un “estado de excepción”, es inscribir a éste en un contexto jurídico. Como lo plantea Carl Schmitt en su famoso libro “La Dictadura”, esta forma de gobierno “ejerce y realiza el poder estatal de una manera inmediata, es decir, no mediatizado a través de instancias intermedias, entendiéndose por ella el centralismo, por oposición a la descentralización”. Antes atina a decir que “*la mera abolición de la separación de los poderes se la llama ya dictadura*”. Carl Schmitt. (1931) “*Die Diktatur*”. Trad. José Díaz García, “*La Dictadura*”. Alianza Editorial, Madrid 2013. 296 Págs.

mundo invertido – un orden efectivo y por eso dotado de autoridad mundana, no eficaz porque está fundado en una autoridad como realidad trascendente calificativa del orden divino (pero no racional de la naturaleza/sociedad). Eso conduce a la adopción de una suerte de sociología “teológica” que con una mezcla de empiria y dogmatismo, de rechazo de la inmanencia y reducción seminaturalista al “dato”, explica la política revolucionaria moderna sobre la base del éxito en la élite de otras religiones ocultas y secularizadas.

Como apuntábamos anteriormente, la Reforma Protestante fue en gran medida la causa histórica de que, rota ya la unidad religiosa europea, se buscase edificar un nuevo modo de unidad, que se concretó en el surgimiento de los Estados Nacionales, bajo regímenes absolutistas y otros constitucionalistas como Inglaterra y Holanda. El absolutismo, como hemos argumentado, fundió en una misma persona la misión de gobierno político, (ejercicio de la potestas) y la misión de enseñanza y juicio (ejercicio de la auctoritas), dando comienzo a la confusión práctica de estas funciones. La pérdida de limitación del poder, “debido a que la potestad ha absorbido a la autoridad, condujo progresivamente al crecimiento desmedido del Estado. Antes, la pérdida de atención a la autoridad de la Iglesia ya había comenzado mediante el proceso de secularización. Finalmente, estas raíces individualistas y mundanas, unidas al Derecho subjetivo y a la idea calvinista de que la predestinación divina, se manifiesta en la riqueza y el ahorro, allanaron el camino para el capitalismo”. (Cfr. Vanney, María Alejandra. 2009)

Pues bien, la autoridad (siempre intelectual) quedó definitivamente subordinada en el protestantismo calvinista, mientras que la potestad (manifestación de poder de la voluntad) fue magnificada. Por lo que la crisis de autoridad, podemos sostener, que se presenta en la Modernidad, debido a la ruptura con la tradición y se manifiesta en la temporalidad. Para los modernos “el tiempo ha dejado de prometer algo” (2006, pág. 134), nos dice Myriam Revault, ya que el pasado ya no garantiza el futuro y debido a esto lo vuelve incierto. A este respecto, hay que recordar, que el modo de legitimidad que la modernidad reivindica se apoya en la autoafirmación de la razón, y se puede sostener porque reside en el proyecto de autofundación de sí, como una ruptura (Blumenberg, 2008).

En este sentido, es pertinente subrayar la distinción entre "autoafirmación", como instauración del sentido, y "autohabilitación", como su confirmación en la realidad

histórica, puesto que, entre ellos existe un hiato, que de no considerarse deja escapar un elemento decisivo: “es la afirmación de sí la que determina la radicalidad de la razón y no a la inversa” (Revault d’Allonnes, 2008, p. 86). La nueva fundación antropológica que inaugura el gesto soberano no debe confundirse con la ilusión de su cumplimiento. La distinción apunta a destacar que la Modernidad tiene una historia, y dice Myriam Revault: “...si se desconoce esa distancia entre la voluntad y su realización, se induce de inmediato – en conformidad con la temática de la discontinuidad radical y la tabla rasa – la idea de que el concepto de autoridad “en general” ha desaparecido totalmente del mundo moderno” (Revault d’Allonnes, 2008, pág. 85).

Los ilustrados en su afán por criticar las convenciones sociales en el Antiguo Régimen, señalaron la irracionalidad del orden vigente. Surge con la Revolución francesa la necesidad de reorganizar la sociedad de una forma racional. Al esfuerzo realizado por los primeros grandes teóricos de la sociología responde esta necesidad. Los resultados de las expectativas de la nueva ciencia estuvieron tan desviados que acabó refugiándose, en el terreno de la sociología empírica como ciencia aplicada, dejando de lado el trabajo teórico. Sin embargo, existen circunstancias para su aplicación más allá de la seguridad de los datos. Así, “los primeros esfuerzos teóricos estaban encaminados a reorganizar la sociedad, posteriormente a la Revolución Francesa. No es casualidad que los padres de esta disciplina sean contemporáneos. Ésta Revolución afectó a todo, dado que supone una ruptura que genera caos en cuanto a lo que unos grupos o individuos de los otros pueden esperar” (Saco Álvarez, Alberto, 2006: 16-17)

Los episodios continuos de violencia ulteriores a la Revolución no son más que síntomas de la necesidad de anclaje de la situación nueva. Así Saint-Simon²⁰², se ve especialmente afectado por la situación de caos al pertenecer a la nobleza que apoyó los cambios revolucionarios. Por esto es que se centra en la reorganización de la sociedad post-revolucionaria tratando de combinar y recuperar de un modo distinto las piezas del Antiguo Régimen. Pero es consciente de que necesita de un corpus teórico que pueda ser aplicado para reorganizar la sociedad con criterios científicos, por ello llama en un

²⁰² Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint Simon (París, 1760 - 1825). Historiador y teórico político socialista francés. Perteneciente a una familia aristocrática venida a menos, el conde de Saint-Simon era sobrino-nieto del duque Louis de Rouvroy de Saint-Simon, famoso por sus *Memorias* (1739-1752), en las que describió la corte de Luis XIV. https://es.wikipedia.org/wiki/Henri_de_Saint-Simon

principio a esta nueva ciencia Física social. Saint Simon propone la construcción de un “*nuevo sistema intelectual*”, es decir, un pensamiento científico especializado por su convicción creadora, positiva, con un señalado interés reorganizador de la sociedad que permita revertir a los tejidos sociales el daño que ha causado. Saint Simon considera necesaria una nueva disciplina que arrebatase la reflexión sobre la sociedad a la teología legitimadora del orden monárquico y a la metafísica filosófica provocadora del caos. Esta nueva disciplina debería constituirse como en una “fisiología social” entendida como la ciencia positiva del hombre y las sociedades, con especificidad e identidad propias. Su aspecto positivo demanda a esta nueva disciplina fundar su conocimiento en la observación objetiva del orden social para desentrañar las funciones que dentro de él cumplen las organizaciones sociales concebidos a semejanza de órganos que componen un organismo viviente.

Para este pensador, las instituciones sociales revelan una composición y funcionamiento específicos, que deben ser considerados no desde una posición crítica que privilegie el cómo deben ser dichas instituciones, sino desde una posición científica que nos revele lo que les es propio y su forma de participación en las transformaciones presentes y futuras de los procesos sociales. Con la creación de la “fisiología social”, Saint Simón pretende lograr la empresa de “hacer entrar en la categoría de las ideas de la física los fenómenos del orden llamado moral”; sólo un estudio positivo de los sistemas sociales puede descubrir las leyes del funcionamiento social y permitir la instauración de prácticas políticas que conduzcan al restablecimiento del orden social. A esta forma de acción política derivada de la práctica científica Saint Simón le designará “sistema de política positiva” (Saint Simón, 2006)²⁰³.

En cuanto a sus objetivos y contenido, se trata de un conocimiento destinado a facilitar el control de las fuerzas sociales para mejorar la organización social. Trata en primer lugar de estudiar el origen de su preocupación. Desde ese momento, una de las principales obsesiones de los teóricos de la sociología será expresar los contrastes entre lo nuevo y lo antiguo y tratar de establecer la trayectoria evolutiva de la sociedad. Si se consigue establecer la ley del cambio social, si se logra percibir la mecánica del proceso, estaremos en situación de predecir el porvenir. Como en cualquier otra ciencia.

²⁰³ También ver Berthier, A., (2007) “*El pensamiento sociológico de Saint Simon*”. En Conocimiento y Sociedad.com. Sobre todo Fase sociológica industrialista (1816–1825). Consultado 10/02/2014. http://www.conocimientoysoiedad.com/saint_simon.html

Por lo tanto, estaríamos en condiciones de intervenir para modular o acelerar el proceso de cambio de manera que sea lo posible menos traumático.

Por otro lado, el secretario colaborador y personal de Saint-Simon, Auguste Comte²⁰⁴, irá mucho más allá en este proyecto. Partiendo de la base de que las sociedades son como organismos vivos que conservan su cohesión en función de una serie de doctrinas socializadoras que crean consenso, Comte considera a estas doctrinas como promotores del cambio social y del orden. Y ubica al conocimiento científico como motor de nuevas ideas que posibiliten una sociedad mejor organizada y más racional. “Toda intervención que busque la mejora de la sociedad ha de centrarse en la sustitución de las ideas religiosas y supersticiones por ideas científicas, demostradas positivamente. Por lo tanto, es elevado por Comte el positivismo a la categoría de nueva religión. También tiene su influencia en los intentos de modernizar la educación dando mayor importancia a la formación científica. Todo avance en el conocimiento científico tendrá efectos en una mejor sociedad. Pero de forma especial el conocimiento de las leyes que rigen lo social” (Saco Álvarez, Alberto, 2006: 16-17)

4.1 Tránsito del Absolutismo Monárquico a los Regímenes Autoritarios.

Por tanto, el tránsito desde los absolutismos monárquicos a una representación y reparto del poder –*auctoritas* y *potestas*–, después de las revoluciones inglesa y francesa, tanto si son republicas o monarquías constitucionales al incorporar al pueblo como elemento del mismo poder, es por lo que se habla de “poder constituyente”. Éste hereda toda la absoluteza, en la medida en que es la expresión de la identidad de la nación, que simbólicamente se ha instalado en el trono vacío, resultando una fuente política inagotable de toda forma política, todavía más intensa que la soberanía monárquico-estatal, la cual conocía estructuralmente un cierto grado de “constitucionalización” institucional y administrativa. Por tanto, poder constituyente es una voluntad política cuya autoridad o fuerza es capaz de adoptar la decisión concreta y fundamental sobre la forma y el modo de la propia existencia política, o sea, de determinar totalmente la existencia de la unidad política.

²⁰⁴ Auguste Comte. (Montpellier, 1798 - París, 1857) Pensador francés, fundador del positivismo y de la sociología. Con la publicación de su *Curso de filosofía positiva* (1830-1842), Augusto Comte apadrinó un nuevo movimiento cultural del que sería considerado iniciador y máximo representante: el positivismo. Tal corriente dominaría buena parte del siglo XIX, en polémica y algunas veces en compromiso con la tendencia filosófica antagonista, el idealismo. https://es.wikipedia.org/wiki/Auguste_Comte.

Al poder le corresponden conceptos como soberanía y majestad. Aquello que lo caracteriza y lo califica como precondition es la efectividad, en este sentido, se puede decir que el poder es típicamente el poder legítimo moderno. La autoridad, en cambio, remite a la “tradicición” y a la “duración”, por lo que implica “continuidad” más que eficacia imperativa (lo que no significa que no obtenga concreto respeto y significativos efectos ordonamentales, sino que el elemento determinante no es el coactivo-sancionatorio, sino más bien el de la legitimidad “ético-social”, naturalmente ni predicatoria ni indirecta, sino conectada a la “institución”). A pesar de la reducción de la *auctoritas* a la *potestas* que la política moderna, dominada por el poder legítimo, permanece como nexo constitutivo –que es también una tensión– entre lo que es objeto de *potestas* “representativa”, lo cual debe ser merecedor de representación “pública”, esfera de autentificación política (el pueblo), y poder.

La situación posterior a las revoluciones inglesa y francesa, demandando un anclaje que debe de tener en cuenta las consideraciones anteriores, en cuanto a un poder legítimo y las respuestas dada por la sociología incipiente, nos advierte Foucault de la deriva que fueron tomando las democracias liberales, así manifiesta: “La tecnificación de la gestión estatal, del control de la tecnificación y la economía en el análisis mismo de los fenómenos económicos: es lo que los ordoliberales llaman «eterno saintsimonismo»; y atribuyen a Saint-Simon el origen de esa suerte de vértigo en que se sumió el arte liberal de gobernar, un vértigo que lo lleva a buscar, en la aplicación a la sociedad del esquema de racionalidad propio de la naturaleza, un principio de limitación, un principio de organización que, en definitiva, condujo al nazismo [...] De Saint-Simón al nazismo tenemos, por tanto el ciclo de una racionalidad que entraña intervenciones, intervenciones que entrañan un crecimiento del Estado, crecimiento del Estado que entraña el establecimiento de una administración que funciona de acuerdo con tipos de racionalidad técnica, que constituyen la génesis del nazismo a través de toda la historia del capitalismo desde hace dos siglos o, en todo caso, un siglo y medio”(Foucault, 2012. pág. 172).

A este respecto y, aunque Carl Marx (Tréveris, 5 de mayo de 1818-Londres, 14 de marzo de 1883), no se consideró a sí mismo como un sociólogo, si lo podemos considerar como tal, al considerar sus estudios de la sociedad como estructuras que determinan la condición humana. Las teorías de Marx sobre la economía, la política y la

sociedad, que se conocen como Marxismo, sostienen que todas las sociedades avanzan a través de la dialéctica de la lucha de clases. Marx teorizó que, como en los sistemas socioeconómicos anteriores, de forma inevitable producidas por las leyes dialécticas se producirían tensiones internas, que lo llevarían a su reemplazo por el proletariado, un nuevo sistema a cargo de esta nueva clase social.

Sostuvo que la sociedad bajo el socialismo, sería regida por la clase obrera en lo que llamó la “dictadura del proletariado“. Según sus teorías el socialismo sería reemplazado por una sociedad sin clases sociales y sin Estado llamada comunismo puro. Con la creencia en la inevitabilidad del comunismo y del socialismo, Marx luchó de forma activa para la implementación del socialismo, arguyendo que las personas desfavorecidas y los teóricos sociales debían realizar una acción revolucionaria organizada para derrocar el capitalismo y lograr un cambio socioeconómico. Este cambio, estaría caracterizado por la colectivización de los medios de producción, la abolición de la propiedad privada, la autogestión de pequeñas comunidades y el sistema asambleario, capaces de tomar decisiones sobre sus propios recursos. De un modo utópico, Marx asevera que el hombre dedicará en este tipo de sociedad su tiempo a aquellas actividades que en mayor medida le realizan. Así, la historia aparece movida por la lucha de clases, auténtico motor del cambio social. La contradicción interna de cada modo de producción está poniendo para la desaparición del mismo las condiciones necesarias. El hombre protagoniza su propia historia a través de la injusticia, la el enfrentamiento, la lucha y contradicción.

De esta forma, Karl Marx postula la eliminación de la autoridad como instancia externa del hombre y la superación de la política como asimetría potestativa en la autoderminación de las cosas²⁰⁵, como resultado del despliegamiento de las fuerzas productivas y de las “leyes” que dominan la avanzada del capitalismo preparando su necesaria caída. Pero en el marxismo, sobre todo en su declinación leninista, la transición será dominada por la agudización del conflicto entre capital y trabajo y por una inusitada concentración del poder político. Dicho pasaje “dictatorial” –aunque instaurada contradictoriamente la autoridad indiscutible del “partido único” vanguardia

²⁰⁵ Sobre la fórmula sansiominiana “*al gobierno de las personas sucederá la administración de las cosas*”, común tanto a Marx como a Comte. Ver Berlín, 1998b, pp. 336 y ss

de la clase obrera, y una estable burocracia de “revolucionarios de profesión”– sigue siendo funcional a la realización de un orden social espontáneamente justo, que vuelva superfluo al Estado. En la tradición marxista tenemos entonces la paradoja de un poder que existe y es legitimado en la medida en que se dirige a la superación de sí mismo. Por el contrario, la revolución, que es la expresión más intensa de la voluntad política transformadora, es entendida como una fuerza objetiva, inscrita en la racionalidad histórica. La autoridad de la historia legitima la revolución.

Esta breve introducción en las características del poder en las nacientes democracias liberales, del nacimiento de la sociología como disciplina académica y el marxismo se debe a que Boaventura de Sousa Santos tiene una gran sintonía con la tradición marxista, y el curso que ha seguido su legado a lo largo del siglo XX, así su libro: *“De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad”* (1998) sugiere ya, desde el propio título, en el que recupera una expresión inserta en el *Manifiesto del Partido Comunista*, el tipo de lectura que hará de ese discurso²⁰⁶. El modo en que encara este capítulo nos parece de utilidad para caracterizar el pensamiento del sociólogo portugués, pues está entre uno de sus propósitos, justamente, la necesidad de arribar “hacia nuevos manifiestos”²⁰⁷. Debido a que sostiene que Marx: “nos enseñó a leer la realidad existente siguiendo una hermenéutica de la suspicacia y nos enseñó a leer las señales del futuro según una hermenéutica adhesión. La primera enseñanza continúa siendo preciosa hoy en día y la segunda se volvió peligrosa” (Santos, 1998a, págs. 45-46). Por lo cual lo podemos calificar al pensador portugués de sociólogo postestructuralista, dado que: “las diferentes formas del conocimiento tienen una vinculación específica con las diferentes prácticas sociales, la idea era pues, que una transformación profunda en los modos de conocer, debería estar relacionada, en una u otra forma, con una transformación igualmente profunda de los modos de organizar la

²⁰⁶ “*Todo lo sólido se disuelve en el aire: ¿También el marxismo?*”, el cual figura como capítulo 2 del libro de Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. (1998, pp. 21 y ss.)

²⁰⁷ Entre 1999 y 2002, Santos dirigió un proyecto de investigación titulado “Reinventando la Emancipación Social: Hacia Nuevos Manifiestos”. Que involucró a 69 investigadores de 6 países: África del Sur, Brasil, Colombia, India, Mozambique y Portugal, y que ha producido un total de seis volúmenes editados en varios idiomas. En español ya se conoce *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa* (2004). Completan el conjunto de la serie los siguientes libros: Boaventura de Sousa Santos (ed.). 2003d; 2004d; 2004, e; 2004,f y 2008. También aquí, nuestro autor despliega una forma de trabajo que es cada vez menos habitual, envuelto como está el medio académico de una lógica competitiva y cosificada. Es así que cada volumen de la colección cuenta con una coordinación colectiva y es precedido por un sendo escrito introductorio que avanza los conceptos o categorías que procuran un novedoso conocimiento de la cuestión

sociedad”(Sousa Santos, 1998a. prefacio.pág.1), que aboga por un socialismo sin fin o socialismo del siglo XXI.

También hay que citar, como hemos hecho referencia en la introducción de la tesis a Boaventura de Sousa, uno de los intelectuales principales en el área de ciencias sociales, con especial popularidad en Latinoamérica²⁰⁸, después de su participación en varias ediciones del Foro Social Mundial en Porto Alegre²⁰⁹, teniendo una herencia contractualista bien marcada en sus obras y sus textos, en los cuales se entremezcla con una organización de contratos sociales que sean verdaderamente capaces de representar valores universales. Su trayectoria reciente está marcada por la cercanía con los movimientos organizadores y participativos del Foro Social Mundial y por su participación coordinando la elaboración de la obra colectiva de investigación anteriormente citada “Reinventar la Emancipación Social: Para Nuevos Manifiestos”.

4.1.1 Emancipación de las colonias latinoamericanas en relación con las revoluciones Nortocéntricas.

Antes de llegar al pensamiento de Boaventura de Sousa, en cuanto a la demanda del nuevo socialismo del siglo XXI, nos parece interesante aclarar las cuestiones que atañen al proceso revolucionario de las Colonias Americanas²¹⁰. Así desde su etapa de gestación hasta la crisis o lucha independentista, las ideas de la Ilustración – tanto española como francesa –estuvieron presentes en el pensamiento de los hombres pertenecientes al movimiento de la emancipación política (Bolívar, Hidalgo, Miranda, Monteagudo, Morelos, Nariño, O’Higgins, Torres, San Martín, Varela). Su proyecto partió del imperativo de vislumbrar la posibilidad de convertir las Colonias en Naciones Independientes, desconociendo en un principio la autoridad francesa –Invasión Napoleónica– y terminando finalmente por convertirse en una rebelión contra aquella

²⁰⁸ Es miembro consultivo junto con Eduardo Galeano entre otros de “*Enciclopedia Contemporánea de América Latina y el Caribe*”. Coordinadores Emir Sader, Ivana Jinkings, Rodrigo Nobile y Carlos Eduardo Martins. Ed. Akal, Claso y Boitempo, São Paulo Brasil 2006.

²⁰⁹ <http://www.comitesromero.org/leida/jornadas/documentos/viernes4juliodocumentos/elfsmqueesycomosehacejordi%20calvorufanges.pdf> Visto el día 20-02-2018.

²¹⁰ Existen tres categorías para referirse a los hechos históricos acontecidos en esta época: 1750 – 1830: Revolución, insurrección e independencia, las cuales a su vez, se encuentran articuladas con los conceptos de multitud y de plebe. Una revolución se da en un pueblo que posee un proyecto de futuro y que pretende un cambio radical en las estructuras sociales y políticas. Una insurrección es un proceso característico de las multitudes, de las masas, el cual es amorfo, manifiesta las inconformidades de la población con respecto al orden establecido y depende del liderazgo de los caudillos. Una independencia es un cambio en la cabeza del gobierno y puede ser estructural generando cambios radicales al estilo de las revoluciones o puede ser marginal, planteando cambios parciales y paulatinos en los modos y los medios de gobierno (Ocampo López, 1989).

España que niega la participación de los nacidos en tierras americanas en el gobierno de las Indias. Y precisamente cuando en Europa parecía menguar el fuego de la Revolución, se inició en las colonias españolas de América una acción reclamando su independencia de España. La causa esencial de este proceso fue la incapacidad de la metrópoli para hacer frente a las exigencias de reformas administrativas, renovación social y política y expansión económica de sus colonias (Pérez Herrero, 2004). El mismo sentimiento de protesta contra la ineptitud del despotismo ministerial que estalló en España en 1808 contra Carlos IV, provocó la separación de los países americanos.

Otras causas de la independencia de las colonias latinoamericanas fueron de orden interno y externo. Entre las de este tipo están la difusión de los ideales enciclopedistas, el ejemplo de los Estados Unidos de América y el deseo de Inglaterra de romper el monopolio colonial español en América del Sur. Entre las causas internas figura el desarrollo del poder social de los criollos (blancos americanos), quienes aspiraban a poseer también el poder político. En todo caso, el triunfo de la Independencia se funda en la debilidad de la metrópoli, invadida por las tropas de Napoleón o sujeta a graves luchas políticas internas: “El programa que se implementó en las guerras de independencia latinoamericanas, se realizaron desde la institucionalidad y también desde la subversión, el conocimiento de sí mismos y del mundo, el estudio del naturalismo y el enciclopedismo, el uso del método experimental, el rechazo a la filosofía escolástica, la resistencia al principio de autoridad...”(Escobar Valenzuela, 1980, pág. 42).

Estas luchas de independencia, de las cuales hacen gala los líderes latinoamericanos actuales, realizan un punto de partida y de unión, con el análisis y la reivindicación de un pasado idílico de las tierras conquistadas en el año de 1492, donde los pueblos primitivos o indígenas, vivían en paz y en armonía con la Pachamama²¹¹: “Resulta cuando menos chocante la reivindicación simultánea de los valores “tradicionales” de las sociedades indígenas precolombinas y de la figura de Simón Bolívar, uno de los exponentes de la sociedad colonial criolla levantada a partir de la misma conquista que

²¹¹ Culto a la Pachamama: El 1º de agosto se celebra el día de la Madre Tierra. El día previo es el de "*la llamada*", cuando se *sahúman* casas, corrales y huertos para alejar a los malos espíritus. En el *Día de la Pachamama* hay mucho por hacer: herrar a los caballos, marcar el ganado y señalar a las ovejas con lanas de colores. Por la tarde en un pozo se ofrenda a la *Pachamama* lo que ésta ha producido: maíz, hojas de coca, frutas, y parte de la comida preparada para la ocasión. La fiesta, con canto y baile, dura hasta el amanecer. Ver <https://es.wikipedia.org/wiki/Pachamama>.

se pretende atacar”. (Malamud, 2010a, pág. 314). También es preciso decir, que las revoluciones de independencia reciben dos vectores de occidentalización de sus sociedades derivados de la concepción de la libertad: “la libertad económica y la libertad política consagradas en las constituciones latinoamericanas (...). La base común se traducirá luego en una pluralidad de formas, dada la diferencia de contexto y de tradiciones en las distintas áreas americanas y europeas, sin embargo, ninguna de estas formas deja de lado la necesidad de vincular el orden que se va construyendo al interior de cada una de las entidades políticas con las normas que regulan el nuevo sistema internacional, edificado sobre el principio de equilibrio entre las distintas soberanías nacionales” (Carmagnani, Marcello, 2004. Pág.131).

Por tanto, realizado el proceso revolucionario en lo político y en lo militar, publicadas las Actas de Independencia, redactadas las Constituciones, alcanzados los triunfos militares de las campañas libertadoras, reconocida la separación de España y la creación del continente Latinoamericano, vuelven a aparecer los antiguos conflictos de las ideologías y por ende los territorios de las nacientes Naciones entran en confrontación: federalismo contra centralismo, demócratas contra autoritarios... Así las cosas, se abren de nuevo las puertas de las guerras civiles tanto regionales como nacionales. La víspera de su muerte (Simón Bolívar. Caracas, 24 de julio de 1783-Santa Marta, 17 de diciembre de 1830) escribe: “Primero, la América es ingobernable para nosotros; segundo, el que sirve a una revolución ara en el mar; tercero, la única cosa que puede hacerse en América es emigrar; cuarto, este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles de todos colores y razas; quinto devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos; sexto, si fuera posible que esta parte del mundo volviera al caos primitivo, este sería el último período de América (Bolívar, 1986, pág. 17).

Por tanto, el siglo XIX es testigo de la afirmación de nuevas grandezas socio-culturales, tanto en Europa como en Latinoamérica, connotadas por una indiscutible aura de positividad y valor, verdaderas autoridades “apolíticas”. Sobre todo, la ciencia, cuyo progreso, cierto e irrefrenable, no depende de decisiones políticas, sino sólo de un progreso objetivo e inmanente de racionalización. Él no necesita ser garantizado por auctoritates superiores, sino que encuentra en su pragmático autoacrecentamiento sus

propios instrumentos de progreso y criterios de medida. La confianza en las adquisiciones de las ciencias “positivas” y en sus recaídas tecnológicas inspira una filosofía de la historia progresiva, que parece sustraer las cosas del mundo a los abismos de la teología y a las diferencias de la política. La única autoridad legítima ya no es la que vincula sino la que abate los “frenos” y secunda los procesos.

En virtud de dicho clima se comprende por qué, a pesar de los compromisos que las burguesías decimonónicas estipulan con el principio de autoridad y sus todavía eficaces configuraciones institucionales, el concepto sufra una profunda crisis, adquiriendo una connotación ideológica irremediabilmente negativa. Así la autoridad se resuelve en “autoritarismo” (Bealey, 2003, p. 38)²¹². –término polémico que se difunde después de 1848²¹³– si no corresponde a determinados parámetros de legitimación del poder, como la representación, el Estado de Derecho, la autonomía y la igualdad de los ciudadanos, la confianza liberal y democrática del progreso de la historia. Por tanto, como hemos hecho mención, la autoridad de la historia legitima la revolución. Por lo que se refiere a la construcción y organización de la sociedad, todos los movimientos sociales progresistas y renovadores que se han sucedido a partir de la Ilustración pretendían establecer una nueva organización social apelando a las exigencias de la razón. Desde el acoso al absolutismo por la Revolución Francesa y por las demás revoluciones decimonónicas, pasando por los diversos socialismos (Proudhon, Saint Simon, Marx-Engels, Lenin...) y por las propuestas economicistas de diversa índole liberal²¹⁴ o

²¹² Véase “autoritarismo”: “las manifestaciones antiguas de autoritarismo se denominaban ABSOLUTISMO O DESPOTISMO, mientras que las manifestaciones modernas caben en la denominación de TOTALITARISMO.

²¹³ Las revoluciones que estallaron en Europa en la primera mitad del siglo XIX como la denominada revolución de 1848, fueron movimientos de carácter políticos, sociales y nacionalistas: 1. **Político**, destinados a reformar en sentido democrático la constitución del Estado, por la mayor participación del pueblo en el gobierno. 2. **Sociales**, en procura de un mejoramiento de la clase proletaria, sumida en la miseria por la brusca implantación del maquinismo en la industria, lo que trajo la desocupación de miles de obreros, reducción de los salarios y un mayor rigor en las condiciones de trabajo. 3. **Nacionales**, tendientes a conseguir la unión (surgieron las unificaciones) y la independencia.

²¹⁴ El término «liberalismo», extrapolado a los siglos XVII y XVIII, es en realidad un anacronismo conceptual. Según el Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española (1726), el adjetivo «liberal» existía ya en la literatura española en el año 1280 con el significado de actitud abierta, generosa, pródiga y tolerante. Sin embargo, la palabra «liberalismo», procedente del adjetivo «liberal», adquiere definitivamente su sentido político durante la celebración de las Cortes de Cádiz que aprobaron la Constitución de 1812, extendiéndose después a Francia, Inglaterra y otros países europeos. En el contexto histórico y político de las Cortes de Cádiz, «liberal» se refería al partido político que defendía las libertades constitucionales individuales del moderno Estado de derecho frente a los diputados partidarios del absolutismo monárquico. Fue uno de los hijos más deseados del proyecto sociocultural de la modernidad occidental, convirtiéndose en la teoría política y social hegemónica de los tiempos modernos. Véase “*Diccionario de Ciencia política*”. Frank Bealey. Ed Istmo, Trad. De Raquel Vázquez Ramil. Madrid, 2.003, págs.252-254. Por otro lado liberalismo, “*es una de las principales ideologías políticas del mundo moderno, se caracteriza por la importancia que da a los derechos civiles y políticos de los individuos. Los liberales reclaman un ámbito sustancial de libertad personal – bajo la cual incluyen la libertad de conciencia, de expresión, de asociación, e ocupación y, más recientemente, de ejercicio sexual- en donde el Estado no debería entrometerse, excepto para proteger a otros*

capitalista, hasta las formas totalitarias de signo fascista, nos hallamos siempre ante propuestas de organizar de una manera pretendidamente más racional la sociedad a fin de conseguir más felicidad para los humanos. Sin embargo, se ha mostrado con evidencia que la razón aplicada a la organización social no ha logrado ni el mismo grado de consenso ni los mismos resultados incontrovertidos que parecía lograr la razón aplicada a la ciencia o a la técnica²¹⁵.

A lo anteriormente expresado, Sousa Santos denuncia, como siempre ha hecho la izquierda, la desigualdad en el mundo. En esto, no es nada innovador, pero tampoco le falta razón en sus denuncias. El norte se hace cada vez más rico, el sur se hace cada vez más pobre. Probablemente, buena parte de esta desigualdad es debida a siglos de explotación colonialista. Las potencias coloniales impusieron regímenes opresivos, y forjaron un sistema de dominio en la distribución de funciones económicas: el sur se encarga de aportar materias primas y trabajo, el norte se encarga de aportar productos manufacturados. En este intercambio desigual, el norte se hace rico a expensas del sur. Esta teoría de la dependencia puede ser cuestionable, pero tiene algún mérito. Por tanto, difícilmente podemos dudar del daño económico y político que el colonialismo ha hecho a países como el Congo o Bolivia. Por otra parte, no es del todo claro que los países pobres de hoy sean las colonias de ayer, y que los ricos de hoy sean los colonizadores del pasado. Noruega hoy es rica, y nunca fue poder colonial. España y Portugal fueron poderes coloniales, y hasta fechas muy recientes, eran países atrasados. Chile, Nueva Zelanda y Singapur fueron colonias, pero hoy emergen como países ricos. Etiopía nunca fue colonia, y es uno de los países más pobres del mundo.

Todo esto está abierto al debate, y tanto los defensores como los críticos de la teoría de la dependencia tienen argumentos sólidos. Sin embargo, Boaventura de Sousa pretende ir más lejos. A su juicio, el recorte de la brecha entre el norte y el sur no debe

de un daño.... (...)”. Ted Honderich. Trad. Carmen García Trevijano. “*Enciclopedia Oxford de Filosofía*”. Ed. Tecnos, Madrid 2008. Págs.680-683

²¹⁵ Berlín, refiriéndose a los descubrimientos revolucionarios de Newton y Galileo, escribe: “*Existía por primera vez la posibilidad de organizar una masa caótica de datos procedentes de la observación en un sistema único, coherente y perfectamente ordenado. ¿Por qué no habrían de aplicarse con igual éxito los mismos métodos a las cosas humanas, a la moral, a la política, a la organización de la sociedad? ¿Por qué habría que suponer que los hombres pertenecen a un orden ajeno al sistema de la naturaleza? (...) ¿Por qué no se podía crear una ciencia o unas ciencias del hombre y aportar también ahí soluciones tan claras y seguras como las obtenidas por las ciencias del mundo externo?*” (Berlín, 1998b, p. 51).

ser meramente económico y político. También debe ser epistemológico. A juicio de Sousa Santos, el colonialismo no sólo consistió en que las potencias impusieran su dominio sobre las colonias, y depredaran sus recursos. A un nivel más profundo, considera Sousa Santos, el colonialismo consistió en pretender universalizar algunas instituciones propias de Occidente, y despreciar (e incluso aniquilar) a las instituciones de los pueblos nativos. Así, el hombre blanco desarrolló la ciencia, pero creyó que ésa era la única forma de conocimiento válido. Y, cuando impuso su dominio sobre las colonias, pretendió aniquilar las formas autóctonas de conocimiento. En este sentido, Sousa Santos pretende reivindicar aquello que él llama una ‘epistemología del sur’ (Sousa Santos y Meneses, 2010a).

Para ello, conviene rescatar las supuestas formas autóctonas de conocimiento que sirvan como plataforma contrahegemónica frente al poder de la ciencia occidental. Si bien rara vez Sousa Santos lo enuncia explícitamente, todo esto tiene la implicación de que, para combatir el colonialismo, es necesario reivindicar a los chamanes, curanderos, brujos, y todas aquellas instituciones que son depositarias de supuestas formas de conocimiento alternativas. Y, precisamente, he ahí la confusión de Sousa Santos y gran parte de la izquierda contemporánea. La izquierda clásica, aquella inspirada en Marx y Lenin, denunciaba la explotación capitalista y colonialista (a pesar de que Marx veía en el colonialismo una oportunidad para la expansión del capitalismo como paso previo al comunismo). Pero, esta izquierda siempre fundamentó sus preceptos sobre bases científicas, y pretendía la expansión de la mentalidad científica por el mundo entero. Para Lenin, el colonialismo que depreda a otros pueblos es nefasto, pero la expansión de la mentalidad científica en detrimento de sacerdotes, brujos y chamanes no era objetable. Fue precisamente bajo esta idea cómo los soviéticos pretendieron expandir su materialismo ateo por la Rusia ortodoxa, y las repúblicas musulmanas del Asia central.

En cambio, Sousa Santos y sus acompañantes ideológicos creen que la expansión de la ciencia, en detrimento de aquello que no es ciencia, debe detenerse. La confusión de Sousa Santos radica en creer que la mejor forma de combatir la desigualdad en el mundo consiste en someterse a los dictámenes del oráculo o los métodos curativos del chamán. La gran preocupación de Sousa Santos es que la exclusión del sistema capitalista global actual comienza con la exclusión por parte de la ciencia, de todo aquello que no sea científico. Y, así, para defender a los excluidos, Sousa Santos se

propone reivindicar el supuesto ‘conocimiento alternativo’ de los pueblos del sur. Nos tememos que Sousa Santos no conoce las bases elementales de la epistemología. Desde que Platón escribió el *Teeteto*, se ha convenido que ‘conocimiento’ es ‘creencia verdadera justificada’.

Por tanto, bajo este parámetro, los intentos de conocimientos alternativos que Sousa Santos pretende reivindicar, no pueden calificar como conocimiento. Un brujo que cree que con unas determinadas piedras podemos curar el cáncer, no puede calificar como poseedor de conocimientos, pues además de que su creencia es falsa, no está justificada. Quizás algunos chamanes tengan creencias correctas sobre algunas hierbas para curar algunas enfermedades, pero estas creencias, si bien son verdaderas, no están óptimamente justificadas, y de nuevo, no pueden calificar como ‘conocimiento’. En rigor, sólo la ciencia puede ofrecernos ‘conocimiento’. Pues, sólo el método científico es capaz de ofrecernos el respaldo empírico para justificar nuestras creencias. En el momento en que prescindamos del método científico, intentaremos justificar nuestras creencias con algo distinto al examen empírico del mundo; en otras palabras, no haremos más que especular. Pero, la especulación no es suficiente justificación para asumir una creencia. Por ello, la especulación no califica como camino al conocimiento. Quizás la especulación sea el primer paso hacia el conocimiento, pero hasta que no encontremos una justificación con un correlato empírico fuerte, no estamos en presencia de un conocimiento propiamente.

Por tanto, la gran preocupación de Sousa Santos es la exclusión, y precisamente en función de eso, siente molestia por las pretensiones de hegemonía científica. Pero, eso es precisamente lo que siempre han buscado los filósofos de la ciencia: establecer un criterio de demarcación entre la ciencia y la pseudociencia, a fin de excluir a aquellos que pretenden tener conocimiento, pero que en realidad no lo tienen. Estos filósofos de la ciencia han pertenecido tanto a la izquierda como a la derecha. Mario Bunge, por ejemplo, opina que el capitalismo global es un sistema perverso, pero no por ello Bunge considera que los brujos y chamanes tienen ‘conocimientos válidos’. Sousa Santos no logra entender que hay exclusiones buenas y exclusiones malas. Cuando a los países colonizados se les excluye del reparto de riquezas, eso es obviamente malo. Pero, cuando a los brujos y chamanes se les excluye de las pretensiones de tener conocimientos válidos, eso no es malo. Esa exclusión permitirá erradicar la ignorancia y

la superstición, y universalizar el método científico que servirá para resolver muchos de los problemas del Tercer Mundo cuya raíz es, precisamente, la ausencia de una mentalidad científica, es decir, de una autoridad contrastada y con resultados evidentes en el transcurso del tiempo.

Sousa Santos representa emblemáticamente la confusión de la izquierda postmodernista. El pensador portugués cree erróneamente que no es posible separar al capitalismo de la ciencia. Y, en función de eso, cree que el primer paso para oponerse a la hegemonía capitalista consiste en oponerse a la hegemonía científica. Pensadores como Sousa Santos hacen sentir vergüenza por la izquierda. Si la izquierda pretende retomar espacio después del fracaso soviético, debería replantearse el camino de los socialistas científicos, y asumir que la hegemonía científica, lejos de ser un instrumento de dominio, es más bien una oportunidad para la liberación. Por eso no se entiende y es paradójico que países como Venezuela y Bolivia dispongan de Satélites, el primero con un coste 406 millones de dólares, llamado “Simón Bolívar” y Bolivia otro con un coste 300 millones de dólares, llamado “Túpac Katari”, cuando en estos países la pobreza de la población es evidente (Malamud, 2010a, págs. 380-386).

4.1.2 Emancipación de las colonias de EE. UU en relación con las revoluciones europeas.

Decíamos al principio de este apartado, que estar dominado o sujeto a la autoridad -autoritarismo- de un déspota, puede decirse, significa vivir sometido a la voluntad particular de un señor –dominus- con capacidad parcial o total para gobernar la vida de otras personas a las que les impide actuar y desenvolverse con autonomía. Como dice Locke al respecto: “todo poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido al sólo cuidado de promover (los intereses civiles) y no puede ni debe (...) extenderse hasta la salvación de las almas” (Locke, 2008, pág. 61). Por tanto, si los asuntos ético-religiosos son concebidos como no públicos, entonces es posible denunciar la guerra religiosa como una evidente transgresión de la libertad de las personas.

El objetivo fundamental de esta perspectiva es el de asegurar la estabilidad del Estado y las leyes, y desde esa estabilidad, garantizar la supervivencia de los individuos, su acceso al bienestar y a la libertad, entendida en términos de la posibilidad de diseñar el proyecto de vida sin ninguna interferencia externa: “el papel de las leyes no es cuidar

de la verdad de las opiniones”, indica Locke, “sino de la seguridad del Estado, de los bienes y de la persona de cada hombre en particular. Así debe ser” (Locke, 2008, pág. 109) Siendo este el basamento de la fundamentación contra el poder absoluto en Inglaterra y sustento de las ideas de Independencia de EEUU hacia su metrópolis (Inglaterra).

Entonces podemos preguntarnos, si las cuestiones que versan sobre los t́ele descansan ahora en el ́mbito privado: ¿De qúe bienes se ocupa el Estado? El ejercicio y la adquisici3n de las virtudes ya no compete al ‘cuerpo poĺtico’; la virtud se vuelve un asunto de “recta conciencia”. El Estado buscará ḿs bien garantizar para los individuos la posibilidad de acceso a lo que Arist3teles llamaba “bienes exteriores” entre los que figuran – siguiendo la lista elaborada por Locke –“la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesi3n de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes” (Locke, 2008, págs. 61-62). De este modo, la intelecci3n y aplicaci3n de la justicia distributiva se convierte en una de las actividades fundamentales en la comprensi3n moderna de lo ṕblico.

Por lo que la teoŕa poĺtica del liberalismo cĺsico centr3 el foco de atenci3n en el poder estatal y el ́mbito ṕblico asociándolo, adeḿs, con el espacio de poder y reconocimiento por excelencia, el ́mbito de lo racional, lo masculino y de aplicaci3n de justicia imparcial. Aś, el poder poĺtico es concebido por el liberalismo poĺtico cĺsico como un instrumento artificial y «neutral» al servicio de la protecci3n de los intereses hegem3nicos de los individuos del contrato social. Siendo uno de los principales problemas de la teoŕa liberal del poder poĺtico es que al acotarlo al ́mbito del Estado adopta una perspectiva estatoc3ntrica, reduccionista y excluyente de la poĺtica que desatiende las ḿltiples relaciones de opresi3n y dominaci3n no estatales presentes en la sociedad.

Richard Rorty, en esta misma ĺnea, es uno de los fil3sofos que tratarán de abogar por una forma de liberalismo que no apele a argumentos que se dicen ́ltimos o universales para su legitimaci3n. Y esta postura seŕ la que, en ́ltima instancia, acueste su pensamiento hacia una forma conservadora de entender el liberalismo. (Hernández, 1998, pp. 143-176 y Kelly, 2000, pp. 227-241) ¿Cuál es la alternativa que ofrece Rorty? Richard Rorty afirma nuestra imposibilidad de disponer de un punto arquim3dico neutral y universal, es decir, un punto desde el cual construir nuestras sociedades, para

la legitimación del liberalismo. De ahí que sostenga que no puede haber mejor defensa posible para un modelo liberal de Estado que el cúmulo de prácticas y experiencias que se recogen en la historia institucional de cada comunidad política. La esencia que anima el pensamiento anti-universalista se refleja a la perfección en el libro «La prioridad de la democracia sobre la filosofía» (1996c) de Richard Rorty, cuyo título es ya toda una declaración de intenciones.

En dicho artículo Rorty afirma lo siguiente: “Jefferson y Dewey describieron a los Estados Unidos como un «experimento». Si fracasa el experimento, todos nuestros descendientes aprenderán algo importante. Pero no aprenderán una verdad filosófica, ni tampoco una verdad religiosa. Tendrán simplemente alguna sugerencia acerca de los aspectos que deberán tener en cuenta cuando den vida al siguiente experimento. Aunque no sobreviviera nada de la época de las revoluciones democráticas, acaso nuestros descendientes recuerden, al menos, que las instituciones sociales pueden ser consideradas experimentos de cooperación en vez de intentos de encarnar un orden universal ahistórico. Resulta difícil creer que sea éste un recuerdo que no vale la pena conservar” (Rorty, 1996c, pág.266). La desconfianza ante la metafísica de Richard Rorty encuentra su fuente y origen en la tradición del pragmatismo norteamericano. Consecuentemente con esta posición post-filosófica, para Rorty la cuestión de la legitimidad de las instituciones políticas encuentra su mejor solución sustituyendo la fundamentación filosófica del liberalismo por una justificación contextual, contingente, etnocéntrica y, en última instancia, histórica.

Así Rorty, firme con su distancia de las filosofías sistemáticas, debe adoptar un nuevo léxico para su propia postura. Y ello es propio de su defensa del pragmatismo que supone un modo de dar la espalda a la metafísica. Richard Rorty renuncia simplemente a las preguntas filosóficas tradicionales (porque su formulación busca burlar la temporalidad) para inquirir por la vida en términos concretos, de cara a las relaciones con el otro en un aquí y un ahora determinado. Un pragmatista, nos asegura, busca evitar cualquier forma de dolor y persigue otros modos de habitar más confortables: “[...] el pragmatismo debe definirse como la afirmación de que la función de la investigación es, en palabras de Bacon, ‘aliviar y beneficiar la situación de los hombres’, hacernos más felices permitiéndonos afrontar con más éxito el entorno físico y la convivencia” (Rorty, 1993, pág. 49). Y no podemos dejar de creer que al pensar en

una felicidad posible, da cuerpo a un nuevo léxico que tiene la virtud de no buscar ningún tipo de correspondencia. Pues ¿quién podría encontrar, en el supuesto mundo real (en sentido metafísico), el objeto sustancial al que corresponde el deseo de felicidad? Para un pragmatista como Rorty la pregunta objetiva por la felicidad ya no se formula, pues dicho modo de preguntar pertenece a un léxico de otra época.

Por tanto, no es gratuito que Rorty cuestione el estructuralismo por suponer que cualquier fenómeno tiene tras de sí estructuras que lo condicionan. Por una parte, su pensamiento no concibe estructuras que estén por fuera de un contexto histórico y sociológico y rechaza la visión de la estructura como un núcleo profundo, una esencia de lo real, que aparece cifrada. Un procedimiento que debe descifrar (interpretar) códigos hasta llegar a la estructura desnuda. Se pasa de la apariencia engañosa del código, a la esencia secreta de la estructura. Este modo de proceder está inspirado en una metáfora vertical que penetra el mundo aparente para encontrar bajo tierra esencias eternas. Y esta metafóricidad nos sugiere que penetramos en los secretos del mundo.

Desde esta perspectiva, Rorty intenta poner a funcionar una dinámica horizontal como bien sugiere Gideon Calder. Y por ello la conversación pareciera desplegarse de un hablante a otro (ubicados en una misma superficie) sin penetrar en el mundo profundo que yace a los pies. Y es que no solo se evade hablar del mundo (porque el mundo es un efecto del habla, no una copia), sino que en muchas ocasiones el mundo natural falsamente no es objeto de discusión: “Las afirmaciones horizontales evitan cualquier atracción hacia niveles ontológicos diferenciados. Se refiere únicamente a las otras ideas o frases que la preceden. De hecho, con una adecuada perspectiva horizontalizada nos damos cuenta de que no hay acceso descriptivo a una «realidad» separada de aquella transmitida por nosotros mediante el horizonte de redescrpciones y descripciones previas” (Calder, 2005, pág. 45).

Resumiendo, en tanto que pragmatista, Rorty está convencido “de que no existe ninguna sutil esencia humana que la filosofía pueda captar”, sino que su “estrategia consiste en no tratar de sustituir superficialidad por profundidad, ni tratar de elevarnos por encima de lo particular para alcanzar lo universal” (Rorty, Richard.2000a. pág.221) Y agrega que los norteamericanos, a diferencia de los europeos: “Así son lentos en reconocer la importancia de la filosofía para la política y se inclinan a pensar que la filosofía es algo que se puede tomar o dejar de lado, algo que no necesita considerarse

con un ánimo de seriedad moral”(Richard, Rorty. [1996]1998e.Págs.95-96). En otros términos, la idea de solidaridad que pretende rehabilitar Rorty tiene que ser concebida como desligada no sólo de toda visión religiosa, sino también de toda fundamentación metafísica. [Rorty, R. (1996a). Pág.87 y Rorty, R (1999). Pág.14]

4.2 Papel del Estado: entre el Absolutismo y el Autoritarismo.

Como hemos podido apreciar en los puntos anteriores, tanto Boaventura de Sousa como Richard Rorty, abogan por formas de ver la sociedad y el Estado, de forma diferente a la hora conformar una sociedad, donde el elemento individual (singular) y comunitario (universal), se lee de forma inversa en cada uno de ellos. Así Boaventura de Sousa plantea para la sociedad latinoamericana el fortalecimiento del Estado, mientras que Richard Rorty descendiente del liberalismo de Locke y Dewey, considera que el Estado debe circunscribirse a mantener una posición de garante de ciertas libertades en favor de los ciudadanos. Es por ello que el equilibrio o desequilibrio entre el individuo y la comunidad es vista de forma diferente y con repercusiones también diferentes.

Boaventura de Sousa, en nuestros días y sociedades, reconoce que el Estado fue la palanca esencial tanto del reformismo socialdemócrata como de la revolución comunista. Como plantea el profesor de Coímbra, el reformismo fue posible mientras el Estado era el sujeto y la sociedad el objeto. “Con el neoliberalismo, el Estado se convierte también en objeto de la reforma, de manera que el reformismo se convierte en algo imposible pues, en verdad, ya no existe la palanca tradicional que lo impulsó. De la misma manera, la revolución pierde sustento al faltarle el horizonte hacia donde encaminar esa transformación radical. Una cirugía masiva sin conocer el postoperatorio no parece muy prudente. Estas transformaciones llevan a una reflexión similar a la que obliga el paso de sociedades de pleno empleo a sociedades con un alto nivel de paro” (Cfr. Monedero, Carlos, Pensamiento Crítico en la Revolución, 2010).

Si desde la izquierda se estigmatizó el trabajo como fuente de explotación y pérdida de humanidad, el paso a sociedades de *workfare*²¹⁶, donde se pierde el derecho al

²¹⁶ La expresión *workfare* es una forma de denominar el estilo de las políticas de empleo en los Estados Unidos. Resumidamente, están caracterizadas por un fuerte control que las autoridades ejercen sobre los parados a la hora de conceder subsidios —por lo general de muy baja cobertura y cuantía—; por una fuerte presión hacia la obligación al trabajo —con la persistente insistencia en la búsqueda de empleo y con la creación de categorías de parados merecedores o no de la ayuda estatal— y, además, por la interpretación del desempleo como un problema individual, no social, con la consiguiente responsabilización y culpabilización de los parados. Los beneficiarios tienen que cumplir con ciertos requisitos de participación para continuar recibiendo sus beneficios sociales. Estos requisitos son

trabajo, alumbrando una nueva categoría que descoloca ese análisis. Es mejor estar explotado que no tener siquiera explotador. Todos estos excesos denotan un funcionamiento paralegal de las empresas. Por ello, Boaventura de Sousa Santos ha hablado de “fascismo contractual” (Sousa Santos, 2005c, pág.14.) para describir estas prácticas que se producen en el amplio margen de sombra legal de que gozan las empresas en el momento actual, es decir, cuando la parte más vulnerable del contrato de derecho civil, se ve obligada ante la falta de alternativas, a aceptar las condiciones impuesta por la parte más fuerte, por despóticas e injustas que puedan ser. Y es esta clase de fascismo la que orienta las políticas que flexibilizan los mercados de trabajo o privatizan los servicios públicos. A pesar de estos usos fraudulentos, éstas acumulan tal cantidad de poder simbólico que aún consiguen hacer pasar por eficacia y competitividad lo que no son sino comportamientos delictivos: una forma muy particular de entender por su parte el *laissez faire* en el ámbito de lo legal (Sousa Santos, 2002, núm. 6).

De la misma forma, argumenta Boaventura de Sousa, el desahucio del Estado como palanca reformista o revolucionaria aleja la crítica al Estado en el siglo XX, con su sinfín de errores y actuaciones contrarias a la emancipación. Una vez más, está el peligro de caer en la nostalgia, de «añorar» lo perdido al negarnos a conocerlo como en verdad era y acomodarlo a nuestro deseo imaginado. Sólo así «cualquier tiempo pasado fue mejor». Pero como la marcha atrás es una imposibilidad material por la ley de la

a menudo una combinación de actividades que tienen como objetivo mejorar las perspectivas de empleo de los beneficiarios (como la formación, la rehabilitación y la experiencia laboral) y los designados como una contribución a la sociedad (como el no remunerado o el trabajo mal remunerado). Estos programas, ahora comunes en Australia (como "obligación mutua"), el Canadá y el Reino Unido, han generado un gran debate y controversia. En la Holanda *workfare* se conoce como *Work First*, basado en el programa Wisconsin Works desde el EE.UU. Loïc Wacquant (2000) ha ilustrado magistralmente este proceso en los Estados Unidos, país líder en la exportación de estas orientaciones que propugnan la 'obligación al trabajo'. Para Wacquant, su divulgación corre pareja a la retirada del Estado social y a la progresiva conversión del Estado de bienestar en un Estado Penal-Policia. Este es el marco sociopolítico en el que la posición económica neoliberal se ha conjugado con la reaparición de una neofilantropía autoritaria que ha servido de caldo de cultivo para la extensión de esta ideología del *Workfare*. En este nuevo orden, el Estado se convierte en un tutor moral inflexible que vela por el bien de los parados imponiéndoles la obligación al trabajo. En sus posturas más extremas, esta mentalidad considera el no-trabajo como un acto político que demuestra la necesidad del recurso a la autoridad. El Estado Providencia, y su aire maternal, ha de ser sustituido por un Estado Penal, con un carácter paternal, que impartirá la asistencia sólo a aquellos parados merecedores que se porten bien. Este merecimiento es directamente proporcional al grado de individualización, de autoimplicación y de predisposición cognitiva del parado respecto a la idea de que los problemas laborales son debidos a comportamientos individuales y falta de responsabilidad personal. En Estados Unidos, las clases humildes, el subproletariado urbano, preferentemente negro, es responsabilizado de su situación de miseria debido a esta pobreza moral que les hace dependientes de la asistencia estatal. (Wacquant, 2000))

entropía²¹⁷, está vigente el hecho de que hay que superar las fórmulas estadísticas del siglo XX para construir un socialismo acorde con las realidades nuevas, con la experiencia acumulada y con los valores nuevos que se extraen de ese análisis. (Boaventura de Sousa Santos.2005a y 2003f))

Como todos sabemos el Estado moderno se concibió como bisagra entre el individuo y la sociedad, por lo que cabría preguntarse: ¿Hasta qué punto estamos a favor o en contra del Estado, o cual tipo de Estado, como elemento de integración social solidaria y equitativa? A ello se une una figura consustancial a la formación del Estado. Por un lado, para Weber (2012b), la Burocracia es como el tipo ideal del cuadro administrativo del orden racional legal. Sin perder de vista que las clases de dominación según sus pretensiones típicas de legitimidad: todas procuran despertar y fomentar la creencia de su “legitimidad”, según sea la clase de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto el tipo de la obediencia, como el del cuadro administrativo destinado a garantizarla, como el carácter que toma el ejercicio de la dominación, y también sus efectos (Revault d’Allonnes, 2006, págs. 150-194). O estamos, por el contrario, más de acuerdo cómo leviatán absoluto que impide la libertad natural de los hombres²¹⁸, como lo estaría Isaac Deutscher²¹⁹, que calificó por un lado a Hegel como el mayor apologista filosófico del Estado, así como en el plano sociológico lo fue Max Weber.

²¹⁷ Esto se contradice con la crítica que se hace constantemente a las Ciencias Naturales y la racionalidad de sus leyes por parte del postmodernismo, y que Sousa esgrime como un dogma de toda su argumentación “tercermundista” en la que pone al mismo nivel la medicina occidental con el curanderismo latinoamericano prehispánico.

²¹⁸ Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona, se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Ésta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo. (Hobbes, 2017)

²¹⁹ Isaac Deutscher (Chrzanów, Galitzia, Imperio austrohúngaro, 3 de abril de 1907 – Roma, 19 de agosto de 1967) fue un escritor, periodista, historiador y activista político comunista polaco. Es muy conocido como biógrafo de León Trotsky y Iósif Stalin. Su biografía sobre Trotsky en tres volúmenes, en particular, fue altamente influyente entre la Nueva Izquierda. https://es.wikipedia.org/wiki/Isaac_Deutscher

Por lo que, sin entrar en el debate anterior, pero si intentar dar una respuesta a la pregunta formulada y dado los tintes hobbesiano de la misma, Boaventura de Sousa Santos elabora las nociones de Sociedad Civil y Estado a través de una reinterpretación de las teorías contractualistas clásicas propuestas principalmente por Hobbes, Locke y Rousseau. Boaventura, al mismo tiempo, niega y reafirma las teorías contractualistas en su caso, las relaciones entre la Sociedad Civil y el Estado. La tesis principal aboga por una reinterpretación de su relación contractual en el que se niega la existencia de excluidos. Boaventura de Sousa, niega una oposición radical entre Sociedad Civil y el Estado. Sin embargo, para poner remedio a cualquier oposición, que establece un Estado entre lo que es la esfera social privada y lo público, elabora una nueva esfera designada por “público no estatal” y compone una nueva marca de movimiento social. También tiene que darse que, en este marco, las fuerzas democráticas tendrán que concentrar sus luchas por una democracia redistributiva y transformar el Estado en el componente del espacio público no estatal (Sousa Santos, 2000, pág. 121).

Por tanto, Sousa Santos dice que la superación del Estado forma parte del reto del socialismo del siglo XXI. Esto no significa que deba renunciarse a la tarea estatal para el empoderamiento de la ciudadanía, o para recuperar las riquezas nacionales, o para frenar los intentos internos o externos que buscan regresar a situaciones de privilegio. Pero tendríamos que tener en cuenta, que un socialismo estatista caería en las garras de la burocracia, de la desidia ciudadana, de la pérdida de iniciativa que aquejó a los sistemas socialistas en el siglo XX. Por lo que el mismo opta por la fórmula de que el mejor Estado es aquel desde donde se puede combatir contra el propio Estado, desarrollando la asociatividad de ciudadanos, trabajadores y productores. Sería por tanto un Estado experimental que permita a la ciudadanía intentar formas alternativas de organización política. Un Estado maternal, que contraste con el Estado paternal y que deje a las personas crecer, pero que también esté atento a cualquier interrupción en ese camino de crecimiento personal.

A esta aportación de Boaventura de Sousa, habría que recordar que, los primeros estudiosos de lo social fue recabar suficiente conocimiento sobre la sociedad como para establecer una serie de leyes que permitiesen el control de los fenómenos sociales. Hacían esto animados por los avances experimentados en las ciencias naturales. Montesquieu se inspiró en el concepto de ley acuñado por Newton para tratar de

aplicarlo de igual forma a los fenómenos sociales. Se entendía que una vez comprendidas las leyes básicas del funcionamiento de la sociedad, sería posible organizar dicha sociedad sobre una base científica y racional (Cfr. Sousa Santos, 2003f:29).

En esta misma línea, la obra de Durkheim, padre de la sociología académica, se mueve también dentro de este esfuerzo teórico reorganizador, si bien concretando mucho más su aplicación y rehuyendo los excesos de Comte. El papel de la educación es clave como acción socializadora ejercida desde el Estado y cuya finalidad es modelar ciudadanos normales de acuerdo con las necesidades de la sociedad, corrigiendo así las patologías sociales, siendo en cierta medida la propuesta de Boaventura de Sousa, en cuanto a una Epistemología del Sur, que se oponga a la colonialidad del saber occidental y asegure nuevos hombres y mujeres para el nuevo socialismo del siglo XXI.

En última instancia, todos los esfuerzos de una sociología aplicada que parte de estos supuestos teóricos van dirigidos a implementar cambios consistentes en ajustar a los individuos y colectivos a un nuevo orden postulado por la “ciencia” y los expertos que la dominan. Las personas son objetos de la intervención para el cambio antes que sujetos del cambio social. Pero esto no es un legado exclusivo de la sociología del consenso: “La sociología deudora de la tradición crítica previa a la Revolución francesa, aquella que incide en el conflicto como motor de cambio social, también considera que hay unas leyes ineludibles de cambio social. Una élite o vanguardia revolucionaria sería la depositaria de este conocimiento y la encargada de acelerar la historia (aún a costa de dejar a muchos individuos y grupos rezagados). La teoría más representativa de esta tendencia es la marxista y todos sus derivados”. (Cfr. Saco Álvarez, Alberto, 2006 Págs. 16-17).

A diferencia de quienes en el ámbito filosófico acentúan la universalidad, la abstracción y las justificaciones últimas, Rorty destaca que siempre tenemos que habérmolas con condicionamientos temporales, espaciales y culturales, los cuales limitan nuestro pensamiento y nuestra acción, y, por lo tanto, merecen ser tenidos en cuenta en toda reflexión filosófica, a la hora de conformar una sociedad. Por tanto, a partir de la concepción pragmática general, antiesencialista y antiuniversalista, que tiene como punto clave la acción y la realización de la solidaridad, Rorty propone algunas ideas que pueden contribuir a la realización de una sociedad donde la solidaridad

pragmática, sea uno de los puntos fundamentales. Rorty nos enseña que nadie es dueño de la verdad, y que la conversación en torno de las cosas buenas y verdaderas es infinita, porque somos seres finitos y falibles.

Las justificaciones últimas son difíciles de precisar. En cambio, el sufrimiento del otro no admite largas reflexiones ni puede esperar: debemos actuar en el sentido de eliminar el sufrimiento de origen social. Así, uno de los mandamientos tradicionales presente en la mayoría de las religiones y las culturas está vinculado con el “no matarás”. Sin embargo, en la cultura y la civilización actuales, las matanzas están a la orden del día: se han tornado más sofisticadas, y la vida misma, desde sus orígenes, es manipulada con las más diversas intenciones. La cosificación de la vida y la instrumentalización de los seres humanos se han convertido en moneda corriente: la vida y la muerte están en el mercado y tienen su precio.

En cierto sentido, las reflexiones de Rorty nos ayudan a seguir pensando cómo pueden complementarse, de un modo sustancial, el deber de “no matar” con la divisa solidaria de “ayudar a vivir”. Seguramente, la mayoría de los seres humanos termina viviendo su vida sin haber matado a nadie. Esto es, por cierto, cuanto menos, producto de un sano egoísmo: quiero que me traten a mí de un modo semejante a como yo trato a los otros²²⁰. No te mato, y, en consecuencia, deseo –quiero, exijo– que no me mates. Esta divisa de vida no está mal para orientar la convivencia pública política, pero, en cierto sentido, es rudimentaria; está formulada en forma negativa, representa el “mal menor” y necesita ser complementada con otra divisa que amplíe de forma positiva la solidaridad, a saber: la divisa de “ayudar a vivir”.

Pero este “ayudar a vivir” tiene que ser una divisa concreta, de aplicación urgente y eficaz, en el sentido que lo exige la solidaridad pragmática rortyana. Y aquí las cosas se nos complican. Aquello que no son tan jóvenes pueden constatar aquí un déficit enorme: casi con la misma certeza que podemos estar afirmando que “no hemos matado ni estamos matando a nadie” podemos sostener también que no estamos “ayudando a vivir”, al menos, en un sentido decisivo. No nos hemos indignado frente a la miseria y la exclusión, ni hemos sido capaces de compartir el pan, el techo, la amistad. La noción

²²⁰ Esta frase por cierto se remonta como regla de oro en las tradiciones religiosas de toda índole y tiempo. Se reformula en Kant en su *Crítica de la Razón Práctica*, quién le otorga renovado vigor en la primera formulación del imperativo categórico: “Actúa de tal modo que puedas igualmente querer que tu máxima de acción se vuelva una ley universal”.

de solidaridad con que convivimos es de tipo negativo: “no hacer daño a nadie”. Estamos acostumbrados a ayudar y a compartir sólo con los más cercanos; con los que me pueden recompensar, al menos, en parte; con quienes tenemos los mismos intereses, las mismas aspiraciones o, incluso, las mismas dificultades. Nos ayudamos “entre nosotros”, y el círculo de este nosotros es más bien estrecho.

Por tanto, podemos realizar una crítica a esta proposición rortyana, ya que el pragmatismo rortyano reduce la objetividad a la solidaridad que es propia de los miembros de una comunidad particular. En consecuencia, la verdad no tiene que ver con la objetividad, con algo que trascienda el ámbito del nosotros de una comunidad fáctica, sino que remite a lo que es útil y bueno para nosotros, para nuestra sociedad. La objetividad tendría que ir siendo sustituida por la solidaridad y la verdad por las creencias (Habermas, 2002, pág. 241). Ninguna justificación puede alcanzar y legitimar algo que esté más allá de las prácticas de nuestra sociedad: en consecuencia, como señala Habermas (2002, pág. 231), toda representación de objetividad es, para Rorty, una “ilusión peligrosa”, y no hay –ni puede haber– algo así como una razón transcultural. Las razones y justificaciones que en general puedan darse para la solidaridad son siempre necesariamente justificaciones etnocéntricas. Dado que no hay ni puede haber ninguna realidad objetiva ante la cual debemos responsabilizarnos, la idea de solidaridad rortyana queda escindida de cualquier tipo de solidaridad corresponsable.

4.3 Autoritarismos: Fascismo, comunismo y totalitarismos.

Aunque anteriormente hemos hecho referencia al vocablo autoritarismo, en la Introducción de este trabajo, conviene ahora, relacionarlo con el tema que nos ocupa, que es la relación entre el absolutismo ilustrado y su conversión en el autoritarismo moderno, tanto en su vertiente fascista como comunista, en la política desarrollada en estos dos campos concretos que han marcado nuestra realidad del siglo XIX y XX. El concepto en ciernes, el “autoritarismo político”, es un concepto muy utilizado, pero no todos entienden su significado exacto cuando lo utilizamos. De ahí que se haga necesario perfilar, dentro de los límites de este trabajo, el origen y sentido de las

abundantes investigaciones sobre el autoritarismo (Arendt, 1996, págs. 145-225)²²¹. Podríamos decir incluso que el autoritarismo arranca de la concepción platónica de su Ideal de sociedad perfecta: “El sueño de una «cosmópolis» capaz de mantener unidos los órdenes de la naturaleza y de la sociedad, se han remontado a la obra de la República.” (Toulmin. 2001. Pág.189)

Indiscutiblemente el término autoritarismo y otros similares como persona autoritaria, ideas autoritarias, formas autoritarias, etc., poseen un uso cotidiano en todas las esferas sociales, pero realmente, ¿qué es el autoritarismo?, ¿qué es lo que caracteriza a las personas autoritarias?, ¿cómo se origina? ¿Hay alguna relación entre el absolutismo y el autoritarismo, el fascismo o con nuestras democracias actuales? El Autoritarismo, en ciencia política, se puede definir como el sistema de Gobierno e ideología donde todas las actividades sociales, políticas, económicas, intelectuales, culturales y espirituales se hallan supeditadas a los fines de los dirigentes y de la ideología inspiradora del Estado. Varias características importantes distinguen el autoritarismo, de otras formas anteriores, como el despotismo, el absolutismo y la tiranía. (Bealey, 2003, pág. 38).

En el plano ideológico, hay que retomar aquí la vertiente socio-histórica en que nos vemos situados, es decir, las personas convivimos en contextos dados de antemano, que no nos exime de la responsabilidad ante la respuesta concreta que como individuos concretos damos ante determinados comportamientos y actitudes denigrantes hacia la persona humana, pero que sin embargo nos vemos influenciado por este aspecto. Por lo que es cierto, que las ideologías que dominaron la 2ª Guerra Mundial, dejaron su

²²¹ Existen dos versiones respecto al origen de este artículo: para Birulés se publicó por primera vez en 1955 en “*Der Monat*”, VIII, 89. Para Young Bruhel, el artículo vio la luz en 1958 y fue editado al año por C. Friedrich en su libro «*Authority*», Cambridge, Harvard University Press. Utilizamos la versión de 1958 porque es la que se utiliza en «*Entre el pasado y el futuro*». Arendt, H., “*The Origins of Totalitarianism*”, Nueva York, Harcourt Brace & Co, 1951. Segunda edición aumentada 1958. Trad. castellana: “*Los orígenes del totalitarismo*”, Madrid, Taurus, 1974. 234 Páginas. Hay una edición posterior en Alianza Editorial, junio 2006. 696 páginas. También ha estudiado el tema autores como: Goodwin, B.: “*El poder, la autoridad y el Estado*”. Aron, Raymond. “*Democracia y Totalitarismo*”, Barcelona: Seix Barral, 1968. Badie, Bertrand. “*Los resortes culturales del totalitarismo*”, en Hermet, Guy (comp.). “*Totalitarismos*”, México: FCE, 199. Furet, Francois y Nolte, Ernst. “*Fascismo y comunismo*”, Buenos Aires: FCE, 1998. Maffesoli, Michel. “*La violencia totalitaria: ensayo de antropología política*”, Barcelona: Herder, 1982. Morin, Edgar. “*¿Qué es el totalitarismo? De la naturaleza de la URSS*”, Barcelona, Antropos, 1985. 260 páginas. Orwell, Geroge. “1984”, Barcelona: Destino, 1980. Schapiro, Leonard. “*El Totalitarismo*”, México: FCE, 1981. Rupnik, Jacques. “*El totalitarismo visto desde el este*”, en Hermet, Guy. (comp.). *Totalitarismos*, México: FCE, 1991. Talmont, Jacob. “*Los orígenes de la democracia totalitaria*”, Madrid: Aguilar, 1956. Slavoj Zizek. “*¿Quién dijo totalitarismo?: cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*”, Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-Textos, 2002. 304 Págs.

impronta en la forma de ver al ser humano²²². Así el profesor Loris Zanatta en su libro “El Populismo”, establece una relación entre el populismo y el totalitarismo: “De hecho, bien mirada la propensión de Hitler o de Mussolini de “saber” lo que le conviene al pueblo – no tan diferente de la de Stalin o Castro – no suena distinta a la propensión populista a exaltar su centralidad. Al contrario, no es más que la manifestación histórica coherente con la cual el líder se impone sobre todo y sobretodos como la voz única de un pueblo unido e indiferenciado: una aspiración populista que en los totalitarismos encuentra su plena realización” (Zanata, 2013, pág.111). Y el populismo al igual que el autoritarismo puede ser de izquierdas o de derechas, ya que, si situamos “al pueblo” como una comunidad indivisa, que tiene prioridad absoluta por encima de cualquier otro poder, obstaculizando o modificando las reglas del juego democrático, asentado en la división de poderes y el control democráticos de estos, estamos abocados a eliminar la individualidad divergente de la comunidad orgánica, portadora de un sentimiento de pertenencia sagrada e inviolable.

Por lo expuesto anteriormente, hay que recordar que si bien en las formas anteriores de autocracia, como por ejemplo el absolutismo, la gente podía vivir y trabajar con una cierta independencia, siempre y cuando no se inmiscuyera en política; sin embargo, en el autoritarismo moderno el pueblo se ve obligado a depender por entero de los deseos y caprichos de un partido político y de sus dirigentes²²³, por regla general a causa de la adhesión de éstos a una ideología que lo engloba todo. Las autocracias anteriores estaban gobernadas por un monarca o por cualquier otro aristócrata, que gobernaba

²²² El estudio del totalitarismo, concepto teorizado especialmente por Hannah Arendt. Igualmente, Allan Bullock ha redactado una biografía paralela de Hitler y Stalin. François Furet, más recientemente, se ha preguntado en profundidad por los motivos de fondo que mueven a quienes se niegan a comparar ambos sistemas. «Esta prohibición — escribe Furet —, interiorizada por los inconsolables como una verdad casi religiosa, no permite pensar el comunismo en su realidad más profunda, que es totalitaria». Carta del 23 de mayo de 1993 a Jean Daniel, publicada en *Commentaire*, primavera de 1998, pág. 246. Cf. también François Furet: «Nazisme et communisme: la comparaison interdite», en *L'Histoire*, marzo de 1995, págs.18-20. Nazismo y comunismo han sido descritos también por Pierre Chaunu como «gemelos dicigóticos», «falsos gemelos». Alain Besançon, en la comunicación presentada a la sesión pública anual de reapertura del Instituto de Francia, los ha presentado como sistemas «igualmente criminales». Texto publicado en *Commentaire*, invierno de 1997-98, pág. 790. También se han publicado extractos en *Le Monde*, 22 de octubre de 1997, pág. 17. La comparación entre comunismo y nazismo es, de hecho, no sólo legítima, sino indispensable, porque sin ella ambos fenómenos resultan ininteligibles. La única manera de comprenderlos — y de comprender la historia de la primera parte de este siglo — es «tomarlos juntos» (Furet), estudiarlos «en su época» (Nolte), es decir, en el momento histórico que les es común.

²²³ De estos últimos caprichos de los dirigentes políticos autoritarios modernos sobran ejemplos. Recordemos el intento de Pol Pot por regresar toda una sociedad a un supuesto pasado utópico campesino y que costó la vida a casi un tercio de la población camboyana durante su dictadura entre 1975 y 1978-9. Ver JACKSON, Karl J. (1989). *Cambodia 1975-1978, Rendezvous with Death*. New Jersey: Princeton University Press, y KIERNAN, Ben (1996). *The Pol Pot Regime, Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-1979*. ChiangMai, Tailandia: Silkworm ed.

basado en un principio, como por ejemplo el derecho divino de los reyes (unión entre Estado e Iglesia), mientras que el Estado autoritario moderno está con frecuencia dirigido por un partido político, que encarna una ideología que dice tener la autoridad universal y no permite ninguna discrepancia de lealtad o conciencia.

Por tanto, el Estado autoritario está fundado en un principio de autoridad dado e indisponible, no democrático, pero que pretende detentar un control “total” de todo ámbito de la vida humana (incluido el biológico), como en cambio sucede con el totalitarismo, allí donde el puntal decisivo no es tanto el de la eficacia de un mundo vertical sino la extensión ilimitada de la política (reducida a puro “dominio”). En dicha perspectiva, todo – y especialmente lo “privado” y los “cuerpos”– es sujetable. El poder político de los regímenes totalitarios es completamente confuso e imprevisible; invirtiendo la gramática moderna del Leviatán, al asegura el orden del terror y la inseguridad, por lo que sólo es posible intentar preservarse adhiriéndose todavía más obsesivamente. El Estado mismo pierde centralidad, a favor del partido y sobre todo del “jefe”. En el caso de los estados “autoritarios”, en cambio, una cierta base ordenamental –en tanto que pesadamente coactiva y policial– está presente, así como una residual estructura pluralista “tolerada”.

Por otro lado, para la gran mayoría de los historiadores de la noción del totalitarismo ubican su nacimiento en el seno de la sociedad italiana de la década de los veinte, profundamente permeada por el fascismo. François Furet²²⁴ sostuvo que fue el propio fascismo italiano el encargado de propagarla, cuando Mussolini exaltó el 22 de junio de 1925 ante sus partidarios: “nuestra feroz voluntad totalitaria” (Furet, 1995a, pág. 184), introduciendo como un rasgo absolutamente novedoso, la idea de que toda la vida social por medio de la integración de todos los individuos en su seno, podía ser controlada y sometida por el Estado italiano. Schapiro compartió esta opinión, pero

²²⁴ François Furet (París, 1927-Toulouse, 1997) fue un historiador francés. Estudió Letras y Derecho en la Universidad de París, aunque debió interrumpir los estudios al contraer tuberculosis, de la que debió ser tratado durante cuatro años. En 1954 obtuvo la licenciatura en Historia. En 1956 accedió al CNRS como investigador sobre la Revolución francesa, trabajo que compaginó con la labor periodística. Pero lo esencial de su carrera comenzó en 1960, ingresar en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, donde permanecerá hasta 1985, y donde realizó una lectura liberal de la revolución, alejada de los postulados comunistas dominantes en la época. A partir de 1985 profesó en la Universidad de Chicago. Entre sus obras principales destaca *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Premio europeo Amalfi de Ciencias Sociales 1996, Premio Chautebriand y Premio Gobert de la Academia francesa. Otras obras importantes: *Pensar la Revolución francesa* (1978) y *Dictionnaire critique de la Révolution française* (junto a Mona Ozouf, 1993). En 1997 fue elegido para la Academia francesa, puesto que no llegó a ocupar al morir ese mismo año.

sostuvo que no fue Mussolini sino Giovanni Gentile, el filósofo oficial de la teoría fascista, quien incorporó el término al léxico de la derecha italiana en un discurso preparado el 8 de marzo de 1925, en el que sostenía “todo en el Estado, nada fuera de él y nada contra él”. (Schapiro, 1981).

Podemos decir, que en Italia el fascismo –primer experimento de expulsión autoritaria de la crisis del mundo liberal, y fuente paradigmática, por lo tanto, en la que abrevará toda la cultura extremista de derechas del siglo XX–, si por un lado fue sobre todo al comienzo, un poderoso fenómeno de innovación política, que ejercía influencia también en los estamentos emergentes, promoviendo una nacionalización “pequeñoburguesa” de las masas, por el otro fue interpretado por los juristas más representativos del régimen – Alfredo Rocco (1875-1935) – como el intento de recuperar la originaria autoridad soberana del Estado moderno, como una liberación del núcleo político del Estado liberal de las incrustaciones de un liberalismo débil: “El Estado fascista contiene al liberalismo y lo supera: lo contiene, porque se sirve de la libertad, cuando ésta es útil; lo supera, porque modera la libertad cuando es dañina [...] el Estado fascista es el Estado verdaderamente soberano, el domina todas las fuerzas existentes en el país y a todo somete a su disciplina (Rocco, 1927, pág. 18).

Ante estas reflexiones y las consecuencias que se sucedieron, las obras quizás, más influyentes que introdujeron una reflexión más sistemática sobre el totalitarismo desde el campo de la filosofía, hayan sido el *Behemoth*²²⁵ de Franz Neumann, en 1942, y la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, en 1947 (2005). Neumann vio en la síntesis capitalista de un nacionalismo racista y un expansionismo imperialista, el resultado de la exacerbación de tendencias presentes en la modernidad política, particularmente de la racionalidad instrumental, que adquirió cuerpo en la dominación burocrática, la manipulación de las masas y la dominación carismática del líder (Neumann, 1983). Adorno y Horkheimer insistieron aún más en comprenderlo como crisis de la modernidad, bajo la crítica de la racionalidad instrumental y la fuerza que ésta habría adquirido en los procesos sociales y políticos de las sociedades occidentales del capitalismo tardío.

²²⁵ F. Neumann: “*Behemoth: the Structure and Practice of National Socialism*”, New York, Oxford University Press, 1942. La obra se reedita en 1944, con un largo apéndice. La traducción española, por la que aquí citamos, lleva el título de “*Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*” (México, FCE, 1943): corresponde a la primera edición en inglés.

Ahora bien, los trabajos de Neumann, Adorno y Horkheimer no hacían de la categoría un concepto eje de su crítica filosófica. Fue realmente Hannah Arendt²²⁶ quien le otorgo el estatuto de una categoría conceptual definitiva para la teoría política. Al igual que sucedió con el enfoque de la Escuela de Frankfurt, Arendt sostuvo que el totalitarismo revelaba una “corriente subterránea de la historia occidental [que] ha finalmente aflorado a la superficie y ha usurpado nuestra tradición” (Arendt, 2005, pág. 5), opinión que con algunas variaciones también podía leerse en la obra de Herbert Marcuse, quien de la misma manera veía en el fenómeno la exacerbación de tendencias presentes en la tradición occidental, como quedaría ilustrado en el prólogo de su *Eros y Civilización*, en el que señaló: “los campos de concentración, los exterminios en masa, las guerras mundiales y las bombas atómicas no son una ‘recaída en la barbarie’, sino el cumplimiento no reprimido de aquello que las conquistas modernas ofrecen al hombre en la ciencia, en la técnica y en el ejercicio del poder” (Marcuse, 1983, pág. 12).

Por tanto, fue en la Escuela de Frankfurt y en la obra de Hannah Arendt, donde la categoría del totalitarismo floreció como un interesante objeto de investigación para la filosofía, insistiendo en sus dimensiones políticas y en la necesidad de revisar nuestro aparato categorial para dar cuenta de su novedad. Fue también en estas dos corrientes filosóficas que obtuvo su más clara influencia teórica efectiva. El antisemitismo no era una excepcionalidad alemana, ni tampoco era la única expresión material de un discurso racista. El judío expresó, durante el régimen nazi, una variante histórica determinada de una tendencia histórica de la modernidad europea, la de intentar autodeterminarse mediante la negación de los “otros” sobre los cuales recorta y asegura su identidad. El “otro” es discursivamente construido como inferior, imperfecto y deteriorado. Un inferior que no tarda en convertirse, como lo demostró el régimen nazi, y en tanto depositario de los referentes negativos, por medio de los cuales se reafirman los rasgos

²²⁶ Hannah Arendt (Hannover, 1906 - Nueva York, 1975) Filósofa alemana. De ascendencia judía, estudió en las universidades de Marburgo, Friburgo y Heidelberg, y en esta última obtuvo el doctorado en filosofía bajo la dirección de K. Jaspers. Con la subida de Hitler al poder (1933), se exilió en París, de donde también tuvo que huir en 1940, estableciéndose en Nueva York. En 1951 se nacionalizó estadounidense. En *Los orígenes del totalitarismo* (1951), su obra más reconocida, sostiene que los totalitarismos se basan en la interpretación de la ley como «ley natural», visión con la que justifican la exterminación de las clases y razas teóricamente «condenadas» por la naturaleza y la historia. Otras obras suyas son *La condición humana* (1958), *Eichmann en Jerusalén* (1963), *Hombres en tiempos sombríos* (1968), *Sobre la violencia* (1970) y *La crisis de la república* (1972). https://es.wikipedia.org/wiki/Hannah_Arendt

positivos, de un etnos ciego a sus propios procesos de producción, en una amenaza que se debe eliminar a riesgo de contaminar el ‘nosotros’ de la identidad fundada.

De otra parte y de acuerdo con Arendt, el intento de Montesquieu por ofrecer un “principio de acción” que inspirara la actividad pública de los miembros de la comunidad política –honor en la monarquía, temor en la tiranía y virtud en la república– era el intento por responder a un viejo problema de la teoría política: mientras el campo de lo que “no se debe hacer” era determinado por la ‘legalidad’, el campo de lo que “se debe hacer” se encontraba indeterminado. Ahora bien, si en la tiranía el ‘temor’ todavía podía funcionar como un “principio de acción”, debido a que, aún bajo la terrible coerción existente en este régimen, existía algún espacio entre los hombres; la conversión totalitaria de ‘los hombres’ en ‘Un Hombre’ negó cualquier espacio entre ellos y eliminó con ello incluso aquel residuo de utilidad práctica que aun podía encontrarse en el ‘temor’.

Contra la tipología de los regímenes políticos de Montesquieu, que se explican por la relación existente entre su naturaleza y su principio, Arendt formuló la novedad del régimen totalitario como aquel cuya naturaleza carece de principio. Para Arendt, una vez el terror total se convirtió en la esencia del régimen, definió los contornos de su naturaleza, no existiría ya principio alguno que pudiese engendrar una acción cualquiera, pues la imposición de la Naturaleza y de la Historia se ejercerían independientemente de las consecuencias que ello tuviera sobre la vida humana incluso a costa de su infinito sacrificio. Más allá de intentar construir un tipo de hombre, al que debiera inculcarle convicciones particulares, que aseguraran la realización de los mandamientos de la Naturaleza y la Historia, estos se debían realizar en él sin que él fuese un obstáculo para su realización, es decir, no podían depender de sus acciones o intenciones particulares. Su principio fue hacer de todo hombre un ser superfluo, un individuo intercambiable incapaz de formar convicciones e inerte a su movimiento supra-social.

La transitividad entre víctimas y victimarios (en donde cada individuo es apto para cualquiera de los dos papeles) sólo podía garantizarse si tanto las unas como los otros podían verse a sí mismos y a los demás como absolutamente disponibles, capaces de desempeñar cualquier papel que se les impusiese. En aquel terrible escenario del no “espacio entre los hombres” y, por lo tanto, de la inacción y de la apolítica, ya no sería

necesario un “principio de acción”. Allí donde el totalitarismo triunfó, el actuar dejó de ser un “crear”, dejó de representar una acción en el mundo para reflejar una identidad previamente establecida, desprovista de cualquier dimensión activa, que muy pronto se transformó exclusivamente en un “ser”. El hombre ya no emprendió nada –ejercicio primario de la libertad–, el hombre –o el “haz de reacciones” en el que se convirtió– sólo repitió; no creó, aguardó. En este inhóspito escenario en el que toda espontaneidad ha sido suprimida, fue en el que la ideología sustituyó a un innecesario principio de acción y con ello transgredió la diada naturaleza-principio en la que los regímenes políticos previos aún encontraban sus coordenadas de inteligibilidad.

Por eso, la incapacidad de pensar (thoughtlessness) que Arendt encontró en Eichmann (Arendt, 2005b), debe ser entendida en el marco de la distinción kantiana entre “pensar” y “conocer”. De acuerdo con Kant, mientras que en el pensar la razón busca comprensión, siendo necesario tener en cuenta la perspectiva de ‘los otros’, en el conocer el intelecto busca alcanzar un conocimiento cierto y verificable, independientemente del mundo compartido. Es con esta distinción en mente que puede afirmarse que la incapacidad de pensar no equivale ni a la estupidez ni a la falta de conocimiento²²⁷. No se trata de un problema epistemológico sino de un problema político: se trata de la comprensión. Profundizando en los rasgos fenomenológicos de su opuesto, la capacidad de pensar, Arendt terminó por relacionar a esta última con la tercera crítica, la del Juicio, desarrollada por Kant²²⁸, cuyas raíces rastreeó en la ‘*phronesis*’ griega (el discernimiento), siempre y cuando no se la entienda como la ponderación entre polos extremos para encontrar un punto medio, sino como “el obtener

²²⁷ Ya en el prólogo a la tercera parte de “*Los orígenes del totalitarismo*”, Arendt (2004: 27f1) sostuvo: “Una reciente publicación de los informes secretos sobre la opinión pública alemana durante la guerra (desde 1939 a 1944), realizados por el Servicio de Seguridad de las SS [...] resulta muy reveladora al respecto. Muestra, en primer lugar, que la población se hallaba notablemente bien informada sobre los llamados secretos –las matanzas de judíos en Polonia, la preparación de un ataque a Rusia, etc. – y, en segundo lugar, el ‘grado hasta el que las víctimas de la propaganda han permanecido capaces de formar opiniones independientes’ [...] Sin embargo, el punto de la cuestión es que esto no debilitó de ningún modo el apoyo general al régimen de Hitler. Es completamente obvio que el apoyo de las masas al totalitarismo no procede ni de la ignorancia ni del lavado de cerebro”.

²²⁸ Arendt vio en la tercera ‘crítica’ del gusto de Kant, las cualidades distintivas de esta capacidad. En ella se presentaba un modelo intersubjetivo de mutua dependencia entre los hombres, que le hacía justicia a su condición plural, por oposición al modelo de la obediencia a una ley universal que terminaba homogeneizando lo que por principio sólo existe en la forma de lo plural y lo contingente. Cfr. Hinchman (1984) y Acosta (2007). Otro rasgo decisivo que la llevo a dirigir la mirada hacia el juicio estético como modelo del juicio político, reside en las características que posee la producción de la obra de arte, que de todos los productos del mundo de la ‘fabricación’, es quizás el único que comparte con la ‘acción’ sus rasgos fenomenológicos de imprevisibilidad, contingencia, espontaneidad e incluso, en algunos casos, performatividad. Cfr. ACOSTA LÓPEZ, María del Rosario. “Acción y juicio en Hannah Arendt: La Estética como alternativa a la violencia”, en *Al Margen: Hannah Arendt pensadora en tiempos de oscuridad*, No 21-22, Bogotá, Mar-Jun., 2007, pp. 279-302

y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas”. (Arendt, 2004, pág. 112).

Por ello, el juicio del pensamiento, a diferencia del prejuicio, no emplea un aparato previo con el cual subsumir lo particular en lo universal (otro punto en el que Arendt, por rutas filosóficas muy diferentes, termina estando de acuerdo con Adorno). Remite, más bien, al juicio de tipo estético que no requiere de un marco previamente establecido a la hora de distinguir lo bueno de lo malo y lo bello de lo feo. De este modo, hay en la facultad de pensar una “aversión natural” a aceptar sus propios resultados como “sólidos axiomas” –tal y como Kant lo señaló– y, por lo tanto: “no podemos esperar de la actividad de pensar ningún mandato o proposición moral, ningún código de conducta y, menos aún, una nueva y dogmática definición de lo que está bien y de lo que está mal” (Arendt, 2004, pág. 117).

En este sentido y en nuestro presente, la idea de otras culturas²²⁹ entendidas como una construcción social fundamentada en un pre-supuesto ideal de humanidad puede dividir la población mundial a partir de una línea divisoria que separa geopolíticamente el mundo en zonas del ser y zonas del no-ser, en términos del sociólogo Sousa Santos. Las zonas del Ser, son aquellas zonas en las que los sujetos que están en el universo del lado de la línea Occidental, son constituidos en el lado superior de lo humano, es decir, en el verdadero Ser político y ontológico. En cambio, los sujetos que están del otro lado de la línea Occidental, son los sujetos que aún no logran constituirse en el verdadero Ser político y moral que se auto-constituye a partir de la razón occidental.

Esto es producto, citando a Sousa Santos, de que una de las características fundamentales del pensamiento Occidental moderno sea su naturaleza abismal, es decir, una ideología que se fundamenta en un sistema de distinciones visibles e invisibles, en donde las visibles son el fundamento de las invisibles: “Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de ‘este lado de la línea’ y el universo del ‘otro lado de la línea’. La división

²²⁹ La idea de “raza” fue completamente abandonada por la actual antropología física, al comprobarse, mediante el auxilio de la biología molecular, el origen africano común de todas las variedades del hombre moderno, el “*Sapiens Sapiens*”, por lo que creo más conveniente el haber utilizado la expresión de “otras” culturas, en vez del de raza. Ver este tema en SOLANA RUIZ, J. L. “*La unidad y diversidad del hombre en la antropología compleja de Edgar Morin*”. En *Gazeta de Antropología*, 1995, 11, art. 2. Visto 25/3/2014. Disponible: <http://hdl.handle.net/10481/13607>

es tal que ‘el otro lado de la línea` desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente” (Sousa Santos, 2010c, pág. 12).

Por lo que, Boaventura sitúa el origen del pensamiento abismal, en la lógica colonial del pensamiento moderno y plantea además la necesidad de reformular la lucha por los derechos humanos y de construir una concepción intercultural de los mismos realizando una crítica radical al imperialismo cultural mediante posibilidades de resistencia y de alternativas contra hegemónicas. Son necesarias nuevas formas de pensamiento para entender y transformar el mundo, uno de los cuales, Boaventura designa como pensamiento pos abismal. Este nuevo pensamiento sostiene que el entendimiento del mundo excede al entendimiento occidental del mundo que, por lo tanto, nuestro conocimiento de la globalización es mucho menos global que la globalización en sí misma. El pensamiento pos abismal proviene de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que la misma aún carece de una adecuada epistemología; por lo tanto, la diversidad epistemológica del mundo todavía está por construirse. El pensamiento pos abismal no es un pensamiento derivado porque implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar²³⁰. Por lo que, el pensamiento post-abismal, puede ser definido como “un aprendizaje desde el Sur a través de una epistemología del Sur. Esto confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de saberes” (Sousa Santos, 2010c, pág. 32).

También Boaventura de Sousa, tiene como una de sus inquietudes intelectuales, la pregunta: ¿Qué tipo de razón fue la que permitió y consintió la barbarie de los nazis, y que también en nuestro presente, salvando las distancias y el horror del genocidio se produce, a través de los medios de comunicación, mediante la quema virtual de libros²³¹ –al igual que ocurriera en la Alemania nazi de 1.933– que constantemente muestran las televisiones de todo el mundo, en programas degradantes y lesivo de la dignidad humana. A este desafío se dirige el profesor Boaventura de Sousa, mediante la crítica a

²³⁰ Sin embargo, la propuesta de Sousa muestra aquí que se parece mucho más a su tan criticada Modernidad porque vuelve a caer en lo que tanto le critica a esta última: el etnocentrismo, que excluye cualquier aporte de la “*epistemología del norte*” en una supuesta “*ecología pluricultural de saberes*”, y donde solo lo que proviene del “*aprendizaje del sur*” es válido para entender al mundo como una totalidad.

²³¹ La distopía narrada por Georg Orwell en 1.984 se ha trocado como en el requiebro de un bufón, en una broma para consumo de telespectadores. Allí donde Orwell presentó la vigilancia total del Gran Hermano como una forma de terror, hoy las grandes compañías de comunicación han transformado ese riesgo en un éxito consumido en todo el planeta. La indignación del pasado se ha convertido en una mercancía legitimadora. Mientras aterra la quema de libros de los nazis en 1933, la destrucción de libros tras la ocupación de Bagdad pasó prácticamente inadvertida

esa razón desarmada, como farol desconcertado en la oscuridad, porque cómo puede el mundo reconsiderar su lugar en sociedades donde la formalidad democrática se ve anegada crecientemente por espacios de exclusión, desigual y violencia propios, de lo que Santos denomina fascismo social²³². Una reconstrucción del fascismo que no por estar asentado en la sociedad y no en estructuras estatales es menos cruel y lesivo para la dignidad humana²³³.

Por ello de Sousa Santos, analiza y pone énfasis en las particularidades que se generaron durante el proceso de organización-consolidación y devenir histórico de los Estados Nacionales. Por un lado, desigualdades hacia el interior de la territorialidad estatal, como ocurre con la socialización de la economía que llevó a una desocialización de la naturaleza y de los grupos que no pudieron alcanzar la ciudadanía a través del trabajo. En otro aspecto, la politización y visibilidad pública del Estado tuvo como contrapartida la despolitización y privatización de lo no estatal: “La teoría política liberal transformó lo político en una dimensión sectorial y especializada de la práctica social –el espacio de la ciudadanía– y lo confinó al Estado. Al mismo tiempo, todas las otras dimensiones de la práctica social fueron despolitizadas y con eso mantenidas inmunes al ejercicio de la ciudadanía” (Sousa Santos. 1998a. Pág.332)

El autoritarismo e incluso el despotismo de las relaciones sociales “no políticas” (económicas, sociales, familiares, profesionales, culturales, religiosas) han podido así convivir sin contradicción con la democratización de las relaciones sociales “políticas”. Por tanto, el espacio democrático quedó reducido al Estado y a las políticas implementadas por este. Y lo que ha sido enormemente impactante en lo educativo es “la nacionalización de la identidad cultural²³⁴ [que] se asentó sobre el etnocidio y el

²³² Este “fascismo social” puede muy bien ser comparado al “fascismo populista” que en las sociedades del Tercer Mundo se manifiesta como xenofobia, discriminación y brotes de violencia contra todo lo considerado extranjero, tanto sea del “Primer” como del “Tercer Mundo”, y que muchas veces es aprovechado por algunos dirigentes de los partidos “populistas” para canalizar las tensiones sociales contra las minoría. Ver Malamud 2011, pp. 132-141

²³³ La idea de fascismo social la desarrolla Boaventura de Sousa en los capítulos «*la reinvencción solidaria y participativa del Estado*» y «*reinventar la democracia*» (Ver Sousa Santos, 1998b).

²³⁴ Otra vez el reduccionismo que aplica Sousa en sus afirmaciones se ve contradicho por los hechos concretos tales como la aplicación de modelos pluricultural en los programas de educación bilingüe de algunos países, tales como Canadá, México y Nueva Zelanda, mediante los cuales las comunidades aborígenes locales conservan y transmiten sus tradiciones culturales ancestrales. Ver: HILL, R.: “*La enseñanza en maorí en Nueva Zelanda: su progreso y lo que está en juego*”. En: *Sorosoro*, oct. 14, 2011. Visto 26/3/2014. Disponible:<http://blog.sorosoro.org/es/la-ensenanza-en-maori-en-nueva-zelanda-su-progreso-y-lo-que-esta-en-juego>. Y también: VILLAGOMEZ VELAZQUEZ, Y. y NUÑO GUTIERREZ, M. R. “*La educación indígena en México y Canadá*”. En *Cahiers Dialog*. Cahier no 2009-02. Informe de investigación. Montréal 2009. Visto 26/3/2014. Disponible:<http://www.reseaudialog.qc.ca/docs/CahiersDIALOG-200902.pdf>

epistemicidio²³⁵ [de modo que] todos aquellos conocimientos, universos simbólicos, tradiciones y memorias colectivas que diferían de los escogidos para ser incluidos y erigirse en nacionales fueron suprimidos, marginados o desnaturalizados, y con ellos los grupos sociales que los encarnaban” (Sousa Santos, 2006b, pág. 93).

Ante esta respuesta de Boaventura de Sousa, asemejando el Estado fascista, con el devenir del Estado liberal occidental, habría que recordarle que el “Estado autoritario” del siglo XX es una curva “institucional” (ya sea categoría hermenéutica o proyecto político), debida en gran parte a un *côté* filosófico-jurídico ultraconservador, de la deriva dictatorial y “totalitaria” producida por la crisis del mundo burgués. Por esta contradicción intrínseca, en las teorías del Estado autoritario se unían, tanto en Alemania como en Italia, tradicionalismo y mito político, autoridad y movimentismo. No se trataba de operaciones de pura cobertura ideológica. Fragmentos del fascismo italiano organizaron su propia política institucional en clave “estatalístico-autoritaria”, esto es, reivindicando la autonomía y la superioridad del Estado respecto de las partes sociales, consiguiendo acreditarse, sobre todo en los aparatos del Estado, y con aquellos que no eran fascistas de la primera hora²³⁶, como el soporte de un orden cuyo código estaba inscrito en la misma modernidad europeo-continental, actualizable a la hora de la época de las masas, pero sobre todo a fin de salvaguardarlo del verdadero enemigo, el bolchevismo (bajo cuyo cono de sombra terminaba todo: socialismo, pensamiento democrático, incluso el liberalismo, si era demasiado “abierto”). El compromiso no resuelto del Estado liberal monárquico, fundado en un doble principio de autoridad –el rey y el pueblo– encontró en la energía política del partido único –que fortalecía el eje institucional del Estado, asociando una sociedad disciplinada coactivamente– al mismo tiempo una traición y una relegitimación regresiva.

Esta situación anteriormente expuesta, fue vista con anterioridad por Karl Popper en su obra “La sociedad abierta y sus enemigos” (Popper, 1994, p. 159), que decidió

²³⁵ Esta idea acerca de un “epistemicidio” por la ciencia occidental moderna es rebatida por el hecho de que el conocimiento científico se construye con los aportes sucesivos provenientes de distintos contextos histórico-culturales, tal como lo hace la astronomía actual cuando utiliza y revitaliza técnicas y saberes de la Antigüedad mesopotámica y grecolatina, de la Edad Media árabe y bizantina, e incluso, de China e India. Ver Díaz y Heller, 1987 y Guedi, 1988.

²³⁶ Giuseppe Rensi (1871-1941) “*Filosofia dell’ autorità*” (1920) Sandron, Palermo; reimpresso por De Martinis & C, Catania, 1993, que opone como único remedio posible presente la irreductibilidad de los conflictos entre valores y la incompatibilidad de orden y libertad, a la crisis del Estado Moderno. Hay traducción en español: Rensi, Ed. Deucalion, Buenos Aires, 1957. pág. 84.

escribirla en 1938, el día en que se enteró de la entrada de las tropas de Hitler en Austria, siendo una defensa de la libertad contra las ideas autoritarias y totalitarias, tanto del marxismo como del nazismo. El título inicial de esta obra de 1.945 fue "Falsos profetas: Platón-Hegel-Marx". El objetivo de Popper fue defender la democracia ante lo que juzgaba como implicaciones autoritarias de las teorías políticas de esos tres pensadores. La obra se centra en la crítica a Platón, Hegel y Marx a los que juzga como enemigos de la sociedad abierta porque han alimentado con sus ideas y principios al historicismo. Para Popper una "sociedad cerrada" es una sociedad conservadora, jerarquizante, racista, nacionalista, enemiga de la razón, adoradora del poder y del Estado. Con la expresión "sociedad abierta" designa, en cambio, un tipo de convivencia humana en la que la libertad de las personas, la no violencia, la racionalidad, la tolerancia a la diversidad, la protección de las minorías y la defensa de los débiles constituyen los valores primordiales.

Otro aspecto negativo que destaca Santos refiriéndose al proceso de formación de los Estados nacionales se centra en las desigualdades (centro-periferia o con diferentes tradiciones en el centro) articuladas por el moderno sistema mundial por múltiples motivos, pero cuyos efectos han llevado a la marginación de amplios sectores y a la imposibilidad de alcanzar derechos humanos innegables urgentes. El reconocimiento social y legal de una «ciudadanía intercultural con diferentes formas de pertenencia» (Sousa Santos, 1998c). La ciudadanía intercultural debe cumplir dos condiciones básicas. La primera es el reconocimiento recíproco en pie de igualdad de las diferencias intersubjetivas, vistas como diferencias iguales y no como diferencias antagónicas. Esta idea se funda en el imperativo intercultural, que reza la máxima siguiente: "Tenemos derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza" (Sousa Santos, 2005a, pág. 284). La segunda condición consiste en el paso del moderno constitucionalismo monocultural (Sousa Santos 2005c, págs. 20 y ss.), que privilegia una cultura oficial –una lengua, un sistema jurídico y económico, un modelo de familia, una religión²³⁷ entre otros elementos– al constitucionalismo poscolonial y transformador, que asume un carácter intercultural,

²³⁷ Desde que se implementó la separación constitucional y legal entre el estado y la Iglesia, en países desarrollados como por ejemplo Francia desde comienzos del siglo XX, este supuesto privilegio de "una religión" ha quedado sin efecto, salvo que se considere al laicismo como una religión más, lo cual es absurdo, puesto que esta idea carece de un cuerpo de dogmas y de prácticas rituales seguidas por sus adeptos, lo cual si ocurre con las religiones, sectas y otras creencias de tipo místico-trascendental. Ver para el caso francés: Bauberot, 2011 y Rodríguez García 2011.

plurinacional y pluriétnico, como el que actualmente están experimentando países latinoamericanos²³⁸ que se inspira en un modelo de comunidad en el que la identidad se concibe de manera permeable, flexible e inacabada.

Siendo esta situación muy distinta a la ofrecida por Loris Zanatta, en su respuesta a ¿Qué es el populismo?, que, aunque defiende que este no es sólo característico de Latinoamérica, sino de sociedades donde se ha requerido de una identidad común y orgánica para representar la voluntad indiscutible del pueblo: “Poco importa si las comunidades orgánicas de esta índole hayan o no existido en concreto en la historia, ni cuándo y en qué condiciones. Lo que importa es que esas ideas sean centrales en la visión populista del mundo y que, en ciertas coyunturas marcadas por transformaciones bruscas, este imaginario suscite comprensión, simpatía y adhesión en los estratos más o menos vastos de la población para los cuales, según parece, tiene algo familiar y tranquilizador. En síntesis, esta visión del mundo es la más adecuada para satisfacer las necesidades de pertenencia a una comunidad, su requerimiento de identidad” (Zanatta, 2014, pág. 29)

Por el contrario, Rorty huye de la concepción de una idea omniabarcante, que puede dar explicación de todo, señalando en el prefacio del libro “Pragmatismo una versión” (Rorty, 2000a) que intenta vislumbrar cómo sería la filosofía si la cultura estuviera completamente secularizada: “si desapareciese toda obediencia a una autoridad no humana” (Rorty, 2000a, pág. 7). Para Rorty, la tesis de que tenemos que someternos a una realidad no humana no es más que un sucedáneo de la vieja pretensión teológica según la cual debemos acatar la voluntad de Dios. En contraposición, una epistemología anti-autoritaria sería, a los ojos de Rorty, aquella que no reconociera ninguna fuente epistémica externa a la comunidad humana.

Entonces surge la pregunta ¿Por qué el totalitarismo?, y ante ella nos respondemos porque con frecuencia porta la marca de lo incomprensible, el límite insondable de una experiencia única que resiste cualquier intento de comprensión. Sería inútil hacer una lista de todos aquellos momentos en que el totalitarismo se invoca de esta forma, con todos los atributos que porta ese extremo último a partir del cual cualquier palabra

²³⁸ No solo países latinoamericanos, sino también otros de diversas partes del mundo, como por ejemplo Canadá, Rusia y Nueva Zelanda han aprobado reformas constitucionales que reconocen su base pluricultural y pluriétnica, con especial énfasis en el respeto a las comunidades aborígenes. Ver: PARTIDO NACIONALISTA CANARIO: “Estado, nacionalismo y autonomía” Visto 26/3/2014. [Disponible:www.pnc-realejos.com/nación.htm](http://www.pnc-realejos.com/nación.htm)

pierde toda relevancia semántica. Se podría incluir, por ejemplo, su extraña aparición en el intento de Richard Rorty (2000a, pág.304) por cuestionar la presunta distinción entre verdad y justificación sobre la que descansa el modelo habermasiano de la teoría comunicativa y que está a la base de su democracia deliberativa. Rorty invocaba al nazi como el límite de la postura teórica, como el riesgo último que su teoría debía disipar para recuperar su credibilidad, debido a las dudas que su contextualismo pragmatista generaba al ser leído por el universalismo deontológico de las éticas neo-kantianas como un peligroso relativismo cultural en el que no habría forma de resistirse a la postura nazi (Rorty, 2000a).

La acusación de relativismo a este posicionamiento fue abordada por Rorty en una variedad de trabajos. A las bases de una breve introducción a tal tema, creemos destacada, por su claridad y consistencia, la siguiente cita: “Decir que la verdad es lo que funciona es reducir la búsqueda de la verdad a la búsqueda de poder. Sólo una apelación a algo eterno, absoluto y bueno como el Dios de Santo Tomás o la naturaleza de los seres humanos’ de Aristóteles nos permite responder a los Nazis o justificar la elección de la socialdemocracia y no el fascismo [...] Este punto de vista es considerado a menudo como un ‘relativismo cultural’. Pero no lo es en absoluto si por relativismo entendemos que cualquier perspectiva moral es tan buena como cualquier otra. Creo firmemente que nuestro punto de vista moral es mucho mejor que ninguna visión alternativa, aun cuando hay mucha gente a la que nunca será posible convertir al mismo. Una cosa, es decir, falsamente, que no hay nada que elegir entre los nazis y nosotros. Otra es afirmar, correctamente que no existe un terreno neutral y común al cual un experimentado filósofo nazi y yo podamos recurrir para solventar nuestras diferencias. Este nazi y yo siempre nos atacaremos poniendo en cuestión cuestiones cruciales y argumentando circularmente”. (Richard, Rorty, 2002b, págs.135-156)²³⁹

Esto equivale a decir, junto a Richard Rorty, que ante la pregunta ¿Qué alternativas políticas y morales son “objetivamente” válidas para el mejoramiento de nuestras democracias liberales?, un pragmatista debe reconocer que no existen ejes seguros, fijos, que apuntalen la búsqueda de la objetividad, y que ésta, en cualquier caso, “[...] es solamente un asunto de conseguir tanto acuerdo intersubjetivo como sea posible”

²³⁹ Para otra aproximación a la problemática del supuesto relativismo y la posición “*etnocentrista*” sostenida por Rorty, véase por ejemplo “*Objetividad, Relativismo y Verdad*”, Paidós, Barcelona, 1996.

(Rorty, R. 2002c págs.141-150). Y si esta última afirmación resulta acusada de sostener algún tipo de relativismo cultural, desestimamos la acusación, ya que desde esta perspectiva no hay nada mayor e importante y prioritario que las preocupaciones intersubjetivas y morales por los seres humanos, que sufren y son sometidos diaria y persistentemente al yugo de la opresión política o cultural. En definitiva, sí resulta interesante recordar el contexto de los autoritarismos denunciados diferencialmente tanto por Max Horkheimer como por John Dewey, y sostenemos que la actitud pragmatista resulta mucho más clara y útil que la búsqueda de una mayor objetividad social (y esto, en un registro filosófico, pero mucho más en el político).

Sin embargo, esta aparente liberación metafísica que propone Richard Rorty podría esconder otros absolutos. En esas mismas páginas de entrada al libro, Rorty descarga su retórica crítica contra la que llama "teología cristiana ortodoxa", a la cual considera el "discurso religioso predominante en Occidente". Si es el predominante, y lo reconoce así, su visión de la democracia, como intento de sustitución-demolición de la creencia, radicalizando planteamientos de Dewey, supone la exaltación fideista de un sistema político para la agresión más radical de la persona; más aún, de la mayoría de las personas. En efecto, si para él la creencia religiosa supone un criterio de exclusión incompatible con la democracia de inclusión total que plantea, la manipulación²⁴⁰ retórica de Rorty queda a la vista: su democracia de inclusión total exige la exclusión de aquel que él mismo llama discurso religioso predominante de Occidente.

Podríamos ir concluyendo, que el totalitarismo, puede ser definido como aquel tipo de sociedad en el que el individuo singular no existe; aquel tipo de sociedad en la que los individuos, en vez de realizar sus vidas personales, siguen la norma sin reflexión. La banalidad es un desarrollo de la normalidad. Los totalitarismos del siglo XX conseguían empujar a sus "ciudadanos" hacia esta falta de reflexión a través de una especie de mimesis de lo Absoluto: la norma sacralizada, aparecía como algo indiscutible. Esto nos lleva a una seria reflexión y cuestionamiento de nuestras democracias; ya que podríamos decir, que en la era de la globalización, la forma perfecta de totalitarismo se ha desvirtuado a través del mal uso del concepto y de la práctica de la Democracia;

²⁴⁰ Pero esta misma manipulación retórica que se le achaca a Rorty se le puede aplicar también a Sousa, puesto que la radical exclusión que el autor portugués plantea hacia la cultura moderna europea, a la que no deja nunca de tachar como etnocéntrica, implica un etnocentrismo "tercermundista", que niega toda posible integración de lo "moderno-europeo" a lo que Sousa llama, más retórica que fundadamente, como "*una nueva Ilustración Multicultural*".

palabra hueca o etiqueta reconfortante que oculta tras de sí la maquinaria perfecta de destrucción de lo más sagrado que hay en las personas: su capacidad de horrorizarse ante lo injustificable y actuar en consecuencia.

Esto lo decimos, tomando como punto de apoyo posiciones como las de Popper, Schumpeter, Buchanan y Hayek, ya que no todas las democracias ofrecen las mismas condiciones para un orden social donde prevalezcan las libertades individuales e incluso, el estado de derecho. La redefinición minimalista²⁴¹ de la democracia admite incluso regímenes que coaccionen directamente la libertad. Sólo el tipo específico de democracia denominado “democracia liberal”, argumenta Popper, puede sostener la consistencia entre libertad y democracia, cuyos rasgos fundamentales quedan perfectamente sintetizados en lo que Ralf Dahrendorf²⁴² consideraba que debía estar en el ámbito de lo permitido por una democracia: 1) el cambio de los encargados del gobierno a través de procedimientos pacíficos y objetivos, sin conflictos ni violencia; 2) el control permanente a los que ejercen el poder, a través del sistema de pesos y contrapesos y el examen de las normas por parte de los parlamentos y otras instituciones que canalizan la representatividad del pueblo; y 3) la introducción de las demandas, intereses y preferencias en la vida política de los ciudadanos, de manera directa en las elecciones y de manera indirecta mediante las deliberaciones y negociaciones entre sus representantes. Para Dahrendorf, sólo si la democracia se sostiene en un orden liberal, puede cumplir estas funciones²⁴³. Pero esta definición ¿no se parece bastante a lo que, Boaventura de Sousa, denomina: ¿Reinventar la democracia Reinventar el Estado?

²⁴¹ En estas democracias minimalistas o de baja intensidad, también habría que incluir, los de matriz democrático-autoritario que sostienen los gobiernos populistas. Ver este tema en González, 2001, Pérez Crespo, 2010 y Malamud, 2011, pp. 132-141.

²⁴² Ralf Dahrendorf (01/05/1929 - 18/06/2009). Considerado uno de los autores fundamentales de las teorías del conflicto social y uno de los máximos representantes del pensamiento liberal europeo contemporáneo. Cursó estudios de filosofía, filología clásica y sociología en Hamburgo y Londres entre 1947 y 1952. Además de sociólogo, es politólogo y economista. Doctorado en la Universidad de Hamburgo. Fue profesor de Sociología en varias universidades alemanas y profesor visitante en universidades de Europa y Norteamérica. Diputado liberal en el Parlamento alemán y ministro de Asuntos Exteriores de 1969 a 1979, fue Comisario de Comercio Exterior de la CE en Bruselas, en 1970; y en 1973 ocupó la Comisaría para Educación, Investigación y Economía. Es autor de importantes trabajos como *Clases y conflictos de clases en la sociedad industrial* (1973), donde analiza los problemas de la sociedad poscapitalista. Sus estudios promueven la creación de sociedades abiertas y universalistas con derechos humanos y civiles comunes a toda la humanidad. <http://www.buscabiografias.com/bios/biografia/verDetalle/9611/Ralf%20Dahrendorf>

²⁴³ Se entiende aquí como orden liberal a aquél que mantiene dos condiciones: una, la fortaleza y el desarrollo de la sociedad civil, definida esta última como la “sociedad de las asociaciones” y de las “agrupaciones libres de personas”; la otra, el imperio de la ley, que someta a los ciudadanos a la igualdad ante ella y no que los haga iguales debido a su manipulación. (Dahrendorf, 2005, p. 115),

Por ello Sousa Santos, se cuestiona por la posibilidad de un nuevo pensamiento crítico que sea capaz de acompañar nuevas propuestas de emancipación social. Es decir, el tema de si aún es posible recuperar la política del espacio donde la colocó la fragmentación positivista o el agotamiento del proyecto emancipador emanado del pensamiento de Marx²⁴⁴. De ahí que él mismo, –“Crítica a la razón indolente”–, haga aparecer de inmediato la idea de la doble transición: paradigmática y societal. Planteando la idea que los paradigmas socioculturales nacen, se desarrollan y mueren. Es decir, existen pasajes entre pensamientos conmensurables, aunque es muy difícil saber cuándo realmente murió un paradigma. Por eso hablamos de transiciones paradigmáticas. Pero, nos dice el autor, sus ideas también tratan de una utopía²⁴⁵ que se relaciona con la transición.

La Transición empieza cuando la tensión entre regulación y emancipación entra en un largo proceso histórico de degradación caracterizado por la gradual y creciente transformación de las energías emancipatorias en energías regulatorias. Por lo que estamos asistiendo desde hace décadas, según dice el autor, a la culminación de este proceso. El viejo paradigma sobrevive por la inercia histórica. Pero estamos en transiciones, nuestra sociedad, nuestra cultura son de tiempos de intervalos. Esta transición, que propone Boaventura de Sousa tiene dos dimensiones: la epistemológica y la societal. La primera puede resumirse en que vamos de la ciencia tradicional hacia la generación de “un conocimiento prudente para una vida decente²⁴⁶”. La transición societal va desde la sociedad dominante: patriarcal, de producción capitalista, consumo individualista, y mercantilizada, identidades-fortaleza, democracia autoritaria²⁴⁷,

²⁴⁴ Que luego fue usado con fines autoritarios y hasta genocidas por sus “discípulos no deseados”, como por caso Stalin y Pol Pot

²⁴⁵ Esta revalorización de la “utopía” por parte de Sousa, ¿no esconde un velado proyecto autoritario escondido bajo los discursos, si se siguen las ideas antes expuestas por Popper sobre los deseos manifiestamente totalitarios de quienes persiguen una utopía?

²⁴⁶ ¿Sin caer en la relativización de los avances científicos y tecnológicos actuales en nombre de una supuesta preservación de “saberes tradicionales” como el curanderismo, la adivinación y la astrología.?

²⁴⁷ Donde habría que incluir también, la manifiesta “democracia autoritaria”, tal como se presenta desde hace unos años especialmente en países del Tercer Mundo, con los modelos democráticos mucho más cercanos al modelo poliárquico propuesto por DAHL, Robert: *A Preface to Democratic Theory*, cap. 3 (traducido al español como “La Poliarquía”), Chicago: The University of Chicago Press, 1956. Visto 10/3/2014. Disponible: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/cpuno/asoc/profesores/lecturas/dahl2.pdf>. GONZALEZ, Miguel A.: *Perú: autoritarismo y democracia: Sobre las dificultades de la consolidación de la democracia en la América andina. El Perú de Fujimori*. Madrid: Universidad Complutense, 2001? Visto 7/3/2014. Disponible: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/amelat/web08/doctorado/Secundino/ElPerudeFujimori.pdf>. PEREZ CRESPO, Carlos E.: “Democracia autoritaria: Alberto Fujimori y la opinión pública.” En: *Revista Latinoamericana de Opinión Pública*. (2010?). Número 0. Artículos.

desarrollo global desigual y excluyente hacia un paradigma que aún solo vislumbramos como, parafraseando a Fourier, de “vibraciones ascendentes” (Fourier, 1974).

Por lo que aquella pregunta, que Spinoza había heredado de La Boétie, es la que marco el bosquejo de un incipiente itinerario que poco a poco nos lleva a explorar la noción que aquí nos reúne: “¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratara de su salvación?”.(Deleuze Guattari, 1985, pág. 36) Esta pregunta, definida por Gilles Deleuze y Félix Guattari como el principal problema que debe abordar la filosofía contemporánea, había sido previamente retomada por Emmanuel Lévinas en su meditación filosófica dedicada al hitlerismo: “De la evasión”, publicada en 1935 en la revista *Recherches Philosophiques*. Repetida por Lévinas como tema filosófico, para quien era claro que las experiencias totalitarias del siglo XX habían reactivado la pregunta por la servidumbre voluntaria, y una vez más por Deleuze y Guattari en 1972, para quienes eran todavía más urgentes los interrogantes sociales y políticos a los que ella nos remitía, sin que con ello quisiera postularse una continuidad histórica o algo semejante, ha sido la pregunta que ha persistido en nuestros intentos por comprender el mundo en el que vivimos y que constantemente nos desafía.(Esto llevo a la crítica de la filosofía moderna y su supuesta superación a través de la filosofía posmoderna).

4.4 Autoritarismo y Democracias liberales.

En estas reflexiones anteriores sobre las diferentes fases por la que ha atravesado la legitimación del poder, y aunque en ellas se puedan observar diferencias en cuanto a la forma de entender la relación entre el individuo y la comunidad; y por supuesto el anhelo de una mejor concreción de la vida en sociedad; no obstante se puede advertir ciertas discontinuidades solapadas desde el absolutismo, el autoritarismo y sus diversas variantes, así como residuos en nuestras democracias liberales, que apuntan a poner atención y una agudeza intelectual para poder distanciarnos del autoritarismo, como forma perjudicial para la concreción de una vida en común.

Así, el liberalismo sostiene que todos los seres humanos son en principio libres y que nadie tiene un derecho innato a restringir la libertad de otro. Desde el inglés John Locke, como hemos visto con anterioridad, hasta el estadounidense John Rawls, se basan en la defensa de la libertad del individuo como entidad abstracta y

desencarnada²⁴⁸. De esta forma la libertad individual se antepone a las concepciones del mundo que legitiman la subordinación del individuo a la tradición o a la autoridad despótica. De aquí su potencial crítico y destabilizador. Sin embargo, el énfasis en la libertad individual y la concepción abstracta del sujeto dejan abiertas posibilidades menos felices. Estas posibilidades aparecen en situaciones donde se dan formas de discriminación grupal y con referencia específica al cuerpo de los sujetos que la componen. El liberal, tal y como apunta Jean-Paul Sartre en sus reflexiones sobre el anti-semitismo en Europa, se antoja de ver al sujeto abstracto, lo cual le sirve en estos casos como forma de evadir el reconocimiento del sujeto concreto (qua judía/o, negra/o, india/o, o mujer) en toda su particularidad. (Sartre, [1944]1954 y Roudinesco, [2009]2011).

De esta forma, la defensa de la libertad del sujeto individual puede fácilmente volverse cómplice del más visceral racismo, sexismo, u homofobia. Además, en sus esfuerzos de abstracción el liberalismo tiende a ignorar la historia y su peso en el presente, lo que lo lleva muchas veces a plantear la neutralidad ante realidades que son resultado de largas formas de abuso y discriminación. El liberalismo es una forma de ver el mundo, el espacio, el tiempo, y la subjetividad, entre otras coordenadas básicas de la realidad humana, que en ciertos contextos es útil, pero en otros logra fácilmente frenar cambios que bajo otras perspectivas igualmente legítimas o aún más sofisticadas, pero con menos reconocimiento o poder, aparecen como urgentes y necesarias.

Por el contrario, también el discurso marxista tradicional encuentra límites para entender y reforzar los procesos que han llevado al cuestionamiento del mito de la democracia burguesa. Mientras el liberalismo toma la libertad individual como centro y punto de partida, el marxismo tiende a enfocarse en la igualdad de clase. De esta forma, mientras el marxismo defiende la reestructuración radical del orden político y económico en sociedades capitalistas, este tiende a reducir distintas estructuras de dominación, es decir, de relaciones desiguales, a relaciones de clase. Esto quiere decir que formas de

²⁴⁸ Aunque Sousa y otros postmodernos “tercermundistas” el sujeto construido por el liberalismo no es para nada abstracto, sino que se basa en el estereotipo del propietario capitalista blanco y cristiano, y que pone bajo el mismo adjetivo descalificador sin ninguna distinción a personalidades concretas tan radicalmente opuestas como pueden ser el médico y filántropo A. Schweitzer junto al dictador y genocida A. Hitler.

diferenciación intersubjetiva, tales como el racismo, el sexismo, y la homofobia son vistas como ideologías derivativas de la relación explotador-explotado.

Así, se espera entonces que un cambio radical en las formas de explotación capitalista lleve automáticamente a una disolución de estas otras formas de dominación, sin prestar mucha atención a las mismas, aun cuando aparecen en el interior de la clase trabajadora. De esta forma la lucha por la disolución de las clases termina a veces manteniendo y a veces reforzando otras jerarquías deshumanizadoras. Quizás por ello, no sea menos cierto, que, con la llamada a la unión del proletariado como clase destinada a salvar a la humanidad, se abre una brecha entre el proletariado que la sociología estudia y el proletariado que tiene por misión convertir la historia, por lo que subsiste una inevitable separación. Para colmar esta separación, el método actualmente de moda consiste en retomar la fórmula marxista: "El proletariado será revolucionario o no será," "Rehusando su alienación es como el proletariado se hace proletario" –Francis Jeanson; "La unidad del proletariado es su relación con las otras clases de la sociedad, en una palabra, es su lucha" –J.P. Sartre– (Aron, 2011).

A partir del momento en que se lo define por una voluntad general el proletariado adquiere una unidad subjetiva muy lejos de ser el marxismo la ciencia de la desdicha obrera y el comunismo la filosofía immanente del proletariado, siendo el marxismo una filosofía de intelectuales que ha seducido a fracciones del proletariado; y el comunismo utiliza esta pseudociencia para alcanzar su fin propio: la toma de poder. Los obreros no se creen por sí mismos elegidos para la salvación de la humanidad. Experimentan muy por el contrario la nostalgia de un ascenso hacia la burguesía. Cuando algunos comunistas formulan, sobre la supuesta "clase en movimiento"²⁴⁹, el diagnóstico de

²⁴⁹ La bibliografía de dónde provino todo este análisis crítico del marxismo ortodoxo, la podemos encontrar en **Georg Lukács**, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (Historia y consciencia de clase. Estudios sobre dialéctica materialista), Berlin: Malik 1923, pp. 94-228 [el libro fue escrito entre 1919 y 1922]; sobre esta temática cf. las obras de discípulos de Lukács: Lucien Goldmann, *Dialektische Untersuchungen* (Investigaciones dialécticas), Neuwied/Berlin: Luchterhand 1966, pp. 71-120; **Tom Bottomore**, *Klassenbewusstsein und Sozialbewusstsein* (Consciencia de clase y consciencia social), en: István Mészáros (comp.), *Aspekte von Geschichte und Klassenbewusstsein* (Aspectos de historia y consciencia de clase), Munich: List 1972, pp. 74-95; István Mészáros, *Kontingentes und notwendiges Klassenbewusstsein* (Consciencia de clase contingente y necesaria), en: ibid., pp. 124-182; **Rodolf Schlesinger**, *Der historische Ort von Lukács' "Geschichte und Klassenbewusstsein"* (El lugar histórico de "Historia y consciencia de clase" de Lukács), en: ibid., pp. 280-288; **Leo Kofler**, *Der proletarische Bürger. Marxistischer oder ethischer Sozialismus?* (El ciudadano proletario. ¿Socialismo marxista o ético?), Viena etc.: Europa 1964, pp. 31-65, 165-168, 200 sqq. (Leo Kofler, uno de los representantes más conspicuos del marxismo crítico en Alemania Occidental después de la Segunda Guerra mundial, creía -como la mayoría de sus correligionarios- que el fenómeno de la alienación pertenece exclusivamente al ámbito económico y a sociedades capitalistas. **Anderson, Perry** (1986) *Tras las huellas del materialismo*

estar marcándose su ruta de pasos desde una fatal abducción en el espectáculo capitalista, y a continuación retan a "la clase" a escapar del espectáculo bajo su guía, ¿no será el comunista en esa escena, el único preso del espectáculo que denuncia? ¿No estará simplemente confundiendo la identificación de su "objeto de clase"? ¿Quién le ha dicho al comunista que la contradicción entre base social y sentido objetivo del movimiento, es una relación de falsa consciencia?; ¿Quién le ha dicho que no se trata de una relación presidida por la perfecta coherencia de tal base con su condición aristobreril sedienta de explotar, en su beneficio y en su Bienestar, nuevas Providencias económicas ofertadas por las grandes potencias económicas, a cambio de obtener entera sumisión política y de ahondar si cabe en la dependencia económica?

Por tanto, el núcleo central de la teoría marxista pone más énfasis en las contradicciones económicas del sistema social como motor del cambio y concede menos importancia a las ideas organizadoras de la sociedad. Éstas últimas vendrían dadas por añadidura. Se presta menor atención a lo cultural como variable independiente o, en extremo se reconoce que la autonomía de las ideas no llega a cuajar en verdaderos cambios si no se dan las condiciones objetivas (de índole económico) para ello. Pero, eso sí, no se incide en los desajustes de los individuos como patologías a corregir, sino que se los considera un mero síntoma o reflejo de las contradicciones del sistema social en su conjunto, por tanto, “no cabe duda de que, en las tradiciones, básicamente estructural-funcionalistas y marxistas, aunque diferentes, reina el interés común en el cambio social, en las condiciones que lo generan y dan forma y en la pretensión de controlar esas condiciones. (Cfr. Saco Álvarez, Alberto, 2006.Págs. 17-18)

Es pues necesario, recordar que el poder despótico expresa la superioridad y la voluntad de mando de una persona sobre otra, así como la dependencia estructural del elemento débil de la relación. Según la filósofa política moderna (Bealey, F. 2003). podríamos entender que, el ejercicio de la dominación consiste en el bloqueo de las capacidades individuales de autodeterminación. Este bloqueo se expresa en forma de limitaciones de participación en los procesos sociales de toma de decisiones que afectan a la vida de las personas y requiere de mecanismos político-burocráticos que por vía

histórico, Madrid: Siglo XXI [edición original (1984) *In the Tracks of Historical Materialism*, Chicago: University of Chicago Press]. **Debord, Guy** (1967) *La Société du spectacle*, Paris: Buchet-Chastel.

jurídico-administrativa promueven la representación y la baja participación. Al no poder participar en la determinación de sus condiciones de vida, las personas se ven obligadas a aceptar las reglas de juego impuestas y decididas jerárquicamente por otros grupos socialmente más poderosos.

En primer término, la práctica despótica opera deshaciendo las condiciones para la universalidad de la experiencia humana y negando con ello, para muchos o para todos, la condición humana de sujeto. Contra esta universalidad se levantan las tesis de la racionalidad última (la de la apropiación privada) y la productividad. Racionalidad y productividad son factores del progreso en la historia. Del último y definitivo progreso. Por ello racionalidad y productividad tienen un carácter discriminatorio. El sujeto humano, o la producción autónoma de la especie (humanidad, en el lenguaje tradicional) aparece sobredeterminado por una ley de su historia, por una finalidad que lo trasciende en términos absolutos: el Progreso, que coincide con la voluntad de Dios. Esta ley de la historia sostiene el derecho positivo.

Ante este desarrollo, Sousa de Santos defensor del Socialismo del siglo XXI, sostiene que se trata de un progreso clasista y etnocéntrico, porque contiene la destrucción de las racionalidades económicas no capitalistas o anticapitalistas a las que se considera o pre-capitalistas o aberraciones (como en el caso del socialismo moderno). Por ello recuerda que la calificación de “arbitrariedad”²⁵⁰ para designar una práctica política, solamente posee sentido si se asume etnocéntricamente que existe una única manera legítima básica de organización política (y, dentro de ella, variantes), pero no lo tiene; o su sentido es abusivo, si se estima, con la historia, que existe más de una manera humana básica de organizarse o que las formas de organización política deben representarse mediante conceptos abiertos y no clausurados, es decir determinados por la sociohistoria y no metafísicamente.

De la misma manera, los procesos de independencia de América Latina siempre estuvieron atravesados por el conflicto que suponía la incorporación de «los de abajo» a

²⁵⁰ GONZÁLEZ, Miguel A.: *Perú: autoritarismo y democracia: Sobre las dificultades de la consolidación de la democracia en la América andina. El Perú de Fujimori*. Madrid: Universidad Complutense, 2001; MALAMUD, Carlos: “Populismos latinoamericanos: los tópicos de ayer, de hoy y de siempre”: En: *Revista ISEL (Instituto Superior de Estudios Lomas de Zamora)*, n° 3, 2011. P.p. 132-14 y PÉREZ CRESPO, Carlos E.: “*Democracia autoritaria: Alberto Fujimori y la opinión pública.*” En: *Revista Latinoamericana de Opinión Pública*. (2010?). Número 0. Artículos http://www.waporlatinoamerica.org/descargas/revista/n0/perezcrespo_democracia.pdf (Visto el 16-04-2014)

los procesos políticos. De ahí que Boaventura de Sousa, estime que la burguesía como clase ascendente construyó el mito del progreso y, con ayuda de su visión positiva de la naturaleza humana –contraria al pesimismo antropológico que da primacía a lo político–, hizo del conflicto algo que era preciso desterrar. Las aportaciones de Emmanuel Sieyès sobre la cualificación de los representantes, o la apuesta de Benjamin Constant por la libertad privada de los modernos – en contraposición a la libertad pública de los antiguos – fueron hitos importantes en la «despolitización» de la política, esto es, en la conversión de la política en un campo supuestamente neutral donde la gestión administrativa eficaz debía eliminar las luchas entre diferentes grupos²⁵¹.

Por ello Boaventura de Sousa, como hemos dicho con anterioridad, afirma que estamos ante una nueva contractualización de tipo liberal individualista, que se manifiesta en el predominio estructural de los procesos de exclusión sobre los de inclusión. Para analizarlos Santos propone dos conceptos: “el post-contractualismo es el proceso mediante el cual grupos de intereses sociales hasta ahora incluidos en el contrato social quedan excluidos del mismo (...) El pre-contractualismo consiste, por su parte, en impedir el acceso a la ciudadanía a grupos sociales anteriormente considerados candidatos a la ciudadanía” (Sousa Santos, 2004, pág.22).

Por otro lado, mediante el post-contractualismo, quedan excluidas aquellas personas que anteriormente estaban en el contrato pero que con la serie de recortes de derechos a los que asistimos en la actualidad en nombre de la libertad (lo que Mouffe denominaría paradoja democrática²⁵²), han sido excluidas. Podríamos pensar que Santos hace referencia, sin hacerlo explícitamente, a: hombres blancos heterosexuales que se han visto afectados por la movilidad social. Mediante el pre-contractualismo, siguen quedando fuera quienes nunca formaron parte de “la redacción y firma del contrato”. Aunque Santos no lo haga explícito (y de ahí parte del problema de las teorías contemporáneas de la democracia participativa), aquí encontramos, por ejemplo, a las

²⁵¹ Boaventura de Souza Santos y Leonardo Avritzer han hecho la genealogía del vaciamiento del concepto de democracia, señalando como hitos centrales el rechazo de la participación popular en Huntington, la defensa de la apatía en Anthony Downs, la reducción de la discusión política a discusión entre las élites por el problema de las escalas en Norberto Bobbio o la limitación del análisis político a los diseños electorales en Arend Lijphart. El resultado final sería «*democracias de baja intensidad*». (Sousa Santos, 2004).

²⁵² El espíritu de nuestro tiempo se caracteriza por su empeño en negar el conflicto como lo esencial de toda política democrática. Lejos de ser un signo de progreso, buscar el consenso y promover una unanimidad social suave es un grave error que pone en peligro las instituciones democráticas. En muchos países, este consenso centrista está propiciando el auge de partidos de la derecha populista, que se presentan como las únicas fuerzas contrarias al sistema, aspirando así a ocupar el espacio de la crítica abandonado por la izquierda. (Mouffe, 2012)

mujeres, que por el hecho de serlo les ha sido negada la capacidad de definir el contrato (o la forma de acuerdo) en sus propios términos en primera instancia, y de contratar en los términos que otros han diseñado en segunda instancia. Este proceso conlleva una desocialización de la economía. Por otro lado, emerge un “fascismo societal” que, a diferencia del clásico, no sacrifica la democracia ante las exigencias del capitalismo, sino que la fomenta hasta el punto en que ya no resulta necesario el conflicto, explica Boaventura de Sousa²⁵³. Sus distintas formas responden a una lógica de segregación, mediante la identificación arbitraria, y de manipulación discrecional (su forma más virulenta, el fascismo financiero global)²⁵⁴.

Así pues, la democracia, como forma de gobierno en la que los intereses del conjunto del pueblo son atendidos públicamente, formando parte el mismo pueblo del proceso de decisión, ha mantenido desde la Revolución Francesa una teoría y una práctica divergentes. Todo el corpus liberal construido en nombre de la libertad y contra el absolutismo monárquico durante los siglos XVII, XVIII y XIX pugnó constantemente con la «aristocratización» de la burguesía y la restricción de las libertades una vez que esta se convirtió en clase hegemónica. Baste recordar cómo ya Napoleón intentó acabar con la independencia de Haití²⁵⁵ o cómo las revoluciones de 1830 y 1848 reclamaron con las armas la «libertad, igualdad y fraternidad» negadas en la realidad al grueso de la población. La burguesía como clase siempre ha intentado presentar sus propios intereses como los intereses de la humanidad, su dominación como resultado del libre juego de la

²⁵³ Algo que no podemos dejar pasar por alto es lo inquietante que resulta el que Boaventura de Sousa Santos, haya mostrado un cierto acercamiento y respaldo a los gobiernos de Felipe Calderón Fournier y Juan Manuel Santos, quienes según pensamos son comprometidos precursores de esa amenaza que de acuerdo al propio autor portugués, constituye el fascismo societal. En efecto, en enero de 2011 Sousa Santos fue galardonado con el premio México de Ciencia y Tecnología de 2010, y lo recibió de manos del presidente del ejecutivo mexicano, realizando además un discurso en el que afirmaba, a nombre de otros muchos intelectuales mexicanos y extranjeros avecindados en México, una convergencia con los objetivos del régimen mexicano, que para esas fechas ya tenía un saldo de más de 30 mil muertos en su supuesta guerra contra el narcotráfico. El discurso de premiación puede verse en el enlace electrónico del periódico La jornada <http://www.jornada.unam.mx/2011/01/15/opinion/014a1pol>. En el caso de Colombia a comienzos de septiembre de 2010, Sousa Santos realizó una gira por el país en donde en diversos momentos elogió los avances de la administración sandinista, en particular en el ámbito de la justicia. Una crítica ampliamente sustentada se puede encontrar en el artículo de Renán Vega Cantor, Colombia no es Porto Alegre: Boaventura de Sousa Santos y la socialdemocracia, disponible en el enlace electrónico <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=113801>.

²⁵⁴ Aunque bien es cierto, que este “fundamentalismo de mercado” ha sido criticado aun por autores de reconocida tendencia liberal, tales como Soros, 1999 y Stiglitz, 2007.

²⁵⁵ También puede ser usado como ejemplo de esta contradicción entre teoría y práctica revolucionaria la contracara de este hecho histórico, esto es, el restablecimiento de la esclavitud y de una nobleza dominante en Haití por parte del autoproclamado rey autocrático de la misma nación caribeña, Henri Christophe, entre 1811 y 1820, luego de haber expulsado a la invasión francesa organizada por Napoleón. Ver Vandercook, John (1928), *Negro Majesty: The Life of Christophe, rey de Haití*, Nueva York: Harper and Brothers Publishing.

competencia, y la política, representada en el Estado, como un ámbito peligroso y violento enemigo del lugar amable del individualismo y la propiedad privada.

Contra esta postura del desarrollo de las democracias modernas, tanto socialdemócratas como liberales, Richard Rorty piensa que para la configuración de las mismas, en referencia a lo que sería necesario para el enriquecimiento –entendido como crecimiento personal y la necesidad de una justicia social–, piensa que no es posible, conectar en una única teoría –en el mismo vocabulario– la búsqueda personal de la autorrealización con el interés público por mejorar las formas de convivencia entre las personas: “Debiéramos renunciar al intento de combinar la creación de sí mismo y la política, especialmente si somos liberales”. (Rorty, 1991a, pág. 139). Si se realizara esta fusión, se consideraría que la misma naturaleza humana que tratamos de alcanzar en nuestro desarrollo personal, serviría de fundamento en el ámbito público para la organización de la convivencia. Esto significaría creer en la existencia de una naturaleza humana objetiva y universal que se situara más allá de cualquier contexto cultural, algo inconcebible desde la perspectiva historicista y pragmatista sostenida por Rorty.

Es necesario, por tanto, mantener una separación entre ambos espacios y ésta será la tarea principal que abordará en su libro *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Esta obra apareció en 1986, representando un cierto giro dentro de su filosofía y convirtiéndose en una referencia fundamental para comprender el pensamiento maduro del autor neoyorquino. Las ideas básicas de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*– el rechazo a la tradición epistemológica como la única forma de concebir la filosofía, la apelación al contexto lingüístico o el intento por combinar aspectos de la filosofía continental con los logros de la tradición analítica– no se abandonan ni aquí ni en los sucesivos escritos de Rorty, pero sí desaparece el lugar privilegiado que otorgó entonces a la hermenéutica y, sobre todo, se establece con claridad la separación entre el terreno de la creación privada y el ámbito de los compromisos públicos (Rorty, 2002b, págs. 135-156).

Así manifiesta Richard Rorty, que desde su perspectiva, algunos autores han tenido una preocupación prioritaria por la esfera pública (Marx, Mill, Dewey, Habermas, Rawls...), mientras que otros (Kierkegaard, Nietzsche, Proust, Heidegger, Derrida...) son valiosos cuando los contemplamos únicamente como creadores de una imagen del ser humano y olvidamos sus desafortunadas consideraciones sobre la política. Si hay un término que permite comprender el núcleo de las ideas expuestas en esta obra es el de

“contingencia”. Rorty extrae este concepto del uso que de él hace la biología neodarwinista. Desde esta corriente el ser humano no es considerado como el fin último de la evolución, como el resultado de un plan de la Naturaleza o de un plan divino²⁵⁶. Por el contrario, la especie humana ha surgido por puro azar. Rorty traspasará este concepto biológico al ámbito de la cultura y podrá afirmar que del mismo modo que la especie ha surgido por azar, los diferentes lenguajes, tradiciones y comunidades se han configurado de forma contingente.

Por otro lado, según Boaventura de Sousa, sería importante tener en cuenta qué extensión de la modernidad, construcción de los Estados nacionales y desarrollo del capitalismo son tres procesos históricos paralelos que han traído consigo una homogeneización nunca detenida a la hora de respetar las identidades homogeneizadas. La condición expansiva y depredadora del capitalismo, la violencia histórica original de la construcción estatal y el carácter colonialista inherente a la modernidad²⁵⁷, expresa Boaventura de Sousa (tanto en el primer humanismo de Montaigne, Erasmo, Rebelais, Shakespeare o Cervantes, como en la modernidad racionalista posterior de Descartes, Newton, Donn o Hobbes) son matrices inscritas en las raíces del capitalismo, la estatalidad y la modernidad. Esos procesos, según Sousa Santos, son los que han configurado, junto con la oposición reactiva que siempre han levantado, el desarrollo histórico de Occidente. Debido a la expansión europea, esos rasgos terminaron impregnando a buena parte del planeta.

Por tanto, cabría la pregunta: ¿Qué clase de democracia es hoy posible? O ¿Cómo podemos mejorar nuestras democracias tanto Nortocéntricas como latinoamericanas?, donde el capitalismo financiero y especulativo, sea relegado frente al productivo. Porque el hombre vive en sociedades donde se requiere un cierto orden de consenso y de respeto a las normas establecidas, como *auctoritas* y *potestas* que nos suministre un punto de apoyo, bien sea de orden socialdemócrata-liberal o socialdemócrata. Ante estas

²⁵⁶ Ortega y Gasset, que da cuenta del extrañamiento humano en la naturaleza como enfermedad, míticamente explicada como producto de una rara transformación: “*la de un animal cuya hipertrofia cerebral, de origen tóxico, acarrea la hiperfunción cerebral que hace posible la interiorización imaginativa y reflexiva, creadora de la técnica y, con ella, del bienestar. La salvación del hombre no se debe a su arrojo prometeico sino a su postración generadora de artificio, que le da poder pero le incapacita para la feliz adaptación*”. (Ortega y Gasset, 1995, pp. 99-108).

²⁵⁷ La conquista española de la mayor parte de América, contemporánea más del Humanismo que del Racionalismo, es cuestionada como representativa de la Modernidad por sus rasgos claramente feudales presentes en el grado de independencia con respecto a la Corona en la que operaron los principales capitanes de la conquista. Ver Romano, Ruggiero: “*Los conquistadores*”. Buenos Aires: Huemul, 1978

cuestiones Karl Popper, que se define como un filósofo rezagado del racionalismo y la Ilustración; y que por su cercanía intelectual con Richard Rorty y la defensa de una justicia redistributiva en consonancia con Boaventura de Sousa, merece la pena señalar que su racionalismo: “no es más que la convicción de que podemos aprender por medio de la crítica de nuestras faltas y errores, y en particular por medio de la crítica de otros, y finalmente también por la autocrítica” (Popper, 1994, pág. 137).

Por lo que, valoriza enormemente la discusión crítica de las ideas, puesto que el racionalismo enseña que nadie está en posesión de la absoluta verdad, reflejándose como un socrático: es en el diálogo, a través de la vía del argumento racional –y no por el camino de la imposición y de la fuerza –, donde se desarrolla el conocimiento y como se resuelven los conflictos y los problemas. Cuando habla de la Ilustración, Popper dice pensar en la idea de: “...auto-liberación por medio del saber... y pienso en el deber de cada intelectual de ayudar a los demás a liberarse espiritualmente y a entender la actitud crítica” (Popper, 1994, pág. 138).

Señala que el deber de un intelectual es ayudar a los demás a liberarse espiritualmente y a entender la actitud crítica; ilustrar en vez de deslumbrar, como intentan algunos pseudointelectuales. Un filósofo no es un guía ni un profeta. No es un pregonero de los oscuros secretos de la vida, del mundo y del ser humano, de la historia y de la existencia. Por el contrario, un filósofo – respetando la independencia espiritual de las personas –, en vez de proporcionar respuestas absolutas, busca animar en los otros a una sed de preguntas, de cuestionamiento de los supuestos saberes, provocando así la formación de opiniones libres: “(...) La metafísica historicista permite aligerar a los hombres del peso de sus responsabilidades. Si se sabe de antemano que las cosas habrán de pasar indefectiblemente, haga uno lo que haga, ¿de qué vale luchar contra ellas? Y así es muy posible que se abandone, en particular toda tentativa de controlar aquellas cosas que la mayoría de la gente está de acuerdo en considerar males sociales, tales como la guerra o, para mencionar otro hecho más pequeño aunque no menos importante, la tiranía de un caudillo despótico”.” (Popper, 1994, pág. 18).

No pretende sugerir que el historicismo siempre tenga semejantes efectos. Hay historicistas –especialmente entre los marxistas– que no tienen el menor propósito de liberar al hombre de sus responsabilidades. Por otro lado, hay algunas filosofías sociales que pueden o no ser consideradas historicistas, pero que predicán la impotencia de la

razón en la vida social y que, por su antirracionalismo, propugnan la siguiente actitud: “hay que seguir al Líder Supremo, al Gran Hombre de Estado, o bien, hay que convertirse en Líder, actitud ésta que significa, para la mayoría de la gente, el sometimiento pasivo a las fuerzas personales o anónimas que gobiernan a la sociedad” (Popper, 1994, pág. 18).

Por ello piensa, que, en el plano de los hechos sociales, las ideologías son el contrapunto de la ciencia. Mientras la ciencia es capaz de someter a pruebas y rehacer sus propias elaboraciones, las ideologías (políticas, religiosas o pseudocientíficas) se declaran infalibles y, resistiéndose a la crítica, afirman la verdad indiscutible de sus proposiciones. Las ideologías – por ejemplo, “la ideología de la sociedad sin clases”, “la ideología del mundo libre”, “la ideología de la raza perfecta”, “la ideología del Reino de Dios en la tierra”, o la “ideología infalible del pueblo tercermundista” que ha sido esgrimida por los populismos latinoamericanos para tomar y mantenerse en el poder, acicateando el odio xenófobo frente a un supuesto complot “imperialista” para movilizar en su favor a la población (Ver Lafaye, 1984 y Malamud, 2010a)...etc.– son instrumentos sociales que intentan conducir a la humanidad hacia una utopía. Para Popper – ya se sabe – la mejor manera de resolver conflictos sociales y tomar decisiones al respecto es por la vía de la actitud racional, por la vía de los argumentos y no por el camino de la represión y la violencia. No obstante, muchas veces las concepciones utópicas se visten con el ropaje del racionalismo – de una forma de racionalismo equivocada – y conducen igualmente al odio y la violencia.

Por lo que Popper elabora una tesis muy interesante para un programa de reforma política de corte no-utopista: concentrarse en la eliminación de males concretos en vez de pretender realizar bienes abstractos. Sobre los males concretos, nuestro pensador plantea que no va a existir mucho desacuerdo: miseria, analfabetismo, enfermedad, desocupación, opresión nacional y guerra. Un buen Estado será, entonces, aquél que se preocupe de establecer políticas tendentes a beneficiar a los ciudadanos en instancias sociales bien específicas: trabajo, salud, educación, bienestar social, etc. Un Estado utópico, por el contrario, se preocupa de fines abstractos, tan abstractos que precisamente no resuelven nada, sino que generan diferencias de opinión: la libertad, la

igualdad, el orden, la pureza religiosa, la seguridad, la felicidad²⁵⁸ (Popper 1983. págs.434-435).

Aunque Popper sabe que no puede haber una sociedad perfecta, la democracia es para él la menos imperfecta forma de gobierno. En la democracia occidental se encuentran los valores de la “sociedad abierta”. Pero Popper no entiende a la democracia como –de acuerdo a su significado etimológico – “el gobierno del pueblo” (en ningún lugar ha gobernado el pueblo, nos dice, sino los gobiernos conformados por unos pocos²⁵⁹ sino como aquella organización social en que ni siquiera los malos gobernantes pueden causar unos males excesivamente graves, pues pueden ser destituidos sin derramamiento de sangre: “Hablando con propiedad – nos dice – existen únicamente dos formas de gobierno: aquellas en las que es posible derrocar al gobierno sin derramamiento de sangre por medio de una votación, y aquellas en que esto es imposible (...) Habitualmente se denomina a la primera forma “democracia” y a la segunda “dictadura” o “tiranía”. Por consiguiente, definir la democracia en términos, por ejemplo, del “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo” constituía una mala respuesta a una mala pregunta. Para Popper, el problema fundamental de una teoría política racional no era ¿quién debe gobernar? sino, más bien: ¿Cómo debe estar constituido el Estado, de modo tal que los malos gobernantes puedan eliminarse sin violencia y sin derramamiento de sangre?, o, como lo expresa en *La sociedad abierta*: “¿en qué forma podemos organizar las instituciones políticas a fin de que los gobernantes malos o incapaces no puedan ocasionar demasiado daño?” (Popper, 1994, págs. 300-314).

Así como indica Judith Butler(2010): “Las dictaduras son moralmente malas porque condenan a los ciudadanos, en contra de su saber y conciencia, en contra de su convicción moral, a colaborar con la represión y la intolerancia, al menos por medio del silencio”. La democracia constituye el ordenamiento social más justo, porque es aquel más predispuesto a la reforma y más autocrítico que existe. Las tiranías se basan en, y desarrollan, el pensamiento dogmático, ya que: “La tentativa utópica de alcanzar un

²⁵⁸ Podría agregarse aquí también a la “patria”, un fin y objetivo de los nacionalismos y populismos tanto del Primer como del Tercer Mundo. Ver Lafaye, 1984.

²⁵⁹ Esta idea de Popper puede ser confrontada con el concepto de “Poliarquía”, o sea el gobierno de muchos y grandes sectores que se alternan en el poder de manera ordenada. Ver este concepto en DAHL, 1956.

estado ideal, sirviéndose por ello de un plano de la sociedad total, exige, por su carácter, el gobierno fuerte y centralizado de un corto número de personas, capaz, en consecuencia, de conducir fácilmente a la dictadura” (Popper, [1945]1994, pág.159).

La democracia se basa en, y desarrolla, el pensamiento crítico. El porvenir está abierto de par en par, según Karl Popper, por lo que depende de todos nosotros, nos señala. Esto significa para nosotros una gran responsabilidad. Todos los habitantes de nuestras sociedades debemos luchar porque los grandes valores de una sociedad abierta –la libertad, la solidaridad, la búsqueda del saber, la responsabilidad intelectual, la tolerancia– sigan siendo reconocidos como tales en el futuro.

4.5 Razón de Estado por la Sin Razón del Mercado.

La expresión Razón de Estado –Estado del absolutismo ilustrado–, tiene una doble vertiente: expresión de poder absoluto, que no toleraba ningún otro poder que le pudiera hacer sombra, pero manifestación también de la convicción profunda en la necesidad de abrir paso a las luces, apartando los obstáculos que pudieran frenar las reformas ilustradas. La Razón de Estado designa el imperativo en virtud del cual se autoriza al poder a transgredir el Derecho, la ley positiva a favor del bien común, del interés general o del bien público. Por eso en caso de conflicto entre los intereses del Estado y otros intereses o bienes jurídicos, prevalece el interés del Estado, aunque para ejecutarlo deba vulnerarse la legislación positiva e incluso la formación moral, tal como indica el padre de la política moderna, Nicolás Maquiavelo, el cual centra su diferencia radical con toda la tradición política anterior en la defensa de la autonomía de la política, y la afirmación de la separación y fractura ineliminable entre política y moral.

Mantener la independencia entre la esfera ética y la política y nunca sostener que todo aquello que fuese políticamente conveniente o útil para la conservación y defensa del Estado fuese, por eso mismo, moralmente correcto. Al contrario, creyó que no se podía valorar como justo todo aquello que el Estado considerase útil o necesario para su propia conservación, pues los principios morales que están en la base de la vida civil son válidos en toda forma de vida en sociedad, aun cuando reconozca de forma traumática, y sin hipocresía de ningún tipo, que a veces es necesario violarlos, pero no por ello pierden su predicado moral convirtiéndose en moralmente válidos. La justificación de los medios en virtud de un bien superior: “... en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria no se debe guardar ninguna consideración a lo

justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad.” (Maquiavelo, 2012, pág.41).

Por otro lado, habría que recordar, que la condición de ciudadanía moderna se define, entonces, más sobre la base del acceso legal a los derechos civiles otorgados por la pertenencia a una nacionalidad, que sobre la base del ejercicio de la conducción política efectiva y conjunta de los destinos colectivos. Ser ciudadano significa, en este orden de ideas, ser reconocido por la ley como civil perteneciente a una nación y, por tanto, poder acceder al conjunto de derechos y libertades (incluido el sufragio), que ni el Estado ni otros ciudadanos pueden vulnerar en virtud de la igualdad jurídica. En este mismo sentido, ser ciudadano significa no perturbar o violentar mediante las propias acciones, los derechos y libertades de otros; de ahí que la formación del ciudadano sea entendida en múltiples contextos como educación cívica (en los derechos y deberes fundamentales y en el conocimiento del Estado y sus instituciones) o como formación ética para la convivencia. Así, tanto la condición de ciudadanía como la formación ciudadana derivadas de la democracia liberal estarían enmarcadas más en los planos de la civilidad y de la convivencia, que en el ámbito propiamente político.

Ahora bien, en nuestra sociedad occidental, la defensa de la Democracia, tal como la define Bobbio: “el gobierno del poder visible, el gobierno del poder público en público” (Bobbio, 1998, pág. 34)²⁶⁰; en cuanto se sitúa en la esfera de la política, esto es de la cosa pública, tendría como regla general la transparencia, el principio de publicidad como condición del conocimiento/información, sin el que no es posible, de un lado la participación de quienes son titulares del poder y de otro, el control de quien lo administra en su nombre. En cuanto a las “falsas promesas” enunciadas por Bobbio, cabe señalar que en primer término la democracia se concibe como la relación directa entre Estado e individuos²⁶¹, sin la existencia de cuerpos intermedios. Sin embargo, la realidad nos ha mostrado que lo opuesto, los grupos, y no los individuos, se han convertido en sujetos políticos relevantes, vale decir que las organizaciones, los

²⁶⁰ Diez años después afirmó que “...un Estado tiene mayor o menor democracia según sea la extensión del poder visible respecto del invisible”.

²⁶¹ Esta concepción se explica a partir del cambio del concepto orgánico de sociedad existente hasta la época feudal y el paso hacia una sociedad individualista de tipo secular.

sindicatos, los partidos políticos, han sido los articuladores o mediadores entre el Estado y la sociedad. Por lo tanto, podemos extraer: a) no son los individuos (como se pensaba al concebir la democracia moderna) sino los grupos los protagonistas de la vida política en una sociedad democrática y; b) no existe un poder soberano único sino el pueblo dividido en grupos contrapuestos, en competencia entre ellos, con una autonomía relativa respecto al gobierno central. En definitiva, existe, acuñando el término de Robert Dahl, una poliarquía, una democracia pluralista, que en definitiva provoca un distanciamiento entre poder-sociedad o más bien entre individuo y democracia no cumpliendo de esta manera el modelo democrático originario (ideal). (Dahl, 1999).

Aunque no pareciera haber duda alguna de la caracterización, realizada por Bobbio acerca de que la existencia de diversos grupos mermarían los ideales democráticos y se transforman en una promesa no cumplida, también cabe preguntarse si estos grupos amenazarían la existencia misma de la democracia; Bobbio responde de manera optimista al señalar que: “la existencia de grupos de poder que se alternan mediante elecciones libres permanece, por lo menos hasta ahora, como la única forma en que la democracia ha encontrado su realización concreta” (Bobbio, 1998, págs. 16-17).

Sin embargo, podemos acusar esta afirmación de autocomplaciente, ya que al no poder prever el futuro nada nos garantiza que las democracias, no estén sufriendo cada vez más las amenazas de los grupos, por ejemplo, de intereses económicos transnacionales. Por consiguiente, sería coherente añadir la variable del crecimiento a escala global del mercado. A este respecto habría que recordar, que la democracia como régimen político y social se caracterizaría, por dos "rasgos" imprescindibles; el primero, la posibilidad de que las sociedades y los sujetos pongan en cuestión las leyes e instituciones sociales vigentes y el segundo, la posibilidad de transformar tales leyes e instituciones, y sobre esta base crear unas nuevas²⁶².

Boaventura de Sousa piensa que si bien en los inicios de las democracias liberales, por pensar las relaciones entre subjetividad, ciudadanía y emancipación, en el marco del proyecto político de la modernidad y de los desafíos de la posmodernidad, (Sousa Santos, 1998a), aborda las situaciones y procesos de desequilibrio entre regulación y

²⁶² A este respecto Cornelius Castoriadis habla de creación de nuevas significaciones, leyes e instituciones sociales, lo novedoso no refiere a una creación absolutamente original, sino a una creación realizada sobre la base de las significaciones, instituciones y leyes precedentes. La creación radica en la transformación de lo preexistente, siendo siempre condicionada. Visto el día 18-03-2014 <http://www.magma-net.com.ar/privatizado.htm>.

emancipación, ya anteriormente expuestas, que llevaron a que la modernidad articulara subjetividad y ciudadanía fundamentalmente por la vía de la regulación más que por la de la emancipación: “la teoría política liberal es la expresión más sofisticada de ese desequilibrio”(Sousa Santos, 1998a.pág.288), pues si bien aquél implicó la introducción de la subjetividad en el plano político –la defensa de los intereses particulares de los individuos mediante la creación de los derechos civiles–, desconoce la condición de ciudadanía de tales individuos.

Profundizando la variable económica y en relación al individuo-Estado, podría decirse que la propiedad individual no le confiere al individuo un carácter totalmente autónomo, ya que si afirmamos la existencia de ésta (propiedad individual) también deberíamos afirmar la igualdad de medios y condiciones para producir, es decir, el individuo no produce la totalidad de los bienes necesarios para su subsistencia y por lo tanto debe articular sus intereses con otros individuos, creando formas de dependencia recíproca e incluso sometiendo a otros para garantizar su subsistencia, para esto el individuo agrupado en alguna organización de diversa índole, intenta alcanzar el poder o influir en él, para servir a sus intereses estableciendo las reglas del juego, que más convengan a su organización en la competencia entre grupos contrapuesto. Bajo esta argumentación, una democracia donde no exista aislamiento entre individuo y Estado, sólo sería concebible en la medida que los individuos pudieran satisfacer por sí solos todas sus necesidades; o en caso contrario, que los medios para satisfacer esas necesidades pertenezcan a la sociedad en su conjunto.

El mismo criterio que he hemos argumentado más arriba es aplicable en cuanto a la representación de intereses particulares por sobre el interés general de la nación. También podría señalarse que para mantener una estructura democrática de dicha forma, en atención al interés general de la nación, manteniendo las estructuras económicas capitalistas, no sería posible y de haber intentos (y si los ha habido) no serían más que fenómenos de tipo populista, es decir, fenómenos que tienden al interés general de la nación, pero que en el fondo no son más que grupos de elite que pretenden articular sus intereses con los de la sociedad en general, y que terminan por fracasar al momento de ceder a los intereses de uno u otro grupo social. (Malamud, 2010a, págs. 138-144).

Por otro lado, en la creación de los Estados nacionales, habría que decir que el éxito de la sociedad industrial iba a conseguir un «vuelco» hacia lo económico, de manera

que el espacio central de referencia social fue escorándose desde el siglo XIX hacia lo económico, para convertirse en una economía caracterizada por lo tecnológico en el siglo XX y, por tanto, definida por la idea de neutralidad. Es en este ámbito donde aparece la reflexión sobre el «fin de la política» o el advenimiento de la «postpolítica», ese momento en el cual la ausencia del conflicto como discurso no lleva a que las víctimas dejen de existir, sino a que carezcan de explicación para su muerte civil. En esa lectura, la democracia deja de ser el «poder» del demos para definir un demos parcial, compuesto solamente por los triunfadores de la competencia social. (Ver Schmitt, 1987 y Marchart, 2009).

Actualmente, a más de dos siglos del proyecto ilustrado, se ha terminado por aceptar que tal proyecto constituye un excelente medio de proliferación de los poderes políticos de la razón instrumental, pues la racionalización de la vida, de la sociedad y la política han dado muestras fehacientes del abuso de poder desde el siglo XIX. Teniendo esto último como marco de referencia, desde hace mucho, la filosofía política ha encaminado su mirada a analizar la racionalidad política, principalmente en sus muchos modos de racionalidad práctica. Así, la obra de Foucault es una aportación importante en el pensamiento contemporáneo, desde la cual se puede indagar alrededor de los mecanismos racionales e institucionales que usan los Estados para mantener el poder, más cuando, históricamente, el arte de gobernar moderno se configuró alrededor de un esfuerzo constante por integrar a los individuos en la totalidad.

De esta manera, cuando hablemos de razón de Estado, habrá que entender, con Michel Foucault, que: “El arte de gobernar característico de la razón de Estado se encuentra íntimamente ligado al desarrollo de lo que se ha llamado estadística o aritmética política, es decir, el conocimiento de las fuerzas respectivas de los diferentes Estados... En resumen: la razón de Estado no es un arte de gobernar según leyes divinas, naturales o humanas. No necesita respetar el orden general del mundo. Se trata de un gobierno en consonancia con la potencia del Estado. Es un gobierno cuya meta consiste en aumentar esta potencia en un marco extensivo y competitivo” (Foucault, 2012, pág. 17). Si el poder soberano opera a través de una razón de Estado, entonces los nuevos dispositivos de poder, se basan en una forma de racionalidad política, que toma sus criterios a partir de nuevos campos de objetos que se encuentran al exterior del Estado: la economía política y el sistema de derecho. Este saber/poder antisoberano no

persigue más que reinar sobre sujetos que tienen su estatus o privilegios diferenciados, sino que quiere gobernar sobre una pluralidad de hombres que forman una población. A esta nueva configuración de saber/poder Foucault le llama "gubernamentalidad". (Foucault, 2012, págs. 79-80).

Habría que recordar, que si durante la Edad Media, el derecho había sido uno de los instrumentos esenciales del crecimiento y la intensificación del poder real, su función es ahora distinta: se vuelve dispositivo de sustracción del poder y de limitación de la extensión indefinida de la razón de Estado, en la forma de lo expuesto en las teorías del contrato social, las doctrinas del derecho natural y la exigencia de reconocimiento de los derechos imprescriptibles de los individuos. A partir de estos principios podemos comprender la emergencia del nuevo paradigma de gobierno, surgido de una «importante transformación de la razón gubernamental moderna» que cabe datar a mediados del siglo XVIII. El combate entre la razón de Estado y sus restricciones jurídico-políticas deja paso a un nuevo principio limitador, que se enfrenta menos al «abuso de la soberanía» que al «exceso de gobierno», y que no posee la forma del derecho, sino la de la economía política. Ello implica varias modificaciones relevantes.

En primer lugar, en contraste con el límite extrínseco que constituía la razón jurídica para la razón de Estado, la economía política emerge desde el interior mismo de la razón de Estado, para determinarla desde el análisis riguroso de las leyes (naturales) de la producción y la circulación de las riquezas. En segundo lugar, la economía política pierde el carácter de límite de derecho para constituirse como límite de hecho, que no juzga las prácticas de gobierno en virtud de su origen, sus fundamentos y su legitimidad sino de sus objetivos y sus efectos. Por ello, “finalmente, esta autolimitación de la razón gubernamental, exige la subordinación de los actos de gobierno a las leyes, mecanismos y órdenes de consecuencias propios del nuevo escenario social y económico, en el cual es imprescindible no gobernar más que lo estrictamente necesario” (Coord. Arribas Verdugo, Sonia, Cano Cuenca, Germán y Ugarte Pérez, Javier, 2010.pág.1-18)

Así Foucault considera que de este modo, la interrogación esencial a la que se somete el gobierno se ve gravemente alterada: si en el orden de la razón de Estado el problema era: “¿gobierno lo bastante bien, con la intensidad, la profundidad y el detalle suficientes para llevar el Estado al punto fijado por su deber ser, para llevarlo al máximo

de su fuerza, en este momento se plantea en los siguientes términos: ¿gobierno bien en el límite entre demasiado y demasiado poco, entre ese máximo y ese mínimo que me fija la naturaleza de las cosas, esto es, las necesidades intrínsecas a las operaciones del gobierno?” (Foucault, 2012, págs. 31-32).

Por lo que Foucault sentencia: esa autolimitación de la razón gubernamental, que determina, en función de los objetivos de la gubernamentalidad y de las condiciones materiales en las que desarrolla (recursos, población, economía), los límites de la acción de gobierno, es lo que recibe el nombre de liberalismo (Foucault, 2012, pág. 34). Frente a la práctica del gobierno revolucionario, que define los derechos del individuo, que no pueden ser intercambiados ni cedidos bajo ningún gobierno posible y que, por tanto, todo orden político ha de hacer valer (método del condicionamiento gubernamental exhaustivo), el liberalismo busca limitar al máximo las formas y los ámbitos de acción del gobierno (método del residuo jurídico necesario y suficiente).

La tensión entre estas dos concepciones de la libertad, absolutamente heterogéneas, ofrece, para Foucault, la clave no sólo de la historia del liberalismo europeo, sino de la historia del poder público en Occidente, y constituye igualmente, por tanto, el medio en el que habrá de inscribirse la comprensión de la biopolítica moderna. En efecto: “el análisis de la biopolítica sólo puede hacerse cuando se ha comprendido el régimen general de esa razón gubernamental [...] Una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá captar qué es la biopolítica” (Foucault, 2012, pág.35).

Ahora bien, este diagnóstico de Foucault sobre el poder gubernamental es criticado por Richard Rorty, el cual considera que: “La izquierda foucaultiana representa un desafortunado retroceso, una vuelta a la obsesión marxista por el rigor científico. Esta izquierda todavía pretende situar los hechos históricos en un contexto teórico. Exagera la importancia de la filosofía para la política y malgasta sus energías en sofisticados análisis teóricos sobre la trascendencia de los fenómenos actuales. Pero la sofisticación teórica foucaultiana, es incluso más inútil para la política de izquierdas que el materialismo dialéctico de Engels. Por lo menos para Engels tenía una escatología, pero los foucaultianos no tienen ni eso. Consideran las iniciativas reformistas liberales como síntomas de un «humanismo liberal» desacreditado y les interesa bien poco diseñar nuevos experimentos sociales”. (Rorty, 1998f, pág. 45).

Ajeno a la tentación de elaborar un diagnóstico global sobre la racionalidad europea, que tan fuertemente marca a otras tradiciones críticas, Foucault traza el análisis de una forma particular y diferenciada de gobierno, la racionalidad liberal, que desborda desde el interior, superándolo, al modelo de la razón de Estado y opera como marco general de la biopolítica. Entre los principios de este nuevo orden pueden destacarse los siguientes: la adopción de una razón del mínimo Estado, la extensión de los principios del interés y la utilidad, y la constitución del mercado como lugar de veridicción, como instancia a partir de cuyas leyes se determina la verdad o la falsedad de la práctica gubernamental. Pero, además, encontramos, según Foucault, en el liberalismo una modificación esencial para el funcionamiento de los dispositivos biopolíticos: “la emergencia de un nuevo sujeto, el homo oeconomicus moderno²⁶³, que hace de su irreductible e irrenunciable interés el fundamento de la racionalidad social y económica en su conjunto. Según se entiende en este contexto, la condición para que el conflicto y la articulación de los intereses privados revierta en un beneficio general es justamente la retracción del poder político, la ausencia de toda planificación consciente y totalizadora que pretenda encauzar los intereses”.

De modo que, frente a los principios del Estado-policía y al intervencionismo político, el surgimiento del sujeto social del liberalismo supone la separación entre lo político-jurídico y lo económico, y la clausura de la posibilidad de una soberanía ejercida sobre la economía: “No hay soberano en economía. No hay soberano económico. Creo que éste es uno de los aspectos más importantes de la historia del pensamiento económico, pero sobre todo de la historia de la razón gubernamental. La ausencia o la imposibilidad de un soberano económico: a la larga, las prácticas gubernamentales, los problemas económicos, el socialismo, la planificación, la economía de bienestar plantearán este problema a través de toda Europa y todo el

²⁶³ El mundo actual está regido bajo un sistema en donde lo económico juega un rol preponderante en numerosos aspectos de la vida. Es tanto su peso e importancia, que esta situación ha llevado a los estudiosos, comenzando a partir de finales del siglo XIX cuando surgió el término, a calificar al hombre moderno como el “*Homo Economicus*”. De *Homo Sapiens* que recién éramos, nos hemos ahora repentinamente convertido en el *Economicus* u hombre económico. En síntesis, según este modelo conceptual el ser humano, como ente racional, toma decisiones basado en un calculado beneficio o costo económico determinado exclusivamente en base a un egoísta interés individual. En palabras llanas, mientras nuestros más antiguos antecesores se dedicaban a luchar contra la naturaleza por la supervivencia, y el sapiens sobrevivía utilizando el conocimiento, el actual hombre económico subsiste y decide su vida principalmente en base al factor económico. Esta teoría se contrapone al concepto de “*reciprocans homo*”, que afirma que los seres humanos están motivados principalmente por el deseo de cooperar y mejorar su medio ambiente.

mundo moderno [...] El homo oeconomicus no se conforma con limitar el poder del soberano. Hasta cierto punto, lo hace caducar”. (Foucault, 2012, págs. 282-285).

En esta forma de análisis, de las estructuras de poder realizada por Foucault, en nuestras sociedades occidentales, pareciera que no deja camino alguno para luchar contra las injusticias sociales, ya que según Richard Rorty: “En su uso foucaultiano, el término poder hace referencia a una instancia que ha dejado una mancha imborrable en cada palabra de nuestro lenguaje y en cada una de las instituciones de nuestra sociedad. Siempre está ya ahí, y no hay forma de localizar su venida o su paso. [...] Pero no se puede bloquear al poder – en el sentido foucaultiano –. Está tan dentro de nosotros como fuera de nosotros. [...] Sólo un interminable autoanálisis individual y social y quizá ni eso, puede ayudarnos a escapar de las mallas, infinitamente finas, de su invisible red”. (Rorty, 1998f, pág. 86).

Ante esta situación, anteriormente descrita del poder económico, dónde el mismo se presenta con un ente omnímodo en Foucault, consciente de ello, Boaventura de Sousa, más que del poder, en abstracto, como si fuera una substancia externa, trascendente y autónoma, habla habitualmente, adoptando una perspectiva contextual y relacional, de relaciones intersubjetivas e intergrupales de poder. Desde una perspectiva general, Santos define la noción de «poder» como “cualquier relación social regulada por un intercambio desigual”. (Sousa Santos, 2003a, pág. 303). Estos intercambios desiguales engloban de manera virtual todas aquellas condiciones que afectan, e incluso determinan, nuestra vida personal y social. Las relaciones de poder, según la definición anterior, constituyen procesos de intercambio desigual entre individuos o grupos sociales; son, en otros términos, conjuntos de relaciones sociales entre sujetos iguales en la teoría, pero desiguales en la práctica.

Bajo la influencia del pensamiento de Foucault, Boaventura de Sousa Santos (2003a, pág.328) distingue dos dimensiones distintas del poder. Por un lado, el ejercicio del poder cósmico, aquel centrado en el Estado, jerárquicamente organizado y que tiene unos límites formales establecidos por relaciones burocráticas e institucionalizadas. En términos comparativos se corresponde con el poder estatal teorizado por Foucault²⁶⁴.

²⁶⁴ “Se permanece aferrado a cierta imagen del poder-ley, del poder soberanía, que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron. Y hay que liberarse de esa imagen, es decir del privilegio teórico de la ley y de la soberanía, si se quiere realizar un análisis del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos. Hay

Por el otro, y en contraposición, está el poder caótico, el poder descentralizado e informal que no tiene una localización específica, emerge de intercambios sociales desiguales, se ejerce desde varios microcentros de poder de manera caótica y no tiene unos límites predefinidos. Es otra manera de referirse al poder disciplinario foucaultiano.

Por tanto, la cartografía estructural que desarrolla Santos tiene como foco prioritario de atención analizar las formas de desigualdad social que producen las relaciones de poder. La idea clave sobre la que se sustenta el análisis es que las relaciones de poder no existen ni ocurren de manera aislada, sino que se producen en secuencias o cadenas, de manera que el poder actúa a través de complejas redes políticas y sociales. Es lo que Santos llama constelaciones de poder, definidas como “conjuntos de relaciones entre personas y entre grupos sociales” (2003a, pág. 306). Teniendo en cuenta la definición anterior del poder ofrecida por Santos, conviene percatarse de que las constelaciones de poder no se basan en la solidaridad, la cooperación o el reconocimiento mutuo entre las personas (al contrario de Rorty), sino que constituyen relaciones sociales asimétricas en las que una de las partes tiene la capacidad para tratar las necesidades e intereses de la otra de manera desigual. En su funcionamiento, las constelaciones de poderes combinan componentes cósmicos con una pluralidad de componentes caóticos. Por lo que, Santos intenta encontrar una vía de análisis que no reproduzca las deficiencias de la teoría liberal del poder ni las de la concepción foucaultiana.

Respecto a la primera, critica lo que denomina la «ortodoxia conceptual» (Sousa Santos, 1989, pág.3 y Sousa Santos, 1998a, pág. 139) de la teoría política liberal: la idea según la cual el Estado, en comparación con la vida espontánea y prepolítica propia del estado de naturaleza, guiada por la conservación de los derechos naturales individuales y la satisfacción de los intereses privados, es una construcción artificial. Es, en efecto, según Santos, el planteamiento que legitima la dicotomía entre lo público y lo privado, núcleo duro de la ortodoxia conceptual liberal. De ella forman parte otras importantes dicotomías e ideas, como la escisión entre lo colectivo y lo individual, la tensión entre el derecho natural y el derecho positivo, la que se establece entre la ley y el contrato, la

que construir una analítica del poder que ya no tome al derecho como modelo y como código.” (Foucault, 1989, p. 110).

despolitización de la sociedad civil, el confinamiento de la democracia al ámbito público, la reducción de los poderes políticos al poder político liberal y la del derecho al derecho legal estatal.

Con relación al análisis foucaultiano del poder, Santos objeta dos críticas. La primera se refiere a la visión extremadamente fragmentaria y homogeneizante que Foucault tiene del poder disciplinario. Para Santos, el poder caótico–disciplinario no es tan disperso ni carente de centro como creía Foucault. Si, como afirmaba el filósofo, el poder impregna todos los lados, en realidad no está en ninguna parte, de ahí la necesidad de establecer un principio de estructuración y jerarquización que sirva como instrumento de diferenciación interna del poder disciplinario, porque no todos los poderes sociales son iguales, ni son idénticas sus lógicas de acción: el poder caótico no se ejerce de la misma manera en la fábrica, en la familia o en la escuela.

La conceptualización de Foucault no distingue, por tanto, las condiciones específicas de cada uno de los poderes sociales en circulación. La segunda crítica está relacionada con la concepción monolítica y pura que Foucault tenía del poder jurídico. El error de Foucault, en opinión de Santos, está en identificar equivocadamente lo jurídico con lo estatal, ya que en multitud de sociedades pueden encontrarse cuerpos normativos no reconocidos formalmente por el Estado, como la legalidad indígena o la ley gitana, ordenes jurídicos en competencia con la ley oficial estatal²⁶⁵. Para Santos, el poder jurídico no es un cuerpo aislado e impermeable, sino flexible y heterogéneo que tiende vínculos estables con otros tipos de poder social. Sostiene, de hecho, que una de las características fundamentales de la modernidad occidental es el llamado isomorfismo estructural entre el derecho y la ciencia: la idea según la cual el orden social tiene que ser el reflejo del orden científico²⁶⁶, premisa que llevó al derecho a convertirse en una especie de alter ego de la ciencia moderna.

Se trata de evidenciar la interrelación que hay entre el poder jurídico y el poder disciplinario, aspecto que el análisis de Foucault había descuidado. Critica, además, que en la teoría foucaultiana del poder es posible encontrar una cierta devaluación del poder

²⁶⁵ “En nombre de “usos y costumbres” o de la justicia comunitaria se han cometido hechos totalmente condenables [...] El concepto de justicia está estrechamente vinculado al de democracia y, en ambos casos, la justicia brilla por su ausencia. Se diga lo que se diga, falta una codificación que sistematice la “justicia indígena”. Ver Malamud, Carlos: Capítulo VIII: “Populismo e indigenismo” en “Populismos latinoamericanos: los tópicos de ayer, de hoy y de siempre”. Ediciones Nobel. Oviedo (España) 2010. Pág.317

²⁶⁶ Esta es en cierta medida la idea que se asemeja a la tesis de Toulmin en *Cosmópolis*.

jurídico estatal, reducido a una forma más de poder entre la multiplicidad de poderes sociales, cuando, según Santos, el Estado sigue teniendo una posición central en la configuración de las relaciones de poder. Esta crítica, la podríamos ilustrar con palabras de Nancy Fraser, que señala: “El problema es que Foucault llama poder a demasiadas cosas diferentes a la vez y lo deja simplemente así. De acuerdo, todas las prácticas culturales implican coacción. Pero estas coacciones son de formas diferentes y, por tanto, reclaman respuestas normativas diferentes... Fenómenos que son susceptibles de distinción son... simplemente amontonados unos encima de otros... En consecuencia, se abandona una gama potencial más amplia de matices normativos, y el resultado es una cierta unidimensionalidad normativa” (Fraser, 1989, págs. 17-34)²⁶⁷.

4.6 Consideraciones de Boaventura de Sousa y Richard Rorty, en la comprensión de nuestras sociedades actuales.

Dado que en el siglo XIX se consuma la convergencia de la modernidad y del capitalismo, es en ese siglo cuando mejor se pueden analizar los sistemas de desigualdad y de exclusión, que se crean, los cuales han producido una transformación de las energías emancipatorias en energías reguladoras que ha consumido la emancipación, trayendo como consecuencia la imposibilidad de la renovación y poniendo en crisis a dicho paradigma. De allí que, Boaventura de Sousa Santos, plantee una transición paradigmática en esos dos niveles y en tres campos específicos: la ciencia, el derecho y el poder, centrales en el paradigma de la modernidad occidental. Por lo que intenta poner las bases para una nueva teoría crítica de la sociedad²⁶⁸, para la construcción de un nuevo pensamiento emancipatorio. Para lograr esto propone seis líneas fundamentales.

La primera, es la cuestión referida a la democracia. El autor sostiene que hoy se ha perdido la tensión entre capitalismo y democracia, característica de la modernidad y que permitió las luchas por la inclusión social, las luchas por los derechos, la dura lucha por la distribución. En el momento actual, la democracia no sólo es compatible con el capitalismo, sino que hasta “puede ser vista como su otro lado, su otra cara en la medida

²⁶⁷ Fraser, N. “*Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*”, en: N. Fraser, *Unruly Practices*, Minneapolis, 1989, págs. 17-34

²⁶⁸ En 1937, en lo que fue el manifiesto fundacional de la “Escuela de Francfort”, *Teoría tradicional y teoría crítica*, se sostiene que mientras la primera encubre en su carácter supuestamente neutro su condición de elemento funcional del proceso de re-producción del orden social dominante, la segunda es definida como elemento cuestionador, subversor, de dicho orden, esto es, como un elemento más del proceso revolucionario, como parte de la lucha por la emancipación. Véase, Horkheimer, 2000. p. 128.

en que ha perdido totalmente sus capacidades redistributivas” (Sousa Santos, 2004a). Esta tensión era generada por un Estado que empezó a través de la lucha de los obreros, de las mujeres, de las clases populares, a crear interacciones no mercantiles entre los ciudadanos. Por ejemplo, si alguien está enfermo tiene tres opciones: si tiene dinero va al médico y le paga para que lo atienda, si hay sistema público se hace atender en él o si no lo hay, se muere. Por lo tanto, la idea consistió en que, en la salud, como en la educación, el Estado creara la posibilidad de una interacción no mercantil entre ciudadanos. Si alguien estaba enfermo existía un sistema de salud que no lo obligaba a ir al mercado de los servicios médicos. Pero desde los años 80, la globalización neoliberal ha invertido ese esquema, siendo el Estado un agente de interacciones mercantiles.

Por lo que el modelo de democracia liberal representativa empezó a perder su credibilidad, pasando el Estado a ser un problema. Sousa de Santos sostiene entonces que tenemos dos instrumentos hegemónicos para trabajar sobre este tema: la democracia y los derechos humanos: “Parto de una idea básica: una cosa es un instrumento hegemónico y otra cosa es el uso hegemónico de un instrumento hegemónico, es decir, en lo hegemónico vamos a buscar las semillas de la contra hegemonía” (Sousa Santos, 2003e, pág. 2)²⁶⁹ Por lo tanto, propone repolitizar y radicalizar los derechos humanos y la democracia, reinventar la tensión entre democracia y capitalismo, propone la reinención de la democracia: “Al contrario de lo que pretende la globalización neoliberal, el Estado continúa siendo un campo decisivo de acción social y de lucha política, y la democracia es algo mucho más complejo y contradictorio de lo que las apresuradas recetas promovidas por el Banco Mundial hacen suponer” (Sousa Santos, 2005a, pág. 11).

La segunda línea que presenta son los sistemas alternativos de producción (Cooperativas, mutuales, microcréditos). Reivindicar los movimientos de producción alternativa que a veces por necesidades de supervivencia, están produciendo bienes según una lógica no capitalista. El autor llama a estos sistemas como organizaciones económicas populares, que se ocupan no sólo de lo económico, sino también de la cultura y de la política. Son experiencias que empiezan a tener algún significado y es

²⁶⁹ [Disponible en: www.fsmt.org.co/ponencias2](http://www.fsmt.org.co/ponencias2)

obligación de los intelectuales, darles cada vez más lugar. Es por ello que el autor habla de una teoría de la historia que logre 2 objetivos: “incorporar experiencias sociales silenciadas, marginadas y desacreditadas, reconstruir el inconformismo y la indignación social, y buscar alternativas. La guía en esta búsqueda es la alegoría de la historia de Walter Benjamín... sobre el ángel de la historia que vuelve su rostro hacia el pasado, donde observa una catástrofe perenne que va amontonando ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies, imagen de la acumulación del sufrimiento en la historia” (Sousa Santos, 2003f, pág. 237).

Un tercer tema es el del multiculturalismo y la ciudadanía multicultural. En este sentido critica por igual al marxismo y al liberalismo, ya que sostiene que ambos sólo conocen la igualdad, pero no conocen la diferencia; que sólo sabemos crear solidaridad entre iguales. Por Ej.: entre trabajadores, pero ¿entre trabajadores y mujeres? ¿Entre trabajadores e indios? ¿Entre trabajadores y homosexuales? No se ha trabajado hacia la creación de equivalencias entre el principio de igualdad y el de diferencia. Las personas no sólo quieren ser iguales, sino que también quieren ser diferentes. En consecuencia, esa equivalencia ente los dos principios mencionados derivan en el concepto de ciudadanía multicultural. En este sentido, el autor intenta demostrar “la colonialidad del poder y del saber en toda su extensión, y amplía los criterios y principios de inclusión social a través de nuevas sinergias entre igualdad y diferencia que han de reconstruirse multiculturalmente” (Sousa Santos, 2003f, pág. 273).

Una cuarta línea se refiere a la biodiversidad. Tema que implica una confrontación entre el saber legitimado por los grandes centros académicos y económicos y un saber ancestral nacido de un respeto y unidad con la naturaleza. Este tipo de conocimiento tradicional, de las comunidades, de las personas, es crucial para un futuro diferente y debe ser valorizado y protegido.

Un quinto tema es el nuevo internacionalismo obrero. El autor sostiene que no fueron los obreros los que se internacionalizaron, sino que fue el capital el que se globalizó. Entiende que las dos grandes centrales del movimiento sindical internacional (la Federación de Sindicatos libres y la Federación Mundial de los Sindicatos) están moribundas y que lo que está en curso son las nuevas iniciativas sindicales, en el ámbito de las diferentes regiones (MERCOSUR, NAFTA, Unión Europea), que están realizando nuevas acciones y alianzas muy interesantes y con nuevas energías.

Una sexta línea hace referencia a la cuestión de la comunicación y de la información. Aquí se está dando un proceso cada vez mayor de concentración de poder entre el Norte y el Sur. El resto no existe, por ello es fundamental la lucha por los medios de comunicación alternativos y por la democratización de los medios.

En consecuencia, Sousa de Santos propone la reinención del conocimiento como emancipación e interrogación ética, lo cual implica, por un lado, el multiculturalismo y el conocimiento contextualizado; y por el otro, la acción rebelde. En este sentido, la reconstrucción analítica y teórica con consecuencias directas en la práctica son centrales para su pensamiento; para ello busca una nueva ecuación entre el principio de la igualdad y del reconocimiento de la diferencia, por lo que son centrales el Estado, la democracia y la globalización. Algo sobre lo cual el autor llama la atención es que no existe una única forma de dominación como tampoco un único principio de transformación social, sino muchas y conectadas entre sí. La dominación, la explotación y la exclusión se presentan con múltiples rostros, algunos de los cuales apenas han sido objeto de atención de la teoría crítica moderna. Plantea una crítica, como ya expusimos, a la razón indolente: “perezosa, que se considera única, exclusiva, y que no se ejercita lo suficiente como para poder mirar la riqueza inagotable del mundo. Pienso que el mundo tiene una diversidad epistemológica inagotable, y nuestras categorías son muy reduccionistas” (Sousa Santos, 2006a, pág. 20).

Esta razón indolente, según Boaventura de Sousa, posee una doble y simultánea condición: es perezosa y olvidadiza. Es perezosa porque es una razón cargada de arrogancia y narcisismo que tiende a evitar el ejercicio de autocrítica. Es propensa, por tanto, a rechazar el cambio de rutinas y hábitos cayendo en una autocomplacencia conservadora que no se toma en serio el trabajo de imaginar nuevas y mejores alternativas para la sociedad, sino que, en su pasividad, es partidaria de mantener e incluso radicalizar el presente para que todo permanezca tal y como está. Es olvidadiza porque reduce su comprensión del mundo a la comprensión occidental del mundo, no reconociendo más experiencias que las que obedecen a parámetros occidentales.

Por ello retoma la crítica a la razón indolente en sus diversas formas: (Sousa Santos, 2003a) metonímica (tomar la parte por el todo) (Sousa Santos, 2005a, pág.153) y proléptica (conocer en el presente la historia futura) que subyacen al conocimiento hegemónico producido en el Occidente que se desplegó en el contexto de la

consolidación del estado liberal, el desarrollo del capitalismo, del colonialismo y del imperialismo. Es por ello que propone para combatir a la razón indolente una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias. Con la Sociología de las Emergencias (Sousa Santos, 2005a, págs. 160 y ss.) se intenta ver “cuáles son las señales, pistas, latencias, posibilidades que existen en el presente que son señales del futuro, que son posibilidades emergentes y que son “descredibilizadas” porque son embriones, porque son cosas no muy visibles... Entre la nada y el todo – que es una manera muy estática de pensar la realidad– les propongo el “todavía no”...” (Sousa Santos, 2006a, pág. 30).

A partir de estas propuestas teóricas el autor sostiene que, para una teoría ciega, la práctica es invisible, y para una práctica ciega, la teoría es irrelevante. En consecuencia, se trata de crear inteligibilidad a través de la argumentación, porque a pesar de todas las dificultades que se han enunciado es uno de los caminos más interesante. Los planteamientos de Sousa, proponen un modo de pensar y hacer partiendo de los términos del conflicto. La realidad social aparece como un campo de lucha en el cual los conflictos están determinados por las clases o grupos dominantes. El escenario social se nos presenta como un espacio que conlleva toda una tensión y oportunidad creativa para poder construir una alternativa democrática, siempre y cuando la teoría crítica²⁷⁰ pueda dar cuenta de nuestro tiempo.

Según Sousa Santos, el modelo capitalista de sociedad está destruyendo las posibilidades de que el trabajo sea un factor de inclusión social, con lo cual los procesos de explotación alcanzan el máximo de virulencia y de conflicto. Las expectativas de la población son más mediocres que las experiencias, son descendentes y esto no hace posible la emancipación social. La población explotada, excluida ya no espera más que lo mínimo para sobrevivir. Por eso es interesante tomar la propuesta de Sousa Santos de reinventar de alguna manera la ecuación entre experiencias y expectativas.

Es por ello que en estas condiciones tenemos que partir de los conflictos, ya que las posibilidades de transformación social están dadas por la capacidad de cambiar los

²⁷⁰ Por lo que se inscribe en la estela de la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, aunque a diferencia de ésta se declara «paradigmática», es decir, considera que aun la teoría crítica ha pretendido encontrar soluciones al problema de la modernidad dentro del propio paradigma moderno y es imposible concebir estrategias emancipadoras en el ámbito del paradigma dominante. Es necesario un nuevo paradigma emergente, «prudente» en lo epistémico y «decente» en lo social. (Sousa Santos, 2003a, p. 82).

términos de los conflictos que se nos presentan, buscar en los conflictos las perspectivas de construcción. Aquí el cambio de la mirada es sustancial ya que implicaría dejar de lado la idea positivista de que la sociedad se sustenta a partir de consensos²⁷¹ y para ello Weber nos da una pista cuando planteaba que la sociedad está hecha a partir de relaciones conflictivas. La referencia anterior no es menor. Por un lado, pensar que la construcción de la sociedad se basa en los consensos, acarrea tres situaciones importantes: 1) Ignorar los conflictos estructurales a las relaciones sociales, trae aparejado la naturalización de las situaciones sociales. 2) Querer resolver los conflictos sin modificar el contexto que los genera, significa sostener una mirada y una acción conservadora. 3) Buscar desesperadamente consensos sin partir de una explicitación de los conflictos, deriva en el fortalecimiento de un pensamiento y acción únicos y en la anulación de las discrepancias.

Por otro lado, estas situaciones implicarían, en términos de Boaventura de Sousa Santos, un pensamiento reduccionista, que ignora la riqueza en el pensar y el hacer inagotable del mundo social, un camino sin salida, una situación de desesperanza ante la destrucción, las ruinas y la exclusión que sistemáticamente el desarrollo del capitalismo y el modelo neoliberal generan. “No hay ninguna cultura que sea completa, y entonces hay que hacer traducción para mirar la diversidad sin relativismo, porque los que estamos comprometidos con cambios sociales no podemos ser relativista. Pero hay que captar toda la riqueza para no desperdiciar la experiencia, ya que sólo sobre la base de una experiencia rica no desperdiciada podemos realmente pensar en una sociedad más justa... Tiene consecuencias políticas –y naturalmente teóricas– para crear una nueva concepción de dignidad humana y de conciencia humana.” (Sousa Santos, 2006a, p. 34.)

Por lo que, siguiendo con este pensamiento, apela a Hegel cuando dice que lo positivo se realiza a través de lo negativo, la integración se realiza a través del conflicto. Siendo esto dialéctica, la posibilidad de que una cosa nazca de su contrario. En este sentido lo que nos hace seres humanos es la relación con el otro, esto es lo que nos diferencia de los animales, pero ese vínculo no es un lazo de amor, transparente o desinteresado, por el contrario, es un vínculo conflictivo. Precisamente con el capitalismo nace el lazo social real entre las cosas: entre los capitales, entre los

²⁷¹ Comte es un ejemplo de este pensamiento

mercados, entre las mercancías, entre los hombres²⁷². Esto ha implicado construir individuos dóciles y útiles como la mejor forma de dominar en una sociedad capitalista, que a través de la ideología reproduce consensos, hegemonías, discursos únicos y disciplina a una sociedad cada vez más fragmentada y compuesta por individuos cada vez más islas, cuyas conexiones están siempre en función de las necesidades de reproducción del capital.

Aquí la ideología juega un papel fundamental, ya que sólo a través de ella es posible generar esa hegemonía. En consecuencia, desde la perspectiva de Boaventura de Sousa Santos, la ideología neoliberal y del desarrollo del capitalismo se presenta como homogénea, como verdad única y cerrada, se presenta como lo real. Sin embargo, el campo social, desde la crítica ideológica, no es un espacio homogéneo sino un campo de lucha entre fuerzas hegemónicas y fuerzas contra hegemónicas. Por lo cual para producir un conocimiento crítico sobre la realidad social es necesario entender cómo funcionan esas fuerzas, como es la lógica entre ambas y cómo esa lógica estructura un modo de producción humana para la satisfacción de las necesidades, para organizar la vida, el trabajo y los modos de reproducción individual y social. Esto es lo que va a determinar el resto de los aspectos de la vida humana, tanto en el ámbito privado como público.

Evidentemente el modo de producción humana no es el resultado de un acuerdo, de un consenso, sino de relaciones de dominación y explotación, que está en su base; es decir, en esas relaciones de producción siempre va a haber conflictos, contradicciones, luchas. En consecuencia, la propuesta de Boaventura de Sousa Santos de trabajar desde el reconocimiento del conflicto y sus términos para la construcción de una Sociología de las Ausencias y de una Sociología de la Emergencia, abre posibilidades infinitas al conocimiento crítico sobre la realidad social. En primer lugar, la búsqueda de los no lugares, de los vacíos, de lo invisibilizado, de las ausencias implica un análisis crítico dinámico, que debe bucear en las prácticas concretas para generar esa crítica. Resuelve la permanente y antigua pregunta acerca de la relación entre teoría práctica, porque desde esta mirada no existe tal dicotomía, no es posible encontrar las ausencias en lo abstracto, en aquello que no esté anclado en prácticas concretas como expresión de las

²⁷² Marx es quien desarrolla plenamente estas ideas, todavía absolutamente vigentes

relaciones de producción reales, de un modo de conocer la realidad y de condiciones concretas de producción de ese conocimiento.

En segundo lugar, la propuesta de Sousa de Santos que propone el “todavía no”, la búsqueda de lo que está por ser, por emerger, es plantear un conocimiento que no es ni deductivo ni inductivo, sino que es abductivo²⁷³. Esta idea de la abducción que originalmente ha sido planteado por Charles Peirce, es definida por este autor como: “el proceso por el que se forma una hipótesis explicativa. Es la única operación lógica que introduce una idea nueva” La abducción consiste «en examinar una masa de hechos y en permitir que esos hechos sugieran una teoría». Se trata de un razonamiento mediante hipótesis, un fogonazo, una intuición (*insight*), de una manera de razonar que combina la lógica con el instinto y que entraña una novedad. Aunque no sería posible sin conocimientos previos, Peirce le otorga un carácter originario y afirma que es la única manera en que puede entrar algo nuevo en nuestro conocimiento” (Hartshorne et al., 1958).

Es un tipo de inferencia que se caracteriza por su probabilidad: la conclusión que se alcanza es siempre conjetural, es sólo probable. En este sentido la abducción se presenta como parte del proceso de descubrimiento, que debe ser considerado dentro del mundo en el que tiene lugar. Esto nos indica una pista interesante a seguir para pensar en un conocimiento crítico sobre la realidad social. Con la abducción, con ese “todavía no”, pero probable de Sousa de Santos es posible un modo de conocer que nos permita universalizar, sin traicionar lo particular, para llegar a lo común sin borrar de manera completa sus diferencias. Nos permite un tipo de conocimiento que lleva a superar tanto el relativismo caótico como el universalismo ingenuo, admitiendo la incertidumbre, y tratando de reducirla lo más posible después de haberla reconocido en la realidad.

²⁷³ Este método va más allá del método deductivo y del método inductivo. El pensamiento abductivo está relacionado con el uso de la intuición. De esta manera, se establecen hipótesis que se van consolidando a lo largo del proceso de análisis. Peirce compara el trabajo abductivo con la construcción de un puzle (encajar piezas), al modo del método detectivesco (Sherlock Holmes) partiendo de indicios. La intuición y la experiencia acumulada del investigador/a, guían todo el proceso de interpretación, según este método. Cabría preguntarse ¿en qué medida el trabajo de los investigadores cualitativos se asemeja al del detective? La respuesta puede estar relacionada con la riqueza del acercamiento cualitativo. El carácter abierto brinda a investigadoras e investigadores la posibilidad de interpretar la realidad de modos inicialmente inesperados. Además, la práctica de “atar cabos” a partir del análisis del contexto social en que se desarrollan los fenómenos lingüísticos puede constituir una dimensión adicional de ese trabajo “detectivesco”. Sirva también valorar el concepto de método abductivo en el marco de la ruptura con los patrones del método científico. Este aspecto es paralelo a la evolución de la investigación cualitativa, que se ha reivindicado como una forma de conocimiento más allá del método científico.

Por lo que podemos considerar, que el conflicto del que hemos estado hablando no es un “problema”, no es un obstáculo que impide lograr una sociedad más justa y armónica, que nos impide comprenderla y conocerla en profundidad y por tanto actuar sobre ella para que se resuelvan esos conflictos. Tampoco el conflicto es la oportunidad de crecer a través de su resolución. Aquel pensamiento que intenta anular el conflicto es ideológico, es un intento de crear una idea única de cómo debemos organizarnos como sociedad, es un intento de dominación y explotación. Es imposible hacer una síntesis de los términos de un conflicto o de anular uno de esos términos. Debemos partir del carácter irreductible de los antagonismos y pensar que el punto de partida para un conocimiento crítico está dado por el reconocimiento de la brecha que existe entre ambos términos, por la distancia estructural entre ambos. De lo que se trata de construir a partir de la tensión propia dada por los términos del conflicto, descubriendo pistas en esa tensión que nos permitan producir nuevas formulaciones.

El conflicto, las contradicciones, las antinomias son la condición de posibilidad de la vida humana, sólo es necesario hacerlos productivos. De producir hipótesis, conocimientos, explicaciones, comprensiones y prácticas complejas. De lo que se trata es de que nos volvamos los sujetos de los conflictos y no sus objetos, asumiéndolos como una oportunidad de generar nuevos modos de ser en el mundo, como un punto de partida hacia caminos nuevos, hacia situaciones que aún no son, pero que están en germen en la praxis cotidiana de los sufrientes, de los que padecen los conflictos, las contradicciones. Este modo de pensarnos no sólo tiene implicancias epistemológicas, sino también y fundamentalmente implicaciones políticas, no es menor sentar las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la acción en el reconocimiento de la conflictividad social como posibilidad de la vida humana, de la construcción de subjetividad. Ello implica poner en cuestión la racionalidad instrumental típica del modelo neoliberal y poner en evidencia las fisuras, brechas e incongruencias de un discurso que se presenta como el único posible, como la verdad total. Se trata nada más y nada menos de poner a la ideología y el poder en el centro de la discusión.

Todo lo anterior, nos lleva a pensar, que según se desarrolle la política, dependerá de las relaciones concretas de los miembros de cada grupo, siendo el único elemento objetivo el entender que la vida comunitaria del animal social que es el ser humano, tiene como meta «burlar» la muerte (en lo material y en lo simbólico). Vivimos en

sociedad porque somos animales sociales y, también, para vivir y morir mejor. De ahí que cuando la vida está en riesgo, la obediencia social deja de ser una probabilidad. Entender lo que define la política es el potencial conflicto (y las desviaciones de la obediencia) no es apostar por el desorden constante: es entender que, en los colectivos humanos, en tanto en cuanto haya desigualdades, siempre va a ser protagonista la tensión política. Es así como podemos definir la política: como aquel ámbito de lo social vinculado a la definición y articulación de metas colectivas de obligado cumplimiento.

Es político lo que afecta al colectivo de manera imperativa. Es consenso y disenso. Algo consustancial a la vida social del ser humano, a su condición de *zoonpolitikon*, al hecho de que somos individuos, pero sólo sobrevivimos en grupo. La esencia de la política, el movimiento, su motor dialéctico, es el conflicto motivado por voluntades confrontadas. Sin conflicto y poder, no podemos hablar de política. Lo político implica la probabilidad de la obediencia y la certeza del uso de la fuerza para lograrla en última instancia²⁷⁴.

Pero no debemos de dejar de ser claros a este respecto en nuestras sociedades actuales, ya que lo que desde la autonomía absoluta moderna se sostiene es que sólo una elección racional puede considerarse realmente libre. “Por eso, considerando la racionalidad una condición de autonomía, ésta implica inexorablemente una tesis epistemológica ulterior sobre la razón humana, la negación de su orientación intrínseca hacia las verdades substanciales sobre el bien humano. Esto, en el fondo, lleva a un concepto de elección basado en la voluntad, la pura potestas. El concepto moderno de autonomía mantiene que el hecho de la libre elección, del ejercicio de la autonomía, es efectivamente el último fundamento de la bondad de cada elección, independientemente de su contenido substancial. En el fondo se trata de una afirmación de la autonomía, no tanto de la razón, sino de la voluntad; autonomía garantizada mediante el principio meramente formal de sumisión de la voluntad a la ley de la razón” (Cfr. Vanney María Alejandra, 2009). Esta ley de la razón, sin embargo, no nos indica el bien, solamente nos hace libres –independientes– de cualquier heteronomía, es decir del estar

²⁷⁴ “*La sociedad como tal para el hombre contemporáneo: el pasado y el futuro ya no son fuente ni raíz para nadie*”. (Castoriadis, 1996, p. 22).

determinados por un bien empírico. ¿Nos encontramos pues, con la muerte de la auctoritas y la potestas y la imposición de un Imperium de los mercados?

Por lo que ahora nos tocaría ver la otra cara del “polemos” en el cual el liberalismo de Richard Rorty, puede ser considerado como un socialismo democrático. La posición política defendida por Rorty, debe ser y es anticomunista netamente y como una visión reformista del capitalismo debería ser entendido (Rorty, 2005, pág. 120), que no aspira a la transformación o transgresión radical de este modo de reproducción y producción sino a la superación de sus aristas más corruptas y más inhumanas. También podemos considerar a Rorty como un comunitarista democrático. Aquél que recuperaba la explicación de John Dewey en el (Público y sus Problemas [1927]2004) de que la vida asociada sólo tenía sentido cuando se construía un “nosotros”. El “nosotros” que se construye democráticamente crea una comunidad. Con este mismo argumento Rorty soñaba que en algún momento todas y todos los habitantes del mundo nos podríamos entender como parte de la misma comunidad. Es decir, para Rorty, la democracia liberal puede ser un buen experimento comunitario donde le da “Prioridad a la democracia, sobre la filosofía”. (Rorty, Richard ,1998d. págs. 31-62.)

De esta manera – continua su explicación – podemos ver que el riesgo para la democracia liberal en nuestros tiempos son los argumentos que ya no son religiosos, pero que se basan en principios con concepciones fundamentales que sólo son válidos para quién crea en ellos. Por lo tanto, lo importante es darle prioridad a la democracia que puede construir concepciones de “nosotras y nosotros” más incluyentes, sobre la filosofía, pues al fin y al cabo “si cuidamos la libertad, la verdad se cuidará sola” (Rorty, 1996b, pág. 43), porque, al igual que James y Dewey, Rorty no concibe la verdad más que como un cumplido que le damos a ciertas creencias que consideramos justificadas y que nos sirven mejor que otras para orientar nuestras acciones.

Rorty asume una incompatibilidad entre filosofía y democracia, que parece importante discutir. La "prioridad de la democracia sobre la filosofía" implica una doble reducción de esta segunda. Por un lado, es entendida exclusivamente como un conjunto de "teorías" o "argumentos" relativos a la "naturaleza humana"; por otro es relegada al ámbito privado, de los "gustos", de las "opiniones" o de la "perfección" individuales, y excluida del campo de lo público. El problema no es, por supuesto, si con esto se trata bien o no a la filosofía, sino que el campo público de las instituciones democráticas

resulta sustraído al filosofar; sustraído a las críticas que no sean endoculturales, que no provengan de la propia tradición y cultura. Resulta un campo cerrado a los cuestionamientos que le resulten radicales (cerrado a aquellas perspectivas que juzga incompatibles, ya sean internas o externas, cerrado al diálogo).

Es, pues, un campo refractario al filosofar; un campo encerrado en un solo-logos (mono-lógico), sin posibilidades de cambio. Es un campo que necesariamente excluye de la ciudadanía a ciertos hombres; que necesariamente excluye del debate a ciertas ideas. Dicho con otro acento: que la conciencia de un determinado "experimento" pretende ser histórica porque no acepta su deducción de ideas o modelos previos, pero, en la medida en que se pretende como determinante de los criterios de juicio para valorar sociedades pasadas y excluir opiniones y experiencias presentes, se pone como suprahistórica. De hecho, se coloca ante esta alternativa: o bien se propone como un experimento entre otros, igualmente válidos pero incompatibles, con las cuales carece de sentido el diálogo; o bien se propone como la conciencia capaz de comprender y juzgar toda la historia.

Se trata de criticar el tipo de "puesta entre paréntesis" que opera Rorty, o el tipo de "indiferencias" que propone: dejar fuera de lo público, fuera de la discusión democrática, todo aquello en que puedan ser radicalmente diferentes los seres humanos. Al hacer abstracción de estas diferencias queda una sociedad en la que sólo es relevante la coincidencia en las normas básicas de las instituciones democráticas liberales, al costo de excluir de la ciudadanía a los diferentes. Más bien pareciera que una concepción democrática integral requeriría superar el "hábito norteamericano de dar prioridad a la democracia sobre la filosofía" (Rorty, Richard ,1998d). pág51) y recuperar el filosofar.

Sin embargo, Richard Rorty es criticado desde la izquierda como el liberal, por no ser un ferviente crítico de lo que él mismo llamaba el "Liberalismo, burgués, posmoderno" (Rorty, 1996b) y criticado por la derecha por querer desfondar al liberalismo. Lo que Rorty defiende es un liberalismo burgués, como parte de su veta historicista, contrastándolo con el liberalismo filosófico. Es decir, el liberalismo al que hace referencia, de manera amplia, aquél de los países del Atlántico Norte (Rorty, 1988. pág. 99.) sólo lo entiende como producto de ciertos sucesos históricos, y de las condiciones económicas particulares; haciendo un uso frecuente de las palabras

contingencia y persuasión como parte de una defensa del liberalismo que tiene como objetivo socavar los argumentos de quienes creen necesario darle fundamentos filosóficos a la tan reciente tecnología social de las instituciones liberales. En una frase, Rorty resume a la sociedad liberal como aquella "...que se limita a llamar verdad al resultado de los combates [libres y abiertos] sea cual fuere ese resultado"²⁷⁵.

Rorty también puede considerarse como activista de izquierdas. El que cree que se ha de enfrentar a "los jefes, las oligarquías, las corporaciones" ("Contra los jefes, contra las oligarquías: una conversación con Richard Rorty, 1998"²⁷⁶). El que critica a la izquierda cultural por perderse en la crítica y autocrítica permanente, y recuerda a la izquierda estadounidense que defendía la libertad y enfrentaba al poder ("Forjando nuestro país", (Rorty, 1998f. p. 176). En primer lugar, en este libro, Richard Rorty propina duros palos contra el egoísmo que esconden todas las políticas de la derecha, sea la norteamericana o la de cualquier parte del mundo, con su séquito de desigualdades intolerables. El segundo capítulo se integra con las páginas que expresan una vigorosa alerta contra los peligros populistas (ver Malamud, 2011) en ese escenario de pobreza y, al mismo tiempo, de desilusión de la democracia. Puede incluirse aquí un llamado de atención contra los peligros reales de la globalización, especialmente la económica: "la globalización está produciendo una economía mundial en la que el intento de cualquier país de prevenir el empobrecimiento de sus trabajadores puede que sólo consiga privarles del empleo". (Rorty, 1998f, pág. 79)

Su crítica a la derecha en el ámbito de los Estados Unidos (que incluye naturalmente a la derecha republicana y a cierto patriotismo racista y xenófobo de propensiones violentistas), se prolonga sorpresivamente en su crítica al Partido Demócrata bajo Carter y Clinton. Por ejemplo, Rorty afirma que "elegir entre los dos partidos mayoritarios acaba siendo como elegir entre unas mentiras cínicas o un silencio atroz" o moverse "hacia ese vacío estéril que llaman 'centro'" (Rorty, 1998f, p. 80).

²⁷⁵ Dicha visión reconoce por un lado la crítica al pensamiento de la ilustración que hicieron Adorno y Horkheimer en *La dialéctica del iluminismo* (1944) en donde argumentaron que los fundamentos racionalistas del siglo XIX pueden llevar a episodios terribles, como los del siglo XX; pero por otro lado retoma el liberalismo autosubversivo de Mill en *Sobre la libertad* (1859) cuando hace un alegato en defensa de la excentricidad. (Rorty, 1989a).

²⁷⁶ Mendieta (*Hacia una política post-filosófica*), págs. 9-29, y por la documentada presentación de Derek Nystrom y Kent Puckett en su entrevista con Rorty para *Prickly Pear Pamphlets* - recogida en las páginas 111-119-, que lleva el sorprendente y enrojecido título, no sabemos si del gusto del filósofo, *Contra los jefes, contra las oligarquías: una conversación con Richard Rorty*. "Sobre Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía" Ed. Trotta. Madrid, 2005. Ed. Eduardo Mendieta. 206 páginas. Traducción de Sonia Arribas.

ambién sostiene que "pelotones de empresarios jóvenes y vigorosos llenan la primera clase de aviones transoceánicos, mientras que en clase turista los asientos se sobrecargan con profesores rellenitos como yo mismo que van y vienen disparados de acá para allá, dando conferencias interdisciplinarias por lugares estupendos". (Rorty, 1998f, p. 79) Pero agrega en seguida un balde de agua fría: "Este cosmopolitismo cultural está limitado al veinticinco por ciento más rico de los Estados Unidos. El nuevo cosmopolitismo económico presagia un futuro en que el otro setenta y cinco por ciento de los estadounidenses verán cómo su estándar de vida mengua constantemente" (Rorty, 1998f, pág.79). Rorty concluye luego de modo tajante: "Muy probablemente acabaremos teniendo unos Estados Unidos divididos en castas sociales hereditarias" (Rorty, 1998f, pág. 70).

Para Richard Rorty, existe una izquierda declamativa, perfumada de referencias culturales y casi elegantes en su desdén del mundo actual. Pero llamar a esa izquierda "testimonial" es halagarla y oscurecer el hecho de su perfecta funcionalidad con los planes de la derecha. Para Rorty, si el sistema capitalista es concebido como un monstruo ubicuo y "el poder" como una fuerza coercitiva, es decir, como algo fantasmal e "inefable" según sus palabras, entonces se hace inútil todo esfuerzo. Esa es la izquierda que secretamente prefieren los ricos y todo su séquito de amanuenses y ejecutores. Una izquierda que lee a Foucault "la vieja izquierda foucaultiana de los Estados Unidos de hoy es exactamente el tipo de izquierda con el que sueña la oligarquía: una izquierda cuyos miembros estén tan ocupados desenmascarando el presente que no tengan tiempo para discutir que leyes necesitarían implantarse para crear un futuro mejor" (Rorty, 1998f, pág.117),y añora a Lenin, pero que no se ensucia las manos para redactar ningún proyecto de ley viable, ni tampoco ninguna mejora, porque si esa mejora es un cambio "gradual" no sirve para nada, como si los cambios profundos pudieran o debieran ser siempre abruptos. "Desengancharse de la práctica produce alucinaciones teóricas²⁷⁷", sostiene Rorty.

²⁷⁷ Rorty corrige aquí la opinión de Dewey, para quien los elevados niveles de abstracción de la teoría sociopolítica indicaban simplemente la presencia de "un mecanismo para justificar intelectualmente el orden establecido". Dewey se equivocó, dice Rorty, al pensar que esta era una maniobra típica de derechas: "La izquierda actual -dice Rorty- parece creer que cuanto más alto sea el nivel de abstracción, más se subvierte el orden establecido [sin embargo] desengancharse de la práctica [sólo] produce alucinaciones teóricas". Cfr. Dewey, John, "La reconstrucción de la filosofía", Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, cap. VIII, pp. 196-197. Y, también: Rorty, Richard, "Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los EE.UU. del siglo XX", Paidós, Barcelona 1998, cap. 3, pp. 84 y 86.

Con ello realiza una crítica a la concepción foucaultiana del poder y la pléyade de autores semejantes, más la multitud académica de sus comentaristas sumisos, que paralizan la acción de la izquierda y adormecen las conciencias, ayer generosas y predispuestas a la participación. El diagnóstico de Rorty frente a ese panorama no deja de ser siniestro: “el fascismo está en la puerta, pero la izquierda duerme la siesta. La izquierda hoy se ejerce solamente con la boca, y preferiblemente en ambientes culturales”. Richard Rorty, afirma que “mientras el proletariado esté distraído en su propia desesperación con acontecimientos ficticios creados por los medios de comunicación, los superiores no tienen nada que temer”. (Rorty, 1998f, pág. 81).

Comentando la poca importancia de la metodología foucaultiana para el estudio de las relaciones de poder en los países latinoamericanos, Richard Rorty dice: “En América Latina Foucault es irrelevante. En lugares así la forma de ‘desenmascaramiento’ en que tan competente es Foucault, es irrelevante. Porque allí el poder domina abiertamente, y nadie está bajo la influencia de ilusiones²⁷⁸”. Rorty afirma que en América Latina el poder se muestra de una manera conspicua y flagrante; se trataría de un poder como violencia patente cuestión por la cual no se requerirían maneras sofisticadas de investigarlo. En este contexto, dar cuenta del poder sería dar cuenta de lo que yace ahí de manera concreta y brutal, digamos en toda la simpleza que se le achaca a la irracionalidad. A diferencia de esto, Foucault sería absolutamente necesario para dar cuenta del poder en contextos donde éste es subrepticio y se solapa con las aparentemente más altas manifestaciones de la razón ilustrada (Beyme, 1994, págs. 183-184). En la afirmación de Rorty, sin entrar a cuestionar su veracidad, hay una cuestión verdaderamente importante que se encuentra implícita en el trabajo y que es coincidente con lo que se ha venido planteando: el poder tiene modos explícitos y subrepticios de manifestarse, y dependerá de estos modos el tipo de conceptualización requerida.

Para terminar, conviene recordar que Rorty se siente plenamente adscrito a la izquierda norteamericana, dentro de la cual el término liberal no implica una

²⁷⁸ Rorty parece extrapolar la respuesta que Foucault le da a un portavoz del Partido Comunista Francés que aseguró que la psiquiatría soviética era la mejor del mundo. Foucault admitió que tenía razón y precisamente eso era lo que le reprochaba a la psiquiatría soviética, ser la mejor en el sentido de su análisis de poder: «...*los dispositivos de poder funcionan con la mayor eficacia en el Archipiélago Gulag, aunque por eso mismo es allí donde son menos interesantes, puesto que las relaciones de poder son tan evidentes en ese lugar que no es preciso desenmascararlas*» (Rorty, 1991a., pp.95 y ss.) Ver: Beyme, K. von (1994, p. 183).

contradicción, sino todo lo contrario. Se trata de una línea afiliada a John Dewey, Whitman y Lincoln, que refleja, según el autor, lo mejor de los deseos de cambios radicales o graduales, según lo dicte la oportunidad, que persigan al mismo tiempo la igualdad y la libertad (Rorty, 1998f, págs. 19-46). Pero en la actual atmósfera ominosa de desilusión y desigualdades crecientes, Rorty manifiesta fundados temores de que tome el poder un "hombre de hierro" con promesas populistas (Rorty, 1998f, pág. 83) (proféticas palabras que dan buen cumplimiento la elección de Donald Trump o de Maduro). Para Rorty la nueva izquierda, la cultural, tenía más errores que aciertos, sin embargo, entre sus aciertos estaba el hacer visible lo invisible, la desigualdad entre mujeres y hombres, entre homosexuales y heterosexuales, entre negros y blancos.

Su error había sido perder la capacidad de imaginarse la esperanza de cambiar las cosas sin reconocer que aún hay algo de lo que tenemos que vale la pena defender. En cambio, la vieja izquierda no comunista –la reformista– era su modelo a seguir, aunque la crítica por haber caído en un largo sueño producto de una mezcla entre el determinismo económico del marxismo, y el empantanamiento de la política sindical. Rorty lo que quiere es una "Nueva Vieja Izquierda", una que deje atrás el lenguaje marxista y enfrente con la misma fuerza comportamientos tan sencillos y claros como la avaricia y la humillación.

Para Rorty la oportunidad de este nuevo lenguaje está en enseñar a las y los jóvenes de izquierda una retórica más parecida a la de Valclav Havel, y menos a la de Lenin (Rorty, 2000d). Quiere que en el futuro no cantemos La Internacional, sino que cantemos nuevas canciones (Rorty, 1998a). También se identificaba con el romanticismo democrático del siglo XIX estadounidense. Un Rorty que de haber nacido en un país en desarrollo no sería acusado de ser un liberal complaciente. Se identifica con Cornelius Castoriadis²⁷⁹ y Roberto Mangabeira Unger²⁸⁰ por depositar toda su

²⁷⁹ Cornelius Castoriadis (Κορνήλιος Καστοριάδης, Estambul, 11 de marzo de 1922 - París, 26 de diciembre de 1997) fue un filósofo y psicoanalista, defensor del concepto de autonomía política y fundador en los años 40 del grupo político Socialismo o barbarie y de la revista del mismo nombre, de tendencias próximas al luxemburguismo y al consejismo. Posteriormente abandonaría el marxismo, para adoptar una filosofía original y una posición cercana al autonomismo y al socialismo libertario http://es.wikipedia.org/wiki/Cornelius_Castoriadis

²⁸⁰ Roberto Mangabeira Unger (Río de Janeiro, 24 de marzo de 1947) es un filósofo y político brasileño. Es autor de más de dos decenas de libros sobre teoría social, pensamiento jurídico y económico, alternativas políticas y filosofía. Su obra expone y desarrolla los ideales de una sociedad más libre, menos rígida y jerárquica y apunta a la realización y al establecimiento de un sistema que permita una revisión constante de las formas institucionales basada en la meta de profundizar la democracia, dándole a más personas más acceso a un mayor número de oportunidades. Su trabajo en materia jurídica desafió exitosamente el consenso metodológico de la disciplina y transformó la teoría jurídica contemporánea. Sus escritos filosóficos han sido reconocidos por lidiar exitosamente con algunos de los problemas

esperanza en el poder de la imaginación. Veía en países como Grecia y Brasil (y podemos pensar que México) la oportunidad brindada por la inestabilidad de futuros en construcción. Rorty no se decía un radical, sino un utópico. El problema de los radicales –escribió– es que buscan algo más allá de lo evidente, algo más profundo que lo perceptible, mientras que los utópicos construyen otros mundos que se entremezclan y transforman este. El feminismo, los derechos humanos, los derechos de los animales, la crítica a la globalización, más que revelar realidades subsumidas por meta-narrativas opresoras, crean la oportunidad de experimentar con comunidades diferentes a las que hemos construidos (1998c). Comunidades más incluyentes, más solidarias, más igualitarias, que humillen menos a sus integrantes y que se guíen menos por la avaricia²⁸¹. Para experimentar, el único argumento necesario según Rorty es “intentémoslo, ninguna otra cosa parece funcionar” (Rorty, 1988, pág.98).

En esta misma línea, otro liberal como K. Popper, también veía en la primacía del mercado un elemento a controlar, ya que en él no encontraremos una afirmación como la hayekiana de considerar el socialismo como coacción del Estado, o a la redistribución forzosa “de robo público” (Hayek, 2011)²⁸². Sólo cabe recordar lo que indicaba Popper en la sociedad abierta y sus enemigos: “si queremos la libertad de ser salvaguardados, entonces deberemos exigir que la política de la libertad económica ilimitada sea sustituida por la intervención económica reguladora del Estado. Deberemos exigir que el capitalismo sin trabas dé lugar al intervencionismo económico” (Popper, 1994, pág. 306). El mismo punto de vista mantenía cincuenta años después: “un defensor e incluso un admirador de lo que se denomina de modo correcto «libre mercado», pero el libre mercado sólo puede existir si está protegido por un sistema legislativo, regulado por la ley... el mercado de la tierra o de la vivienda... este mercado sólo puede funcionar si la propiedad de la tierra o de la vivienda está protegida por el estado y la regulación de la ley²⁸³”

más persistentes y fundamentales de la existencia humana, y han sido puestos en diálogo directo con David Hume y Kant, y comparados con Dante y John Milton. Esta actividad intelectual sirve de basa para su actividad política directa en Brasil y el resto de América Latina. http://es.wikipedia.org/wiki/Roberto_Mangabeira_Unger

²⁸¹ Para una mayor ampliación. “*El legado filosófico y científico del Siglo XX*”. Capítulo 20: “*El neopragmatismo americano*”. Ramón del Castillo. Págs. 597-604. Ed. Cátedra, 1ª ed, Madrid 2005. 1015 páginas.

²⁸² Acomete la tarea de fundar una filosofía política sistemática en defensa de la libertad individual

²⁸³ Karl R. Popper: “*La sociedad abierta, hoy*”, Conferencia pronunciada en el Institut Catalá d’Estudis Mediterranis, publicada en Diario 16, 22 y 23 de noviembre de 1991

Resumiendo, este apartado sobre la deriva de la noción de Razón de Estado hacia la sin Razón de los Mercados, podemos referirnos a Toulmin, cuando afirma que Cosmópolis²⁸⁴ se tambalea porque sólo los más viejos del lugar creen que exista algo universal que subyace a todo. Pero si todo el fundamento teórico de Cosmópolis se puso en duda en los años setenta y ochenta; todo su fundamento ético y político se pone en duda con unos procesos económicos que han transformado Cosmópolis en un mundo globalizado donde el «idioma universal» ya no es la razón para entendernos entre los seres humanos, sino la herramienta para imponer un mercado impersonal que no supone el acuerdo universal, sino simplemente el consumo generalizado²⁸⁵.

Es verdad que en algún momento el cosmopolitismo aparece como la admisión de que todos los humanos tenemos siempre en común no tanto una ley o una naturaleza cuanto un deseo de querer ser felices, de poder vivir con dignidad, de explicar nuestros actos cuando se nos afronta algo, etc., pero esta forma más light y amable que hoy el cosmopolitismo puede adoptar (yo, nacido en París, vivo en Tánger y viajo habitualmente por Europa y Estados Unidos) no tiene nada que ver con la exigencia de Cosmópolis. En su día Toulmin consideró que ante el mundo que se le abría, la postura ideal era hacernos hijos tanto del racionalismo que comienza con Descartes cuanto del Humanismo que se perdió con él (Toulmin, 2001, págs. 180-181), pues ahora nuestro interés ya no es la estabilidad y uniformidad, sino proteger la diversidad y adaptabilidad. Tener nostalgia de la vieja Cosmópolis es olvidar en qué se apoyaba: el sol y sus planetas se reflejaba en el rey sol y sus vasallos. Y eso ya no nos convence pues “en una época de interdependencia y cambio histórico, la mera estabilidad y permanencia ya no es suficiente” Toulmin, 2001, pág.186), de ahí nuestro retorno

²⁸⁴ De acuerdo con Kant, todos los seres humanos racionales son miembros de una única comunidad moral. En su propuesta, se equiparan los ciudadanos en un sentido político en el que destacan la libertad, la igualdad y la independencia, pero de la misma manera, la ley común es la ley de la moralidad, fundada en la razón. Kant, quien nunca salió de su provincia, es cosmopolita debido a su curiosidad intelectual, y «se convierte en un ciudadano del mundo en cuanto al saber.» En un sentido más estricto, Kant elabora, en 1795, su *Zum ewigen Frieden* en la que establece los célebres artículos para la paz perpetua de los estados. Su primer artículo definitivo establece que la constitución civil de todo Estado debe ser republicana, y el segundo, que el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres. Cfr. I. Kant: “*Sobre la paz perpetua*”, Joaquín Abellán (trad.), Madrid, Tecnos, 1998.

²⁸⁵ “*Procedente de una familia débil, frecuentando -o no- una escuela vivida como carga, ese joven se encuentra frente a una sociedad en la cual todos los ‘valores’ y todas las ‘normas’ van siendo reemplazadas por el ‘nivel de vida’, el ‘bienestar’, el confort y el consumo. Ni religión, ni ideas ‘políticas’ ni solidaridad social con una comunidad local o laboral, con ‘camaradas de clase’. Si no se margina (droga, delincuencia, inestabilidad ‘de carácter’), le queda la fácil vía de la privatización, a veces enriquecida por una o varias manías personales*” [ibid., p. 19, este es el único añadido al texto original; por el placer de la lectura, continuemos la frase: “*vivimos la sociedad de los lobbies y de los hobbies*”]. “*La crisis de las sociedades occidentales*” (1982, *Politique internationale*, nº 15) texto parcialmente reutilizado en Cornelius Castoriadis (1996, pp. 11-26).

filosófico y teórico a lo oral, a lo local, a lo particular y ello sin querer dejar de lado la gran teoría que nos ha dado a luz, la interdependencia que nos hace universales.

Toulmin en su momento no veía más solución que una Cosmópolis ecológica, donde el modelo no fuera la física sino la compleja vida, donde todo estuviera conectado sin que se renunciara a la particularidad del individuo. No se trata de olvidar el Estado-nación sino simplemente plantear que no pocas veces tiene intereses que no son naturales ni fundamentados. Y sobre todo recuperar lo razonable frente a lo racional, hacer hincapié en lo temporal, en la pequeña escala, en el hecho de que la justicia ya no vendrá bajo el modelo de Cosmópolis, pero sí deberá ser cosmopolita: deberá viajar, hablar y tratar de recoger lo pequeño en lo global, lo cual, en política, quizá sea no olvidar Liliput: “Por último, atendiendo a lo transnacional, no olvidemos Liliput. Las comunidades locales y los grupos no representados necesitan medios de autoexpresión y protección... en la tercera fase de la Modernidad, el nombre del juego será influencia y no fuerza y, jugando en este terreno, los liliputienses tienen ciertas ventajas” (Toulmin, 2001, pág. 208).

El esperanzado mensaje con el que finaliza el libro de Toulmin quizá hoy nos suene demasiado optimista y esa es realmente la diferencia que marcan los años transcurridos entre la publicación de Cosmópolis y nuestros días. Lo que hemos aprendido en cuatro décadas es que no sabemos realmente como mirar a la pequeña escala y conservar al mismo tiempo el mundo en el que vivimos y al que no deseamos renunciar (para, sin ir más lejos, no perder nuestra misma noción de Justicia). Que la justicia ha de ser global parece hoy evidente, pero ¿cómo hallar el mismo marco de la discusión global siquiera de cuáles han de ser los problemas a discutir? (Rorty, 1998g, pág. 132). ¿Cómo imaginar un Tribunal Penal Internacional sin un consenso fuerte, sin la firma definitiva de todos? Que otros países entren en la discusión internacional, tal y como hoy acontece y Toulmin anunciaba que era inevitable, nos deja, de nuevo, en una época de confusión donde el remedio del XVII ya no vale porque lo hemos finiquitado. Y donde el escepticismo humanista, como entonces, trae problemas y además no es desarrollado por todos. En estos términos el viajero nos es curioso pero insoportable y el cosmopolita kantiano supone demasiadas cosas poco cosmopolitas. La solución es compleja.

A ello habría que tener en cuenta, que en el desarrollo de nuestro trabajo, el asunto de la autoridad en contraposición con el autoritarismo, es decir el punto de apoyo que

nos autorice y no se imponga, para orientar nuestra vida en sociedad²⁸⁶, está sufriendo el avance del igualitarismo en todos los dominios de la actividad humana que ha desembocado en el mundo de hoy con su propuesta más genuina: el nuevo orden mundial, que no es otro que “la homogenización del mundo” bajo un solo totalitarismo de carácter planetario. Aparece entonces como el logro final del igualitarismo, el totalitarismo más atroz y sutil a que se encuentre sometida la existencia de los pueblos y del hombre. Aquel que no ofrece ni el mínimo pliegue para realizar la existencia auténtica y un desarrollo político-social soberano.

El igualitarismo muestra hoy descaradamente la falsedad de sus propuestas y la vergonzosa paradoja de sus postulados. Así en lo político nos ofreció la democracia igualitaria, cuando el ciudadano jamás participa de ninguna decisión política. En lo económico nos propuso la economía de mercado, y solo logró que “el pez grande se coma al pez chico”. En lo social nos prometió una sociedad sin clases y, de hecho, nos sometió a la dictadura social de los diferentes lobbies. En lo religioso nos brindó una religión a nuestro gusto y placer y, lo cierto, es que quedamos abandonados a merced de los “mercachifles de lo sagrado”, como lo son los pastores electrónicos. En lo filosófico nos propuso al hombre nuevo, al hombre auténtico y nos transformó en homúnculos.

El discurso igualitario es uno de los relatos más significativos de la modernidad. Y se encuentra a la altura de aquellos otros como: a) el progreso indefinido, que es tal cuando el solo hecho de progresar se convierte en sentido del progreso, b) el lucro y su propuesta de la sociedad de consumo con “el homo consumans”, en donde la mercancía es el medio de canje para lograr dinero y no el dinero el medio de canje para lograr mercancía, c) el poder omnímodo de la razón instrumental y su consecuencia, la sociedad tecnificada y su ideal de hombre como homo faber. El igualitarismo nos introduce en la “etapa de la nivelación” en la historia del mundo. Quiebra toda idea de jerarquía (*auctoritas* y *potestas*) en donde, de forma aparente, nadie manda ni obedece, pero lo cierto es que el igualitarismo es un totalitarismo sutil y despiadado en donde manda unos pocos.

²⁸⁶ Arquímedes de Siracusa (287-212 a. C), “*Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo...*” Es sin duda una cita mítica donde las haya. Una frase que refleja el orgullo de un hombre. Del primero en comprobar, vía experiencia, una idea ya conocida, sin duda, por Aristóteles, y antes de él, por Platón. A saber. Que una pequeña fuerza aplicada a un brazo muy largo de una palanca puede equilibrar, e incluso superar, una gran fuerza que actúa sobre el otro brazo muy corto.

El totalitarismo de los diferentes lobbies que funciona más allá de las instituciones de la democracia liberal. Lobbies que funcionan como logias, en donde la decisión está tomada antes que la deliberación. La deliberación se transforma así en una parodia que viene a justificar la decisión tomada de antemano. Vemos como el mundo igualitario es una gran mentira, porque tanto la igualdad política, social, cultural y económica no dejan de ser presupuestos ideológicos, dado que no están garantizadas la “igualdad de posibilidades” de aquellos que intentan en dichos planos manifestarse libremente.

Vivimos una época de frontera con sombras de lo viejo y apenas albores de lo nuevo, propia de momentos de crisis en una época confusa. De transición paradigmática (Sousa Santos, 2005a), con el añadido de que salimos de un paradigma, el conformado por la Modernidad, el desarrollo de los Estados y la implantación del capitalismo, pero sabemos que ya no van a existir nuevos paradigmas totales, modelos o esquemas invariables de comportamiento que alimenten la praxis. Al fondo del túnel hay una luz, pero esa luz, como un sensor de movimiento, se enciende cada vez que se actúa. Va a ser el movimiento, además, el que determine si esa luz va a ser onda o partícula, el que marque su posición y su velocidad, el que defina su color y frecuencia. Pero, ¿cómo se pueden formar subjetividades y colectividades autónomas y deliberantes? ¿Cómo dar el salto de la adhesión heterónoma de los individuos y las colectividades a las valoraciones y leyes de su sociedad, a la emergencia de subjetividades y colectividades capaces de autoinstituir de manera deliberada y consciente?

Ante esta situación, el profesor Boaventura de Sousa defiende el papel de los Nuevos Movimientos Sociales, ya que éstos posibilitan nuevas relaciones entre subjetividad y ciudadanía, en el marco de la sociedad civil más que en el marco del Estado, con el que se guarda una distancia calculada, simétrica a la distancia con los sindicatos y partidos tradicionales. Ellos luchan no por una emancipación política sino personal, social y cultural, con grupos sociales como protagonistas, a veces mayores a veces menores que las clases sociales, con intereses comunes potencialmente universales. Las formas de exclusión y de opresión contra las cuales luchan no pueden ser abolidas con la mera concesión de derechos universales y abstractos como la ciudadanía, por eso algunos representan la afirmación de subjetividad frente a la ciudadanía. Requieren transformaciones concretas, inmediatas y locales como el cierre de una central nuclear, la prohibición de la publicidad violenta en televisión. A pesar de

estar muy colonizado por los principios de mercado y de estado, según Sousa de Santos el principio de la comunidad rousseauiana, para fundar las energías emancipatorias nuevas es el que tiene más potencialidades.

La obligación política horizontal entre ciudadanos, la solidaridad y la participación concretas en la formulación de la voluntad general, según Santos, son las únicas susceptibles de fundar una cultura política, una calidad de vida colectiva y personal nueva basadas en el autogobierno y en la autonomía, la democracia participativa, en la producción útil socialmente, el cooperativismo y en la descentralización. La politización de lo cultural, lo personal, lo social, abre para el ejercicio de la ciudadanía un campo inmenso. Los Nuevos Movimientos Sociales, son una referencia central en los años noventa para imaginar los caminos de la subjetividad, de la emancipación y de la ciudadanía (1998a, pág. 456).

5. ¿QUÉ SE PUEDE ENTENDER POR POSTMODERNIDAD?

Para explicar qué puede entenderse por postmodernidad hay que acercarse a los diferentes conceptos que han definido y articulado a la modernidad, su evolución y resignificados que han ido surgiendo a lo largo del tiempo, tales como: verdad, lenguaje, historia, sujeto, Estado-Nación, metafísica y otros; para desde aquí ir trazando ciertos esbozos de qué puede entenderse por postmodernidad y, si existe, en que campos se manifiesta. Así pues, podemos decir que existe un consenso general en la interpretación de la postmodernidad, como un reflejo de la crisis de la autoridad y de los sistemas conceptuales de la cultura occidental: de la filosofía del sujeto, del fundamento y de la metafísica, de la comprensión lineal de la historia, del predominio de la razón (sobre todo de la instrumental), de la idea de progreso, de la vitalidad del Estado-Nación, hacia la pluralidad de interpretaciones y la fragmentación.

En el ámbito histórico, el término «postmoderno» lo puso en circulación, Arnold Toynbee en el año 1947. Al reducir a uno los seis primeros volúmenes de *Un estudio de la historia*, Sommerwell, el compilador, propuso llamar «postmoderno» a lo que el autor había llamado simplemente «IV período occidental». Ya en 1954 Toynbee sostenía que la edad moderna, iniciada a finales del siglo XV con la dominación europea de otras tierras y otros pueblos, empezaba a ceder ante el empuje de una nueva edad postmoderna, caracterizada por la coexistencia de diferentes culturas. (Toynbee, 1954, pág.338). En este período, que a juicio de Toynbee se inició en torno a 1875, los poderes actuantes en la historia habrían perdido ya su condición nacional para dar paso, por decirlo así, a un juego de fuerzas a nivel planetario.

El nombre y el concepto tuvieron éxito y, más o menos por aquel entonces, se desarrollaron también otras teorías de corte sociológico sobre la civilización industrial, el agotamiento de las ideas, el fin de las ideologías, la razón instrumental, el hombre unidimensional... Arnold Toynbee en el octavo volumen de su monumental (1954, pág. 338) la utilizó para caracterizar la nueva situación geopolítica abierta tras la guerra franco-prusiana de 1870; y a pesar de que no se prestara atención al término, la idea de Toynbee era acertada, como se revelará con toda pujanza veinte años después.

El gran historiador había visto en la conjunción del industrialismo y del nacionalismo la matriz del Occidente moderno, así como observado que a finales del siglo XIX esa conjunción se había invertido hasta formar una completa contradicción: la

industria internacional capitalista convertía por un lado en obsoletos los vínculos y las fronteras de los Estados surgidos del Congreso de Viena, mientras que, por otro, los nacionalismos («irredentos») tendían al desgarramiento interno no sólo de los grandes Imperios, como se vería tras 1918, sino también del Estado-Nación en cuanto tal, con la consiguiente aparición virulenta de reivindicaciones étnicas y localistas. Toynbee lamenta al respecto el quebrantamiento de la clase media burguesa como elemento rector de la sociedad, ahora dividida en dos grandes bloques: al Oeste, la clase industrial trabajadora; al Este, la configuración de una *nomenklatura*, de una *intelligentsia* dictatorial, que se aprovecha de los logros maquinistas occidentales para volverlos contra la cultura moderna, como en Japón (Meiji²⁸⁷), Rusia (el bolchevismo), Turquía (Kemal Atatürk²⁸⁸) o China (con la Gran Marcha maoísta).

La teoría posmoderna más reciente está representada por una serie de reacciones contra el proyecto de la Ilustración de desarrollar las esferas de la ciencia, la filosofía, la religión, el arte y la moralidad como disciplinas independientes; cada una de ellas con sus propios métodos y con criterios específicos de objetividad y de verdad. Intentan socavar la posición privilegiada de la filosofía (Rorty); así como las pretensiones universales de la ciencia occidental y las representaciones «objetivas» de los grupos dominantes (Boaventura de Sousa). El posmodernismo en filosofía puede ser concebido en un sentido amplio, incluyendo en él una serie de planteamientos teóricos (tales como el postestructuralismo, el desconstruccionismo, la filosofía postanalítica o el neopragmatismo) cuyo objetivo es trascender los conceptos de razón y de sujeto racional, que han sido básicos en la tradición moderna (Baynes, 1985).

Pese a lo anteriormente expuesto, no nos queda claro, que tanto Richard Rorty como Boaventura de Sousa, aboguen explícitamente por la postmodernidad, en contra de la modernidad, más bien podríamos decir que salvan ciertos aspectos de la modernidad y critican otros. Así Richard Rorty, en *Sobre filosofía y política* (2005b, págs.173-187), indica que, si uno lee diez libros sobre postmodernidad, va a encontrar

²⁸⁷ La era Meiji abarca los 45 años del reinado del emperador Meiji (1868-1912). Durante este periodo, Japón comenzó su modernización, erigiéndose como potencia mundial. https://es.wikipedia.org/wiki/Era_Meiji

²⁸⁸ Mustafa Kemal oficial del ejército turco y célebre estadista turco, encabezó el Movimiento Nacional Turco que desembocaría en la Guerra de Independencia Turca o Kurtuluş Savaşı—«Guerra de Liberación»—. Sus brillantes campañas militares condujeron a la liberación del país y al establecimiento de la República de Turquía. Como primer presidente de la República, Mustafa Kemal impuso una serie de reformas de gran alcance para crear un Estado moderno, democrático y laico. https://es.wikipedia.org/wiki/Mustafa_Kemal_Atat%C3%BCrk

de cinco a seis significados diferentes del término –flexible según el filósofo americano–. Y concluye el filósofo neopragmatista: “No tengo ni idea de lo que hace que un cuadro, una novela o una actitud política sean postmodernos” (2005b, pág. 179). Por otro lado Boaventura de Sousa, aunque manifiesta una noción postmoderna de la filosofía y la política, centrada en su postmodernidad de oposición y su reelaboración de una teoría poscolonial de la historia²⁸⁹, porque se conduce por la epistemología del Sur, que lucha contra el histórico “occidentalismo eurocéntrico” que convierte en los protagonistas de la historia mundial oficial a las naciones centrales, reniega de un pensamiento débil o celebratorio de la venida de una postmodernidad desfallecida.

A continuación, tendríamos que verificar hasta qué punto conceptos tales como: la muerte del sujeto moderno, la concepción de la historia lineal, es decir, el porvenir como creencia esperanzada y utópica en una perspectiva futura de transformación de la sociedad humana, o la ausencia de futuro, como negación de la historicidad misma, se dan en nuestros días. De este modo podríamos explicarnos la crisis de la Modernidad y su presunta superación, a través de la “Postmodernidad”. Por tanto, se estudiarán los diferentes conceptos que la modernidad estableció como concernientes a una nueva época, los cuales están en entredicho, por la llamada postmodernidad.

5.1 Antecedentes de la filosofía postmoderna: el concepto de verdad, historia, sujeto histórico y el fundamento.

Entre los antecedentes que considerar como primeros ataques a la modernidad, encontramos a Nietzsche (1844-1900), ya que se planta ante la misma y declara en las Notas filosóficas redactadas entre el otoño de 1.867 y la primavera de 1.868: “Las leyes de la historia no se mueven en la esfera de la ética. El progreso no es en manera alguna una ley de la historia, no es ni un progreso intelectual ni tampoco moral o bien

²⁸⁹ Dentro de esta teoría supuestamente “post-colonial” de la historia, ¿cómo podrían ser estudiados los siguientes hechos históricos que NO incumben directamente a la tan vilipendiada cultura occidental?:
1) Los sacrificios humanos realizados en ámbitos tan diversos como el México azteca prehispánico (S. XIII) y el reino nubio de Kush. (segundo milenio AC).
2) Las guerras de conquista, el exterminio y la deportación masiva de los pueblos vencidos y esclavizados por parte de los imperios Asirio (s. VIII AC) y Mongol. (s. XIII).
3) La conversión forzosa al Islam de buena parte de la población hindú tras la conquista de este subcontinente por los ejércitos mahometanos de las dinastías Ghaznaví y Ghórida (siglos XI y XII).
Obviamente, queda descartada la simplista respuesta del “relativismo cultural”, puesto que actos de esta naturaleza han sido condenados unánimemente en tiempos más recientes cuando han sido cometidos por los estados europeos, tal como la Alemania nazi.

económico” (1997a y 1997b)²⁹⁰. El sentido de la filosofía de Nietzsche es como una "inversión del platonismo", como un deseo de ir más allá de la razón clásica; cuya afirmación fundamental es la escisión entre un mundo suprasensible y un mundo sensible que es copia del primero (Nietzsche, 1973, págs.71-72). Nietzsche elimina la distinción entre ambos mundos, pues al suprimir el mundo verdadero se suprime también la apariencia.

La eliminación de esta distinción supone el surgir de una nueva forma de valoración: la transmutación de todos los valores. Criticó la Metafísica como una lógica de la ficción que puso el mundo verdadero por encima del aparente, de manera que éste, que es el único real, fue suplantado por aquel. Identificada toda Metafísica con el *porismós* platónico, su propuesta de inversión del platonismo conllevó la vuelta al "sentido de la tierra" y a la afirmación de los valores vitales y materiales. Denunció los conceptos metafísicos y científicos como ficciones útiles para controlar pragmáticamente la realidad, pero que al ser considerados como verdaderos habían originado una lógica de la inversión verdaderamente peligrosa. El error metafísico tradicional lo expone Nietzsche en las cuatro tesis del “Crepúsculo de los Ídolos” (1973, págs. 71-72).

Así Nietzsche, en el aspecto epistemológico, la crítica se orienta hacia la génesis de los conceptos y las categorías en la metafísica, es decir, el error está en la concepción que tiene de intentar establecer una correspondencia entre los conceptos y la realidad la metafísica tradicional, y pretender exponer una esencia común. Nietzsche no renuncia a los conceptos, ya que son ineludibles para situarse con seguridad en el mundo y hacer frente al devenir. Este error no sigue un proceso lógico mientras que para los filósofos anteriores sí ocurría. Por ello, Nietzsche propone que puede ser sólo captada la realidad por un comportamiento estético (efímero y creativo). Además, expresa que existe una estrecha relación entre el lenguaje y el concepto, de forma que los esquemas básicos de los filósofos vienen limitados por esquemas lingüísticos anteriores y viceversa. Como los conceptos están asentados en la metafísica tradicional, el lenguaje nos está engañando, así manifiesta: “La razón en el lenguaje: ¡Oh, ¡qué vieja hembra

²⁹⁰ La crítica a la idea de progreso la toma de Schopenhauer, para el cuál no hay nunca nada nuevo bajo el Sol, pues la voluntad no cambia

engañadora...! Creo que no vamos a desembarazarnos de la idea de "Dios" porque aún seguimos creyendo en la gramática.” (Nietzsche, 1973, pág. 49).

Para Nietzsche, las palabras tienen un desarrollo en su significación. Nacen, se desarrollan y mueren. Tienen una genealogía²⁹¹, así que su significado no es único, estático o congelado en el tiempo. El hombre no describe exactamente lo que siente porque no puede expresar las esencias de los fenómenos, sólo transmite sus impulsos, sus sensaciones, con las palabras que tiene más a mano. Es decir, hace retórica. Crea imágenes retóricas del mundo para decir lo que siente. Pero, además, debe ayudarse de figuras o ideas que son parecidas a lo que siente, de similitudes. El lenguaje es metafórico, de descripciones, por eso es creativo, por su naturaleza misma, por ende, los conceptos son estructurados por el lenguaje. La realidad se convierte en aquello que podemos decir solamente. Así que lo que creemos “conocer” es sólo lo que podemos decir²⁹².

Por tanto, el conocimiento se hace, se constituye a través del lenguaje. No podemos conocer aquello para lo que no tenemos lenguaje. Si nos percatamos de algo nuevo, lo hacemos equivalente a algo conocido mediante la metáfora, o le inventamos una palabra nueva. Sólo cuando nos damos cuenta de esta trampa del lenguaje, podemos superarnos a nosotros mismos, creando o adquiriendo un lenguaje que trascienda al ser humano (al hombre) que hemos sido hasta ese momento. Por lo que el descubrimiento de que detrás de los conceptos metafísicos está una voluntad de poder que valora la realidad, dio pie al surgimiento de un pensamiento afirmativo, creador de nuevas tablas de valores, que supuso la ruptura con toda Metafísica dualista anterior, dando lugar a un pensamiento de la pluralidad y la diferencia, postmetafísico.

Por ello, con la "muerte de Dios", o muerte de lo suprasensible, y de los valores ideales, el hombre pierde el norte, no tiene sentidos de referencia, vaga por la nada infinita y surge el nihilismo. Nietzsche pone en marcha el discurso que nace después de la modernidad: “Nietzsche siempre ha sido el teórico más importante de la crisis de la

²⁹¹ De lo cual después Michel Foucault deducirá su “Genealogía del saber”.

²⁹² *De lo que no se puede hablar, es mejor callarse*”. Esta frase es el último aforismo del *Tractatus lógico-philosophicus* (1921) del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951). En esta obra Wittgenstein trata de delimitar lo decible y lo indecible. Sobre los objetos extralingüísticos como Dios, mundo, libertad... etc. es mejor guardar silencio ya que son inasibles con el lenguaje y teorizar sobre ellos no genera más que equívocos.

razón, el que ha señalado (y en cierta medida adelantado) todos los resultados del final de la racionalidad filosófica tradicional. Por ello, “La novedad de nuestra posición actual respecto a la filosofía”, escribió en un fragmento de los años 1.879-1881, “es una convicción que hasta ahora no ha pertenecido a ninguna época: no poseemos la verdad” (D’Agostini, 2009, pág.64). Es decir, toda idea moderna es falsa: “La humanidad no representa una evolución hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto, al modo como hoy se cree eso. El progreso es meramente una idea moderna, es decir, una idea falsa” (Nietzsche, 1996, pág. 160).

Ello ocasiona que, en lo moderno, en realidad es una ausencia sobre la que no se puede sino edificar ficticiamente. Para que dicha construcción “racional” sea efectiva, no puede ser derivada racionalísticamente por asunciones individuales, intereses o por presuntas verdades últimas, sino que sólo se deduce a través de una auto-presuposición autoritativa que haga *tabula* rasa, a través de la afirmación de una paradójica ineducabilidad. Especulativamente en lo moderno, el origen de lo Moderno, el origen de la razón (del orden si se prefiere) es la no-razón (es decir la autoridad puramente laica y soberna, lo opuesto a la *auctoritas*). La enfermedad moderna (la ausencia de Dios, del Fundamento) impone exponencialmente dosis mayores de un fármaco –la política potestativa mundana– que porta el veneno nihilista.

De lo anteriormente expuesto, se puede observar en el pensamiento de Rorty la presencia nietzscheana, dado que en el filólogo alemán a lo largo de sus trabajos se explayaba con una alta creatividad literaria y riqueza de lenguajes únicos. Orientando un pensamiento filosófico basado en la liberación del hombre, tema que es central en el interés personal de Rorty, denominándose él mismo antiplatónico o antiesencialista. En este sentido, Rorty considera que los primeros en reaccionar ante el concepto tradicional de verdad fueron los idealistas alemanes, especialmente Hegel (1770-1831), de quien Rorty destaca su historicismo. Posteriormente vendría Nietzsche (1844-1900), con su virulento ataque a la noción de verdad en sentido extramoral (Nietzsche, 2003) como hemos apuntado antes. A este respecto, Rorty cita aprobatoriamente, en numerosas ocasiones, la consideración nietzscheana de la verdad como ejército de metáforas (1993a, págs. 16-17), las cuales, debido al uso, acaban por parecer obligatorias y canónicas.

Ulteriormente, Heidegger radicalizaría la posición nietzscheana, en la dirección de la crítica de la metafísica de la presencia, del olvido del ser, y aun de los conocidos temas heideggerianos posteriores a la *Kehre*. Y más tarde, Derrida haría lo propio con Heidegger, convirtiendo a la filosofía en nada más que otro género de escritura. Esta serie de reacciones frente al concepto de verdad, dentro de la tradición continental, desdibujan en gran medida la noción tradicional, basada principalmente en la correspondencia, y acaban proponiendo, a grandes rasgos, que debemos entender a la verdad en un sentido muy parecido al planteado por Nietzsche, como un conjunto de metáforas que las distintas comunidades van construyendo y aceptando a lo largo de su devenir histórico.

A partir de lo expuesto con anterioridad, creemos que Rorty comparte una de las características de la postmodernidad, la no posibilidad de una fundamentación del pensar, que es tal vez el aspecto más llamativo del pensamiento postmoderno. En la formulación de Vattimo-Rovatti, como primera caracterización de un «pensamiento débil», toma esta forma: “No hay fundamentación ni última, ni única, ni normativa” (1983, pág. 11). Y este nos parece ser el significado del dictum de Lyotard: “el fin de los metarrelatos” ([1979]1987, capítulo. 10). Por ello, el relato de la muerte de Dios es el fin de los metarrelatos en los que lo «verdadero» exhibió durante siglos todos los avatares de su peculiar «fenomenología». La «esponja para borrar el horizonte» (Nietzsche, 1990, pág. 139) es ciertamente el final del horizonte. Hay que añadir siempre: de lo que hasta ahora fue el horizonte.

De esta suerte, Rorty en su pensamiento político plantea ampliar y continuar la tradición liberal anglo-norteamericana, independizándola de los residuos filosóficos y metafísicos heredados del iluminismo. Quiere suprimir todas las posturas metafísicas que supusieran la existencia de algo como la naturaleza o esencia “objetiva” de las cosas, así como la naturaleza o esencia del conocimiento o del sujeto que conoce. Su posición antiesencialista, antimetafísica y antirracionalista se deriva de la convicción, que comparte con David Hume, de que los regímenes totalitarios están asociados al pensamiento metafísico (Popper, 1994) y que la ilustración europea continental es una forma de metafísica. Se asocia de esa manera con lo que se ha llamado el pensamiento postmoderno. De allí también su empeño de desplazar la filosofía de su posición

privilegiada como fundamento de la verdad y tribunal de lo verdadero, considerándola como un género literario más²⁹³.

Por tanto, la metáfora de la «muerte de Dios» tiene en verdad todos los alicientes dramáticos de un grandioso hallazgo retórico-literario. Pero en nuestra opinión es mucho más que eso. Escenifica la constatación de la auténtica ausencia de un fundamento en lo que desde Platón se ha planteado como el «fundamento». La metáfora de la muerte de Dios viene a ser el anti-mito de la caverna. En el mito de la caverna la Idea del Bien es simbolizada como el sol del mundo verdadero. La estructura jerárquica del mundo de las Ideas culmina en la Idea de Bien y no del Ser. Esa «primacía de la razón práctica» es el núcleo de la gran construcción en la que se generan, entre otras cosas, la aparenialidad del mundo terrenal, la eficacia salvífica del saber teórico, la maldición sobre el cuerpo y la materia, el desplazamiento del centro de gravedad de la existencia a un trasmundo ideal y, no en último lugar, la voluntad de verdad como negación de lo real en favor de una constelación conceptual que identifica lo Uno, lo Permanente, lo Verdadero y lo Bueno. El sucesivo discurrir del pensar europeo a través de los paradigmas de la ontología, de la conciencia-sujeto, de la lógica científica en cuanto anatomía encubierta del auténtico lenguaje, ha sido la aplicación y agudizamiento progresivo de esa voluntad de verdad que finalmente se ha vuelto hacia el marco conceptual mismo en el que fue generada y aun hacia sí misma, desvelando el vacío del «mundo verdadero».

En consonancia con lo anterior, la filosofía política de Rorty supone un concepto de la verdad y del lenguaje sin la cual resulta contradictoria o incomprensible. Por tanto según el filósofo neoyorkino es preciso hacer distinción entre “la afirmación de que el mundo está ahí afuera, de la afirmación de que la verdad está ahí afuera” (Rorty, 1991a, pág. 25). Según esto, se denomina realidad a lo que existe afuera de la mente. En otras palabras: las cosas que se hallan en el tiempo y en el espacio responden a otras causas y no son proyecciones de la mente humana. En cambio la verdad es una descripción del mundo que en un particular momento histórico llega a ser considerada como más funcional o útil a ciertos objetivos o fines.

²⁹³ Coherente con su tesis, renuncia al cargo que tenía en el Departamento de Filosofía para desempeñarse en adelante como profesor de Literatura y Humanidades

“No es una cosa real ni la propiedad de ciertas cosas sino un ‘léxico” (Rorty, R., 1992, p. 33)²⁹⁴ o lenguaje que se ajusta a unidades de valor o medida o determinados criterios. La realidad o el mundo existen fuera de la mente²⁹⁵, pero no las descripciones de la realidad o del mundo que son ideales puramente. Las redescripciones y descripciones del mundo son metáforas inventadas solo con la finalidad de ordenar, organizar la actividad en común o las cosas con las que nos relacionamos. El lenguaje es una construcción humana. También podríamos decir, que la construcción del Bien o del Mal es una construcción humana, y por ello también las reglas o normas con las que convivimos en sociedad son circunstanciales a un contexto dado. Todo ello incide, como se verá más adelante, en el concepto de postmodernidad, como corriente de pensamiento donde lo relativo puede tomar el carácter de norma.

Pero no solamente es el devenir histórico, el fundamento, la metafísica, y la construcción de la Historia por el Sujeto moderno lo que está en crisis, sino además el concepto mismo de Sujeto, que se pone en duda por la postmodernidad –o más exactamente por los potestructuralistas–, puesto que no hay sujetos de la historia que organicen la libertad desde la racionalidad, entonces toda la racionalidad y toda la libertad se dan dentro del discurso y fuera de él no hay nada (Racionero Carmona, 2002, pág. 38); dando lugar a que Richard Rorty parta de una concepción contingente del ser humano (Putnam, 1992, pág.118)²⁹⁶, siguiendo los pasos del descentramiento del sujeto proporcionado por Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y Freud entre otros.

Por tanto, el ser humano es algo que depende de un pacto transitorio, algo relativo a la circunstancia histórica, acerca de qué prácticas son injustas o justas y qué actitudes

²⁹⁴ El léxico es un conjunto de palabras ligado a una utilización específica. No se trata de un lenguaje especializado, como el de la ciencia, que busca la univocidad. Se trata del uso de palabras ligadas a una cierta particularidad o idiosincrasia. El uso de este término en este contexto tiene por función polemizar con las perspectivas científicas que pretenden tener un lenguaje universal, racional. Se concibe al lenguaje como una mediación entre el sujeto y el objeto, en la que los términos de la relación son concebidos como realidades substanciales o esenciales o naturales. Así, habría un lenguaje adecuado a la relación entre los dos términos: el lenguaje de la ciencia, el lenguaje verdadero. Para Rorty no existe tal posibilidad. Los sujetos inventan descripciones del mundo percibido y esas descripciones son adoptadas en la medida en que nos resultan útiles para los fines que se proponen en cada caso (y mejores o más eficientes que otras disponibles o propuestas). Los léxicos son metáforas que permiten describir el mundo de diferentes maneras y se los adopta según nos sean más o menos útiles para los fines que se proponen en cada caso, en cada época, en cada lugar.

²⁹⁵ En Gnoseología o Teoría del conocimiento, se llaman realistas a estas posturas que sostienen que la realidad es lo que existe más allá o fuera de las representaciones o imágenes de la mente.

²⁹⁶ El término “*contingencia*” es una término frecuentemente empleado por Rorty en toda su obra, con este término trata de expresar el carácter inestable y azaroso de todo proceso humano y social. En oposición a una concepción antropológica determinista, fija y estable, Rorty pretende resaltar los elementos relativos y fortuitos que se dan en la configuración y construcción de subjetividades en nuestra sociedad.

son corrientes. Pero ¿de qué forma o mediante qué instrumentos llegaremos al cumplimiento de las prácticas justas? Podríamos decir metafóricamente: ¡que hemos estado en un cuarto (la modernidad), donde nos introdujeron con una venda negra en los ojos (la razón), al objeto de matar a un gato negro (la irracionalidad)! y, que pasado el tiempo ¿nos hemos dado cuenta, que no hay gato dentro del cuarto?

De ello, podemos deducir, que lo que está en juego es el destino de la racionalidad moderna tras lo que la Escuela de Frankfurt consignó como la dialéctica de la Ilustración. No en vano, la posición que representa el Segundo Heidegger supone una ruptura con el concepto hegeliano de cancelación (*Aufhebung*), y una reproposición de determinadas ideas exploradas por Hölderlin y continuadas por Nietzsche: el pensamiento debe realizar un salto (*Sprung*), un cambio de plano, para reubicarse en otro inicio (*Ein anderer Anfang*) de la tradición filosófica occidental. Y ello porque esta tradición, a diferencia de lo que pensaba Hegel, se ha movido en círculos en torno a una trabazón común formada por una ontología nihilista, cuya consecuencia última es el olvido de la diferencia ontológica y la tecnificación de todos los ámbitos de la realidad.

Por tanto, la ontología nihilista, en referencia a la *auctoritas* legítima de la política democrática, la misma se ve socavada por el “*nihilismo total*” de la técnica y las “*authorities*” de los poderes económicos y mediáticos. Recordemos que para Hegel todo es razón, aunque ésta se manifieste desplegándose a base de contradicciones. Razón científica, social, religiosa, moral... Nada escapa a la razón; esta es omnipresente y da cuenta de todo: “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo” (Hegel, 1966, pág.15). Por eso, en estas circunstancias Nietzsche será el gran enemigo de Hegel. Por otro lado, Schopenhauer influyó en el pensamiento de Nietzsche; el mundo acaba en representación humana (Schopenhauer, 1997b). Y la inteligencia ¿qué es? Herramienta al servicio de los sentidos. (Fullat, 2002, págs. 93-112).

También en esta crisis de la racionalidad moderna, Freud describe un sujeto escindido entre el ello, el yo y el super yo; en el que el yo es un compromiso inestable entre los conflictos libidinales y el sujeto, que jamás puede integrarse como unidad plena. Siendo la cultura un eterno conflicto entre Eros y Tánatos, un irresoluble

enfrentamiento entre las pulsiones instintivas y la agresividad represora del super yo (Freud, 1999). Deleuze señala que la "muerte de Dios" es sinónima del cansancio y del fin de la civilización (nihilismo pasivo). Dicha "muerte", también genera la deificación del hombre con atributos divinos y la secularización del cristianismo que da lugar al mundo moderno, a la democracia y al socialismo (nihilismo activo) (Martínez Martínez, 2008, págs. 177-186).

Todo lo anterior unido a la Segunda Guerra Mundial, hacen que se hagan más evidentes las consecuencias negativas de la modernidad. El uso racista e instrumental de la ciencia en la Alemania nazi, la pretensión científicista del socialismo estalinista en los años 30, y el vínculo entre el complejo tecnocientífico establecido en EEUU en la segunda guerra mundial y la decisión de lanzar las bombas atómicas son elementos que hicieron pasar a primer plano, la reflexión filosófica acerca de la relación entre ciencia, ética y razón.

A este respecto, la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse y Benjamín), mediante la Teoría Crítica²⁹⁷, denuncia la crisis de la razón clásica y el progresismo de la vida moderna, la sumisión al cientifismo y su conversión en instrumento de dominación de la naturaleza y de los seres humanos. El progresismo ha renunciado a la crítica de los valores y fines últimos, a la dialéctica, a la valoración de los sentidos y sentimientos naturales a los que reprime para servir a un productivismo puramente económico. Aunque a lo anteriormente descrito hay cierto progresismo, al cual hay que tener en cuenta, en otras ideas modernas de progreso que incluyen el progreso moral y legal hacia la libertad y el respeto y reconocimiento de la misma²⁹⁸.

²⁹⁷ Los frankfurtianos entienden por teoría tradicional aquella que considera que la ciencia es un saber objetivo y neutral, guiado por la búsqueda desinteresada de la verdad. Tal es la posición del positivismo. Sin embargo, según los de la escuela, la posición positivista es una ideología al servicio del poder establecido y legítima las distintas formas de dominación del ser humano. La razón positivista, la teoría tradicional es considerada una razón instrumental que se centra en los medios y no en los fines, convirtiendo al ser humano en un medio. La teoría crítica, por el contrario, considera que la razón ha de ser crítica frente a todo tipo de ideología manipuladora y alienante, que pretendiendo dominar la naturaleza ha terminado dominando al ser humano, tal y como se observa en el surgimiento de los totalitarismos. El objetivo de la teoría crítica es fundamentalmente emancipador: la razón debe liberar al ser humano, no esclavizarlo. Su meta es una sociedad más justa y para ello es necesario aunar teoría y praxis. El análisis de la sociedad requiere una perspectiva interdisciplinar. Para una mayor ampliación "*El legado filosófico y científico del siglo XX*". Capítulo XII. "*La Teoría Crítica*". Coord. Sergio Sevilla. Págs. 371-403. Ed. Cátedra. Madrid, 1ª edición, 2005. 1010 páginas.

²⁹⁸ Tal es el caso de las principales ideas de Immanuel Kant y David Hume sobre la naturaleza y las posibilidades del progreso en la historia. Se arguye que las reflexiones de ambos autores en torno a la relación entre conceptos como 'historia', 'moralidad', 'Ilustración' y 'progreso', ofrecen testimonio de la riqueza filosófica, y, en gran medida también, de la relevancia actual del movimiento ilustrado europeo del siglo XVIII. Puede decirse que ambos filósofos abogan por una concepción filosófica y política crítica, no ingenua de la historia y el progreso humano. Visto el 29-08-2017.

En resumen, el progresismo²⁹⁹ se ha convertido en una mera racionalidad local al servicio de una irracionalidad global, por ello: “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. (...) Frente al triunfo actual del sentido de los hechos, incluso el credo nominalista de Bacon resultaría sospechoso de metafísica y caería bajo el veredicto de vanidad que el mismo dictó sobre la escolástica. «Poder y conocimiento son sinónimos». (Bacon, 1985, pág. 27) (...) lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la operación, el procedimiento eficaz”. (Horkheimer y Adorno, 2005, págs. 60-61)

Por ello el autoritarismo (de derechas o de izquierdas), en la Escuela de Frankfurt entendiendo por tal la tesis según la cual el poder constituido tiene un derecho institucional a la obediencia incondicional sea cual sea lo que ese poder exija, es una tesis política, pero también consiste en un modelo de conducta o una mentalidad; argumentando Horkheimer que el estado autoritario se afirma tanto en los regímenes fascistas como en las sociedades liberal-democráticas, como efecto de la exigencia de control y planificación implícita en el pasaje de un capitalismo fundado en la competencia a un capitalismo monopolista del Estado, que vive de las grandes comisiones públicas, del desarrollo de la industria bélica y necesita de una integración forzosa de las masas en la vida política, que neutralice su carga de emancipación.

Ante ello, Horkheimer, Marcuse y Fromm consideraban que podían superar los vínculos psicopolíticos implícitos en la función necesaria de la autoridad –teorizada también por Freud– atribuyendo la responsabilidad de la represión exclusivamente al modelo económico capitalista, fundado en la noción de “dominio” (*Herrschaft*) de clase y al fascismo como su “forma política” madura. Por lo que el carácter autoritario/masoquista –que liga orden y obediencia, carnicero y víctima en la represión de las necesidades de “auténticos” lazos sociales, sustituidos por negaciones y gratificaciones neuróticas, que consolidan patológicamente a la sociedad– es imputable a la interiorización de la alienación objetivada en las relaciones de clase, mediadas por

<http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20XLII/No.%20106-107/La%20idea%20de%20progreso%20en%20Hume%20y%20Kant.pdf>

²⁹⁹ Sin embargo, aquí se olvida la crítica que el progresismo, no solo el de los países más desarrollados a nivel económico, sino también el de algunos considerados como “periféricos” criticó mediante el tema del equilibrio ambiental al desarrollo económico sin trabas, poniéndole inclusive algunas veces algún límite, como ocurrió, por ejemplo, con el tema de los aerosoles y las naftas con plomo. Ver el tema del plomo en: PATTERSON C., “Contaminated and natural environments of man”, In: *Arch. Environ. Health*, 11, 1965, págs. 344-360.

la familia. (Horkheimer, 2001). La “personalidad autoritaria”, individual ya en los comportamientos familiares, sería un índice, también mensurable empíricamente, de la propensión a elecciones políticas “fascistas” (Adorno, T.W [1950]1965). Por lo tanto, esa descripción del estado autoritario es la que nos trae a presencia la pregunta o las respuestas, que pueden aportar tanto Boaventura de Sousa como Richard Rorty en su visión de los actuales estados democráticos modernos del siglo XXI, a la hora de conformar una *auctoritas* y *potestas* que legitime su presencia o puesta en cuestión como parece ser la opinión más extendida.

5.2 La auctoritas y la potestas dentro de los analíticos y continentales. La Filosofía de la Historia en Richard Rorty y Boaventura de Sousa.

Tanto si se considera que la muerte del Sujeto moderno lleva aparejado la muerte de la Filosofía de la Historia y del Estado Nación, por lo que serían los desencadenantes de la crisis de la racionalidad moderna, es necesario conocer también las fuentes de donde beben tanto Richard Rorty, como Boaventura de Sousa en relación a la división entre analíticos y continentales (Sáez Rueda, 2002). En un primer momento porque la delimitación entre la actitud que se tome con respecto a la Filosofía de la Historia, va a determinar su posición con respecto a la *auctoritas* y la *potestas*, de donde también podremos apreciar la muerte o no del Estado Nación y del Sujeto. En segundo lugar, ambos son considerados como puentes de unión entre diversas corrientes filosóficas, lo que nos puede facilitar una alternativa viable y una clarificación de las posibilidades reales de sus propuestas.

A groso modo puede aceptarse que la filosofía continental ante un problema preguntaría: ¿De dónde viene el problema? ¿Cuáles han sido las respuestas dadas a lo largo de la historia de la filosofía?; y la filosofía analítica preguntaría: ¿De qué problema se trata? Es decir, la filosofía analítica no se preocuparía por la *auctoritas*, ya que ello nos llevaría a tener en cuenta una línea diacrónica, que en nada ayudaría a resolver el problema actualmente. Mientras que la filosofía continental, indagaría sobre las diferentes respuestas que el problema ha tenido a través de la historia de la filosofía, por lo que establecería la *auctoritas* y los fundamentos de las fuentes citadas, a la hora de abordar la problemática.

Para el caso de la filosofía analítica se trataría de una restricción a un presente homogéneo, profesionalizante, cientifizante, lo cual no es necesario para el análisis del

significado; mientras que para la filosofía continental se posicionaría en la advertencia de que no basta la descripción de las opiniones filosóficas y la mención de las repuestas a los problemas actuales. Por tanto, algo que toca el corazón de las diferencias, si no antagonismo, entre filosofía analítica y continental, es la entrada en consideración del papel que juega la historia de la filosofía en la concepción de la filosofía. Pero esta posible razón se convierte ahora más bien en una elaboración y profundización del antagonismo que por momentos ofrece visos de polarización; y recordemos que, si el antagonismo todavía puede ser filosófico, la polarización ya no lo es.

Este es un tema delicado, pues en una fase previa de su desarrollo el compromiso fuertemente con la idea de la historicidad de la filosofía, desde ese punto de vista la presunta hegemonía de la filosofía analítica iría a contramano de un programa historicista, es decir, de la *auctoritas*. Creemos, sin embargo, que justificado o no – porque ahora hay una mayor hibridación de ambas corrientes–, sigue siendo la historia de la filosofía un criterio de discriminación entre los dos estilos. Es bastante conocida la frase que se atribuye a Quine, según la cual “Una cosa es filosofía y otra cosa es historia de la filosofía; a mí me gusta la filosofía³⁰⁰”. Esta frase, “que se puede considerar simplemente como la contradicción del dicho Hegeliano "filosofía e historia de la filosofía son la misma cosa", ha sellado, desde un punto de vista al menos, el destino reciente de la filosofía” (D’Agostini, 2009 2ªed. págs.23-24).

Esta frase ha polarizado la filosofía hasta el punto de que los estilos filosóficos de hoy en boga se han llegado a definir hasta hace poco según su respeto o desdén por la historia. Así los departamentos de Filosofía en Estados Unidos se dividen entre aquellos que se ubican en la cercanía de las Humanidades y aquellos que prefieren la cercanía de las Ciencias. Los primeros abogan por un conocimiento predominantemente histórico de la filosofía y basan el currículo en textos canónicos de autores, mientras que los segundos lo hacen basados en lecturas de artículos recientes de revistas especializadas, al estilo de cómo se forman quienes estudian ciencias básicas, tal como lo comenta Richard Rorty (2005. pág.107).

³⁰⁰ Cfr. Jaime Nubiola. *Raíces pragmatistas de la filosofía analítica*. En la revista *Sapientia* LXVII, 2011, páginas 111-126. Visto el día 13-04-2018. <file:///D:/Descargas/RaicesPragmatistas.pdf>

Entrando en el posicionamiento de nuestros autores, para ir viendo sus evoluciones filosóficas, para orientarnos en sus desarrollos filosóficos al objeto de poder ser considerados como puentes entre ambas corrientes, habría que decir por un lado que Richard Rorty, como el pensamiento norteamericano en general, dividen en dos la filosofía: analítica y no analítica. Ahora bien, Rorty iniciará una crítica desde dentro de los postulados analíticos más academicistas y, en consecuencia, menos preocupados por la realidad del presente y por las urgencias prácticas. La filosofía analítica de las universidades americanas al uso, centradas en las cuestiones académicas, se ocupan fundamentalmente de dilucidar los textos escritos, pero esta tarea le resulta a Rorty insuficiente porque esa circunscripción hace muy difícil involucrarse en los contextos prácticos y vitales de interés general. Porque, ante todo, si la filosofía pretende tener futuro ha de ser capaz de promover una especie de diálogo de la humanidad consigo misma. Ha de ser una conversación no dogmática, superados ya los falsos planteamientos de nuestra tradición metafísica, y ha de tener como finalidad principal eliminar el «sufrimiento innecesario». (Rorty, R. 2008.págs. 55-57)

En el contexto académico de la filosofía estadounidense, Richard Rorty aparece con «El giro lingüístico» (1967) ajustando cuentas, desde dentro, con una filosofía analítica predominante en el mundo anglosajón que a su juicio se estaba esclerotizando y alejándose de los análisis que debían afectar a la vida real. Con «La filosofía y el espejo de la naturaleza» (1979) se da a conocer en el panorama internacional, entroncando con el pragmatismo de una parte con Charles Peirce y James, pero sobretudo con John Dewey, viendo Rorty el momento de llenar de nuevo contenido vivo y palpitante la filosofía analítica. Hace un gran esfuerzo por traspasar las fronteras de la filosofía del ombligo norteamericano o, como mucho, anglosajón, porque caracteriza a su neopragmatismo el hecho de unir las corrientes que llegan de Hume, Stuart Mill, Dewey, Wittgenstein, Sellars, Ryle, Austin, Ayer, Rawls, Davidson, Dennett, y otros, con aquella otra inercia, distante –pero no en la hermenéutica rortyana–, que proviene de Hegel, Nietzsche, Heidegger, Habermas, Vattimo y Derrida. Podríamos decir que establece un diálogo entre diversos autores contemporáneos y con sus antepasados, para construir una *auctoritas* secular, que se sustenta en la “cabeza de otros pensadores”, tanto analíticos –aunque las diferencias fundamentales con estos se deben al intento de éstos de restaurar el representacionalismo y otros temas tradicionales–, como continentales.

Richard Rorty en consonancia con este diálogo entre diferentes corrientes filosóficas comenta: “Napoleón dijo que no le importaba quién redactaba las leyes de una nación si podía escribir sus canciones. A mí me parece que no hay que preocuparse por quién redacta los sistemas filosóficos si uno puede escribir la historia de esos sistemas. El relato de la historia de la filosofía es una de las herramientas más poderosas de persuasión con que contamos los filósofos” (Niznik, Józef y Sanders, John T. 2000. Págs.42-48). El contraste entre leyes y canciones en este fragmento pone sobre la mesa la contraposición entre lo racional y lo emocional establecida por Rorty, quien parece decirnos que la esfera social no depende de bases racionales (como las leyes o los tratados filosóficos), sino que descansa sobre los sentimientos.

Así nos comentan Filgueiras Nodar y Esteban Cloquell que: “Las novelas, el cine o las canciones, que actúan directamente sobre éstos, son las que decantan los cursos de esa esfera, y tal educación sentimental constituye para Rorty el impulso básico del progreso moral. En el terreno de la historiografía filosófica, apelar a los sentimientos del lector, persuadiéndolo de adoptar los puntos de vista defendidos, es una de las estrategias que caracterizan toda su obra, la cual podría verse, apelando a una de sus más conocidas distinciones, como una serie de campañas dispersas”(México ene./jun. 2013). Pero apelar al sentimiento: ¿no es una base muy inestable a la hora de configurar una comunidad? Porque de qué sentimiento estamos hablando: ¿Es el mismo sentimiento el que se da en comunidades culturales diferentes o en periodos diferentes de la historia? ¿Es la misma humillación robar en occidente que en una cultura donde tal actitud puede castigarse con la amputación de la mano?

En cuanto al profesor Boaventura de Sousa, como doctor en Sociología y en Derecho, se centra más en las estructuras sociales, por lo que su acercamiento entre el pensamiento Europeo-continental y el pensamiento latinoamericano, lo realiza como un descendiente de la Teoría Crítica europea continental³⁰¹, ya que ésta considera que el

³⁰¹ En términos generales, caracteriza a la “Teoría crítica” el rechazo por la justificación de la realidad sociohistórica presente por considerarla injusta y opresora (“irracional”), postulando en su lugar, la búsqueda de una nueva realidad más racional y humana. Horkheimer, Adorno y Marcuse definieron a la “Teoría crítica” como el opuesto a la “Teoría tradicional” propuesta por Platón, es decir la *adaequatio*: Conformidad de una noción con su objeto o de los términos en una relación. Así, la verdad se define como “la adecuación del pensamiento con la cosa”. Estas formas fueron rechazadas por la Escuela de Francfort, e incluso rechazaron también a Hegel respecto a su identificación del sujeto-objeto, racional-real, concepto-realidad (teoría de la identidad). En parte aceptaban cierto irracionalismo en la historia, pero no al punto de Kierkegaard, o de Nietzsche o Bergson: en síntesis, nunca se alejaron de los procedimientos racionales de acceso a la realidad. La racionalidad crítica, se eleva pues, en un punto intermedio entre el idealismo de la razón hegeliano y el irracionalismo. Se trata de una teoría que aspira a denunciar la irracionalidad

cosmopolitismo tradicional atiende el ámbito de las obligaciones extendidas más allá de los lazos de parentesco o ciudadanía compartida; mientras que el cosmopolitismo subalterno del profesor Boaventura de Sousa, enfrenta la globalización como el resultado de la confluencia entre los principios dominantes del Estado y el mercado, es decir, como un efecto del capitalismo neoliberal, proveniente de la crisis no resuelta de la racionalidad moderna (Sousa Santos, 2003a). En este sentido, la opción subalterna, del profesor de Coímbra, debe plantearse en términos tan globales como los que han generado el problema, pero siguiendo unos principios y una dirección insurgentes.

Así, la propuesta de Boaventura, entiende el cosmopolitismo como el único estado en que es posible contrarrestar los efectos de la globalización hegemónica y asume sus condiciones como las herramientas que permitirán su desarticulación. Así nos manifiesta Boaventura de Sousa: “Una cosa es cierta. Un miembro de una cultura solamente está dispuesto a reconocer a otra si siente que su propia cultura es respetada, y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las culturas no indígenas. Entonces, o inventamos la democracia en el sentido intercultural, el Estado en el sentido plurinacional³⁰² (Sousa Santos, 2010f. pág.85), o no pensemos que el Estado liberal moderno va a volver. Su crisis es definitiva y, por eso, lo peor puede venir si nosotros no somos capaces de vivir este periodo con gran intensidad democrática y con un sentido más profundo, más amplio y más inclusivo” (Sousa Santos, 2009. pág.179).

Esta cuestión del Estado plurinacional es la apuesta que realiza Boaventura de Sousa desde los países latinoamericanos como paradigmas de una democracia renovada, para regenerar las estructuras del Estado como articulación de la vida en común. No sabemos si realmente este Estado plurinacional puede cumplir con las funciones del mismo en cuanto a su *auctoritas* y *potestas*, ya que plantea al mismo en un plano transversal que no implica cierta jerarquía tanto en el ámbito del derecho como en su

en la historia y en la sociedad. El positivismo, también estará en la mira de los teóricos críticos: no compartirán la idea de identificar conocimiento con la ciencia, ni considerar a ésta como todo conocimiento objetivo. Porque simplemente, esto supone atenerse a los hechos desechando cualquier forma de valoración, ya sea positiva o negativa. Para enfocar la realidad desde una perspectiva crítica es necesario dejar de lado tanto la posición hegeliana que pretende identificar lo racional con lo real, como el positivismo, que considera a los hechos como el único aspecto de la realidad. En cualquiera de éstos casos, se produce una absolutización de los hechos, que promueve su aceptación, descartando de plano, la mirada crítica. *Diccionario de Filosofía José Ferrater Mora* (1994). Revisado, aumentado y actualizado por Josep-María Terricabras. Ed. Ariel filosofía, Barcelona 2ª Edición marzo 2009. Págs.3477-3478.

³⁰² En *Refundación del Estado en América Latina* (2010) Santos presenta un ejemplo avanzado de esta pluralidad y orden interlegal.

concepción de garante de un determinado orden. Por tanto, tendremos la ocasión más adelante de detenernos en su singularidad y en sus posibilidades.

Por ello, al igual que Richard Rorty, Boaventura de Sousa en cuanto a la crítica de la filosofía analítica procede a una crítica a la tradición continental a la considera que lo conocido como pensamiento crítico o teoría crítica, hoy día es la teoría social producida desde la experiencia histórico-social del «*Otro*» dentro de la zona del ser continental. En otras palabras el intelectual occidental del espectro político de izquierdas. El mismo afirma que la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, el psicoanálisis, el postestructuralismo marxismo, etc., son modalidades de pensamiento crítico engendrados desde la posición epistémica del «*Otro*» dentro de la zona del ser (Nortocéntrica). Por tanto, podríamos decir que sigue la estela del pensamiento postcolonial que puede resumirse en esta expresión: “Quien tiene el poder, impone el discurso”. El postcolonialismo es un hijo directo del postmodernismo, con la diferencia que sus conceptos más heurísticos como la *differance*, deconstrucción, microfísica, multiculturalismo, imaginario y la hibridez, se pusieron al servicio de leer de otra manera la relación entre los imperios europeos y sus ex-colonias, donde aún se conservan grandes culturas como la inca o la azteca en Latinoamérica.

Esta observación entre el postcolonialismo y el concepto heurístico de la *differance*, pudiera haber incidido en el pensamiento de Boaventura de Sousa, ya que él nació en Portugal y se formó en Estados Unidos, habiendo tenido una trayectoria intelectual intensa en Latinoamérica. En estas circunstancias hay que observar que los autores postcoloniales pueden ser vistos como hijos de casa en el seno de los imperios (Jacques Derrida– Argelia–, Edward W. Said– Palestino– Estadounidense, Gayatri Chakravorty Spivak– nacida en India y residente en los Estados Unidos–, aunque no todos ni la mayoría), estudiantes brillantes de las ex-colonias, que tomarían las “*diferencias*” cargadas de virtud por sus anfitriones y le aplicarían sus propias enseñanzas, encontrándose con un juego más de intelectuales occidentales, desgarrándose entre reconocer el callejón sin salida por la vía de renunciar al sentido que recomienda el postmodernismo más radical o regresar de nuevo al camino trillado de la vieja igualdad, heredada por los imperios, a los emancipadores de sus colonias de origen. Curioso camino de vuelta de estos intelectuales que dieron cabida en sus imaginarios a la diferencia como categoría de poder (no ontológica), pero que jamás se desprendieron de

esa promesa por ver a sus países con niveles socioeconómicos dignos y al menos parecidos al de los países metropolitanos donde sufren por no ser completamente ni de aquí ni de allá en un exilio de todos los lados, sin sacar las lecciones sencillas de este destierro por partida doble: que no hay diferencias pero tampoco igualdad.

No en vano hay que tener en cuenta que el postcolonialismo se desarrolla, así, en el marco de las mismas condiciones de posibilidad que la posmodernidad, y en estrecha relación con el profundo “giro cultural” de las ciencias sociales y humanas. De allí la lectura del discurso poscolonial entendido como una modalidad académica del postmodernismo, y también sus estrechas relaciones con otras corrientes de reflexión anti-hegemónica como los “estudios culturales”, los “estudios subalternos” y el “*multiculturalismo*” –dominante en nuestros días hasta en organismos como el PNUD³⁰³, donde abundan estudios de un diferencialismo incluyente y una discriminación positiva, como los de A. Sen (1998)³⁰⁴ y W. Kymlicka (1996)³⁰⁵ – todos de trayectorias diferenciadas.

Por tanto, para Boaventura de Sousa, la inferioridad racial de la zona del no-ser no ocurre solamente en relación con los procesos de explotación y dominación en las relaciones de poder políticas culturales y económicas, sino también en los procesos epistemológicos. Así el racismo epistémico representa a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (oprimidos e imperiales) dentro de la zona del ser es considerada como superior a los no-occidentales en la zona del no-ser. Aunque evidentemente sin esa relación y crítica que el realiza, es cómo ha podido construir una teoría crítica dentro de la Teoría Crítica o Escuela de Frankfurt, de la cual podremos estar de acuerdo o en desacuerdo, pero siempre referenciada desde la matriz epistemológica producida desde la misma.

³⁰³ “Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo”, pertenece a las Naciones Unidas, pero es una organización descentralizada que colabora con gobiernos y ciudadanos en la búsqueda de soluciones para el desarrollo humano y el desenvolvimiento de diversos proyectos que ayuden a mejorar diversas áreas. El PNUD es una organización para el desarrollo, surgió en el año 1965, con sede central en New York, y se desenvuelve en 177 países y territorios para ayudarlos a tener acceso a diferentes recursos que contribuyan a que sus ciudadanos puedan obtener un mejor futuro. <http://www.undp.org/content/undp/es/home/about-us.html>

³⁰⁴ Sen, Amartya (1998) “*Teorías del desarrollo a principios del Siglo XXI*”. Incluido en Emmerij, L. y Nuñez del Arco, J. (comp.). *El desarrollo económico y social en los umbrales del siglo XXI*. BID. Washington. Ed. Banco Interamericano de Desarrollo. Visto el día 09-04-2018.

³⁰⁵ Kymlicka, Will (1996) “*Ciudadanía multicultural*”. Paidós, Barcelona

5.2.1 La auctoritas y la potestas de Richard Rorty, en la construcción del pensamiento liberal-neopragmático.

La formación del concepto de *auctoritas* y el de *potestas*, en la tradición liberal “pragmática”, está más pegado al concepto de evolución del hombre, es decir, donde éste ha perdido a lo largo del camino evolutivo darwiniano de la “hominización” las instintivas determinaciones y las ha sustituido por determinaciones culturales: reglas, normas, códigos de interacción y de comunicación. En esta sustitución justamente reside la libertad humana específica en su nivel más alto: la autodeterminación. En realidad, las determinaciones culturales no le son dadas al hombre (ya sea por Dios o la Naturaleza): es el hombre quien se las da a sí mismo. Las normas no son el simple reflejo de necesidades naturales, sino la creación de necesidades arbitrarias.

Por ello, la producción de normas es necesaria, puesto que está “escrita” en el desarrollo de la naturaleza humana (en la paradójica libertad del hombre que le “impone” el autodeterminarse), pero los contenidos particulares de las normas mismas no son necesarios. El hombre debe producir normas, ahora bien, tiene la libertad de poder producir las normas que quiera. La producción de normas es entonces la operación central y fundamental de la sociedad humana; dado que el hombre no existe, podríamos decir que la producción de “*humanidad* y de sociabilidad”, en cuanto hombre, como producto cultural *per se*, sino como producto social, histórico y contingente es obra de él mismo. La función de crear y recrear la sociabilidad inventando, transmitiendo y modificando normas es por definición una función colectiva (del género humano, o sea, concretamente, de los grupos y subgrupos que lo constituyen).

Por consiguiente, puesto que no existe un código individual de comunicación, no existe una norma individual de interacción social. Por lo tanto, la determinación cultural define la más alta expresión de la libertad del hombre, la facultad de autodeterminarse, también abre una permanente asimetría entre el individuo y la colectividad, por la cual el individuo singular siempre está más determinado por la sociedad de lo que él pueda determinarla. El hombre produce la sociedad colectivamente, pero es modelado por ella individualmente. La ausencia de determinaciones culturales significaría en realidad “un vacío” sin sentido (en el significado literal de estar privado de significación), en el cual no habría elección, sino pura casualidad. La libertad como elección puede ejercitarse sólo en presencia de determinaciones –obstáculos–, del mismo modo que el vuelo del

pájaro depende de la fricción con el aire, que es el obstáculo de su posibilidad de libertad. De tal manera, el hecho de que el comportamiento humano no pueda ser absolutamente indeterminado –ni, afortunadamente, absolutamente determinado– y que la determinación cultural de la conducta humana sea no sólo inevitable, sino incluso expresión de su libertad conlleva a la esencia del hombre en sociedad.

Es en este sentido de la autoderminación del hombre (social, histórica y contingentemente) donde aparece el anclaje de la noción del Estado en Hegel, donde recordemos que, para él, un Estado plenamente racional será aquél que exprese en sus instituciones y prácticas las ideas y normas que sean reconocidas por sus ciudadanos, precisamente porque en ellas logran definir su identidad. Por tanto, el Estado racional logrará superar los antagonismos existentes en la modernidad y restaurar la eticidad. Tres ideas han de destacarse en el tratamiento hegeliano de la noción de sociedad civil:

- a) La afirmación del carácter histórico. Al diferenciar entre *bürgerliche Gesellschaft* (sociedad burguesa) y Estado. Esta es una división no esencial e histórica, nacida con el advenimiento de la sociedad moderna.
- b) Su conceptualización de la sociedad civil como esfera de intereses conflictivos mutuamente.
- c) La idea de la doble valencia moral de la sociedad civil en tanto campo de realización del individuo, como de egoísmo. La superación de esta conflictividad para Hegel se hallaba en el Estado, que entendía como una sustanciación de la eticidad, y que –fiel al paradigma liberal– siguió considerando como instancia separada de la sociedad. Fue a esta interpretación a la que dirigirán su crítica pensadores posteriores.

En consideración a lo expuesto anteriormente y dado que Richard Rorty es un gran lector de Hegel, en cuanto a la visión del tiempo como histórico, considera que la capacidad del hombre de darse normas debe ir desligándose del Estado para encontrarla paulatinamente en el tabernáculo interior de cada individuo. Así, anteriormente expusimos que Richard Rorty, se puede considerar como puente entre la filosofía analítica (Quine, Ryle, Sellars, Davidson, Putnam, Dennett...etc.) y la continental (Hegel, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Derrida...etc.). Siendo precisamente a través de Donald Davidson³⁰⁶ (1917-2003) que adapta los principios evolutivos

³⁰⁶ Donald Davidson. (1984) *"Inquiries Into Truth and Interpretation"*. Clarendon Press. Davidson presenta una nueva edición del volumen de 1984 que expone su enormemente influyente filosofía del lenguaje. Las investigaciones sobre Verdad e Interpretación han sido un punto central de referencia y un foco de controversia en el tema desde entonces, y su influencia se ha extendido a la teoría lingüística, la filosofía de la mente y la

darwinianos a la filosofía del lenguaje (Rorty, Richard. 1991. pág. 29). El resultado fue un intento de establecer un enfoque completamente naturalista de los problemas de la ciencia y la objetividad, el problema cuerpo-mente y las preocupaciones sobre la naturaleza de la verdad y el significado. En opinión de Rorty, el lenguaje debe emplearse como una herramienta de adaptación utilizada para hacer frente a los entornos naturales y sociales para lograr un fin deseado y pragmático. (Rorty, R. 1991a, pág. 24³⁰⁷)

Es precisamente Donald Davidson quien le permite a Richard Rorty entablar fructíferas conversaciones con las derivas de la orientación pragmática en Europa, además de dar un sesgo ético y político a su pensamiento, es el que le hace demarrar de las nociones modernas de "racionalidad", "universalidad" y "verdad", y reorientarse a otras fuentes (la "filosofía postnietzscheana") para desarrollar las conexiones entre la metafóricidad del lenguaje y la autocreación tanto de la identidad personal como de la identidad comunitaria o política³⁰⁸. Por otra parte, para Rorty, Davidson es el autor contemporáneo más compatible con el naturalismo que surge de la visión del mundo posterior a Darwin. En tal sentido, podemos decir que Davidson representa para Rorty la culminación de una tendencia por completo pragmatista de absorción del evolucionismo. Sin embargo, Davidson, pese a admitir que el conocimiento se constituye como una trama de creencias imposible de trascender, cree que aún tiene sentido la pregunta por el mundo objetivo más allá de nuestra experiencia, mientras que Rorty no cree que pueda deslindarse tan fácilmente el mundo de nuestras creencias sobre él (Rorty, Richard [1979] 6ª ed. 2010).

epistemología. La pregunta central que abordan estos ensayos es qué significa que las palabras signifiquen lo que hacen.

³⁰⁷ Capítulo I: "Más específicamente, en este capítulo describiré la obra de Donald Davidson en el terreno de la filosofía del lenguaje como la manifestación de una buena disposición para excluir la idea de una «naturaleza intrínseca», una buena disposición para hacer frente a la contingencia del lenguaje que empleamos".

³⁰⁸ Para los giros "pragmático" y "poético" de Rorty, y la influencia en su filosofía moral, cfr. BELLO, Gabriel "Comunidad y utopía. Ensayos históricos, éticos y políticos", Barcelona, Lerna, 1990, pp. 11-75 (en concreto págs.33-43); "Ética y poética: desde un punto de vista pragmático", en MOLLÁ, A. (ed.); *Commutaciones. Ética y estética en la modernidad*, Barcelona, Laertes, 1992, pp. 221-250. También es interesante la interpretación de Enrici de leer el "giro" rortyano como un desvío: de la filosofía analítica a la hermeneútica, de la filosofía del lenguaje al textualismo continental, de la objetividad a la solidaridad, de la racionalidad a la metáfora, etc. La metáfora juega el papel de "filosofía desviante" que modifica y subvierte los significados previos, que plantea una "anormalidad metafórica" con fines filosófico-terapéuticos y ético-políticos. Cfr. Enrici, Aldo (1998) *Del espejo a la contingencia. La hermeneútica como desvío en Richard Rorty*, Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral, mayo 1998. (1998:18-25,50- 79,167-195).

Pese a lo anterior, la reconstrucción rortiana pretende mostrar, entonces, que la filosofía de Davidson es la más adecuada a las nuevas condiciones históricas, y lo hace narrando el devenir de los tres grandes modelos que explican la relación del Yo con el Mundo (Rorty, Richard. 1996b. Págs.162-168). Comienza presentando el modelo dual que denomina platónico-cristiano, en el cual tanto el Yo como el Mundo tienen una parte falsa y una verdadera, el objetivo es lograr que entren en contacto las partes verdaderas de cada uno de ellos. Debido a los avances de la ciencia moderna, el Mundo de este esquema pierde complejidad, convertido en átomos y vacío. Para compensar la situación anterior, el Yo adquiere mayor interés, al diferenciarse en él mismo tres esferas: la exterior, compuesta de creencias y deseos contingentes; la intermedia, de creencias y deseos estructurales; y la interna, correspondiente al propietario de las creencias y deseos. Cada esfera se relaciona con el Mundo de manera distinta: la exterior afecta y se ve afectada causalmente por éste, que también verifica las creencias contingentes (entendidas como representaciones). La intermedia, por su parte, constituye el Mundo.

Sin embargo, Rorty, como hemos apuntado anteriormente, es un comunitarista democrático. Aquél que recuperaba la explicación de John Dewey en el (Público y sus Problemas ([1927]2004) de que la vida asociada sólo tenía sentido cuando se construía un “nosotros”. El “nosotros” que se construye democráticamente crea una comunidad, es decir, para Rorty, la democracia liberal puede ser un buen experimento comunitario donde le da “Prioridad a la democracia, sobre la filosofía” (Rorty, R. 1992). Por lo que, con semejante visión, se enfrentaba por lo menos a dos corrientes del pensamiento político contemporáneo. Por un lado, a los liberales filosóficos como los tempranos John Rawls y Richard Dworkin, y por otro lado a los comunitaristas como Michael Walzer y Michael Sandel³⁰⁹. Frente a ellos, su argumento sobre la democracia era muy sencillo. Él tan sólo intenta persuadir a ambas corrientes de que una de las virtudes del pensamiento racionalista del siglo XIX había sido la secularización, y que una vez subida esa escalera, la podríamos desechar.

³⁰⁹ A los primeros, les criticaba su obsesión por justificar con una argumentación racional las virtudes de la democracia liberal por encima de otros sistemas políticos; y a los segundos, por querer denunciar a la democracia liberal para justificar otros sistemas políticos con argumentos basados en concepciones particulares del ser. A unos los etiquetaba de temer renunciar a las bases kantianas de liberalismo democrático, y a otros los etiquetaba de heideggerianos miedosos de sesgar el ser hacia el liberalismo.

De esta manera –continúa su explicación– podemos ver que el riesgo para la democracia liberal en nuestros tiempos son los argumentos que ya no son religiosos, pero que se basan en principios con concepciones fundamentales metafísicas que sólo son válidos para quién crea en ellos. Por lo tanto, lo importante es darle prioridad a la democracia que puede construir concepciones de “nosotras y nosotros” más incluyentes, sobre la filosofía, pues al fin y al cabo “si cuidamos la libertad, la verdad se cuidará sola” (Rorty, Richard, 1996b. Pág.43) porque, al igual que James y Dewey, Rorty no concibe la verdad más que como un cumplido que le damos a ciertas creencias que consideramos justificadas y que nos sirven mejor que otras para orientar nuestras acciones presentes en cada momento. Consecuentemente con esta posición post-filosófica, para Rorty la cuestión de la legitimidad de las instituciones políticas encuentra su mejor solución sustituyendo la fundamentación filosófica del liberalismo por una justificación contextual, contingente, etnocéntrica y, en última instancia, histórica.

Por otra parte, aunque coincide en cierto aspecto, tanto John Rawls como Ronald Dworkin, estos defienden un cuadro normativo –en el que las “*cosas últimas*” son inalcanzables y deben ser despolitizadas, pero ocupándose de las “*penúltimas*” se puede salvaguardar valores plurales–, donde politología y filosofía política neocontrualistas convergen en las posiciones de John Rawls (1979 y 1996, el mayor exponente de ese *coté*), pero también en las de Ronald Dworkin (2012 y 2012b), Amartya Sen (2010), Joseph Raz (1979 y 1985), más allá de las relevantes diferencias específicas, es común el intento de individualizar, a través de un procedimiento argumentativo-discursivo, en sentido neo-racionalista, cuya hipótesis de contrato es tanto el contenedor como el detonante de los estándares cualitativos mínimos de justicia pública en sociedades pluralistas.

Eso debe responder al interrogante relativo a las condiciones (de garantía de libertad, imparcialidad e igual respeto de los individuos, pero también redistributivas) que vuelve racionalmente soportables el orden y las dosis de autoridad: (es decir, de coacción) que ello, implica. La autoridad es así domesticada, por un lado negativamente, a través de la demarcación de los límites cualitativos y de procedimiento de su acción según la clásica estrategia liberal del control de los poderes, por el otro a través de una inversión axiológica que determina la atribución a los poderes públicos

tareas “*prestativas*” y de garantía/promoción de “derechos” que exceden la esfera de las libertades negativas, en tanto nunca entran en extrema contradicción con ellas (en caso de conflicto trágico surge siempre la primacía de la libertad “*liberal*”).

Por tanto, según el paradigma de la “democracia constitucional” (en la que tienden a converger tanto la tradición europea-continental como la americana) la autoridad “apolítica” de los derechos fundamentales habría neutralizado para siempre ese eje imperativista del Estado moderno del que esos derechos y su efectividad, desde un punto de vista histórico-institucional y doctrinal, en gran medida depende, definiendo una “esfera de lo indecible” sustraída tanto a la autoridad política (es decir, al despotismo de la mayorías) como al mercado (con sus lógicas “*globalmente*” particularistas).

Por otro lado, en la tradición política liberal de Estados Unidos, encontramos a pensadores como Harlod D. Lasswell (1902-1979) o David Easton (1917- 2014), los cuales consideran que la autoridad es poder formal, no mero poder efectivo: en ella se concentran tanto la capacidad simbólica de ejercer una influencia social como la institucionalización típica de la política moderna. En la medida en que ella se expresa la legitimidad de un sistema político, su estabilidad, la esfera de la autoridad sirve de manera funcional también a los detentores del poder efectivo, que gozan indirectamente del excedente de lealismo asegurador por la plusvalía social de las autoridades institucionales (Lasswell, H.D and Kaplan, A. [1950] 1969. pág. 90). En otro sentido, David Easton ha contribuido decisivamente a la elaboración del concepto de “sistema político”, innovando significativamente y planteando sobre nuevas bases la investigación en ciencias sociales.

Debe decirse como lineamiento contrario a Richard Rorty, que cuando se trata de definir qué caracteriza a la politicidad de un “sistema” David Easton adopta una concepción sustancialmente tradicional, por cierto, no inédita en la modernidad. Y es aquí donde entra en juego la noción de autoridad: lo que califica las interacciones políticas respecto a las otras posibles relaciones sociales es el ejercicio de la weberiana “coacción física legítima”, monopolista en tanto no puede darse dos o más pretensiones potestativas, compitiendo al interior de un mismo sistema político dado, ya que él se escindiría, respondiendo cada nuevo sistema político así formado a su propio ambiente social. ¿Sería por tanto esta una cuestión que deberíamos responder tanto en la

configuración de Richard Rorty de la comunidad, dándole prioridad de la Democracia sobre la Filosofía y del Estado plurinacional que propugna Boaventura de Sousa?

En un eje de referencia en cuanto a la autoridad que pueda sustentar la posición de Richard Rorty, sustentamos la crítica de Dewey (1859- 1952) –el filósofo pragmatista preferido de Rorty– al liberalismo individualista que busca restaurar el papel que tiene la autoridad estatal en la creación de una sociedad comunitaria. Esto queda esclarecido en el ensayo que presenta como homenaje al tricentenario de la Universidad de Harvard en 1935 y que titula “Authority and Social Change” (Dewey, John 1987. pág.130-145). Donde defiende los presupuestos teóricos del *New Deal* de Roosevelt y critica al liberalismo de la *Gilded Age*, época de mínima regulación estatal, bajos impuestos y drástica reducción del Estado de bienestar. Para ello examina el nacimiento de la libertad moderna, la sublevación generalizada en contra de la autoridad y el desarrollo de una filosofía social que es “crítica de la idea de control por parte de la autoridad” (Dewey, John, 1987. pág. 130-45).

Esta filosofía, “que reclama para sí el comprehensivo título de liberalismo (Dewey, John, 1987. pág.136), postula la estricta separación de las esferas de la libertad y la autoridad, y rechaza la tendencia de la autoridad a invadir la esfera propia de la libertad. Podrían evitarse la opresión y la tiranía si se denunciara a la autoridad como enemiga de la libertad. Dewey piensa que todo esto constituye un error. El problema real tiene que ver con la relación, no con la separación, de estas nociones. Así, en 1929, Dewey reconoce que “la relación de la individualidad a la colectividad, de la libertad a la ley y la autoridad, es y siempre ha sido una cuestión central para el pensamiento social y político”. (Dewey, John. 1984. pág. 174.)

Por tanto, la libertad y la autoridad, al igual que la estabilidad y el cambio, forman “una unión íntima y orgánica” (Dewey, John. 1984. pág. 131). El liberalismo está en lo correcto cuando muestra la manera en que la autoridad mal entendida, en su decurso histórico, se ha transformado en una constricción puramente externa y hostil a la iniciativa y la innovación. Pero, al mismo tiempo, el liberalismo ha generado gran confusión al denunciar y negar “la importancia orgánica de cualquier manifestación de autoridad y control social” (Dewey, John (1987). pág. 134). Este estado de cosas define para Dewey la crisis del liberalismo contemporáneo. La solución que propuso es la interpenetración de la libertad y la autoridad. (Dewey, John. 1984. pág. 137)

En este sentido, la autoridad no debe paralizar, sino encauzar y dirigir el cambio, es decir, el *continuum* temporal. Y la libertad debe ser compartida por todos y no solo por unos pocos individuos. Si esta solución ha de alcanzarse, debería ser posible medir el impacto que la filosofía del liberalismo individualista ha tenido en la industria y el comercio. Esa filosofía postula que todos se benefician cuando a los individuos se les permite la libertad de perseguir su propia ganancia. La verdad es que la iniciativa individual está conectada y determinada por los frutos de la cooperación colectiva.

Sin embargo, el problema que surge inmediatamente al pensar en una posible formulación menos sujetante de una experiencia ética de relación con la alteridad es el problema del teórico ironista de Rorty: tal y como Kierkegaard le objetaba a Hegel, “el problema de cómo superar la autoridad sin pretender autoridad” (Richard, Rorty, 1991a. pág.124), cómo desestabilizar una normatividad homogenizante sin instaurar una, es decir, la función principal de autodeterminación de la libertad misma del hombre en sociedad, o cómo formular una relación con la alteridad que no la agote. O, mejor, cómo denunciar sin formular, cómo criticar lo homogenizante y autoritario sin tener por efecto una posterior autoridad homogenizante bajo la sombra de dicha crítica. Para Rorty, la forma de lograr tal meta es estableciendo una diferenciación neta entre la renovación de sí mismo y la renovación de toda una realidad, trazando una línea entre lo privado y lo público, como hemos dicho. Rorty propone acoger a la actitud ironista en la construcción de re-descripciones propias que utilizan la contingencia de las demás descripciones para sus propósitos privados.

El problema, según él, radica en querer a la vez ser un teórico de lo sublime, no solo de lo bello y lo nuevo (Richard, Rorty, 1991a. pág.120); es decir, querer teorizar más allá de la contingencia, pretender autoridad al superar la autoridad. Por consiguiente, Rorty se abstiene de proponer re-descripciones como el espíritu, el superhombre y el ser, pues estas, debido a sus pretensiones públicas, dejan de estar orientadas hacia la perfección privada y olvidan la disposición ironista a ser re-descrito posteriormente. Considera que hay que mantener el perspectivismo nietzscheano, la contingencia, el ironismo. Pero solo en lo privado.

El ámbito privado debe gozar de la creación contingente, siempre y cuando no entre en conflicto con las creaciones privadas de los demás individuos. Rorty teme quebrar al individuo, al sujeto. Teme que, como en la tortura, a partir de los planes individuales de

unos se violenten los de otros. Considera que cuestionar tal distinción entre lo privado y lo público corre ese riesgo, que desestabilizar la idea de sujeto violenta la privacidad de la experiencia. Y que, ante tal violencia, debemos inmunizarnos. Pero, si se quiere, esta también es la causa de la frontera que el liberalismo rortyano traza entre el ellos y el nosotros. Y ello puede tener por efecto que, a pesar de insistir en el carácter contingente de su perspectiva, Rorty, al pretender una universalización de facto del liberalismo, –una ampliación del abarcar el nosotros– termine desconociendo su finitud; termine pretendiendo la autoridad y errando en la construcción de su objetivo inicial: la construcción de una ética y una sociedad antiautoritaria.

5.2.2 Auctoritas y potestas de Boaventura de Sousa, en la construcción del pensamiento latinoamericano.

Siguiendo con la plataforma de Boaventura de Sousa, ya no sólo plantea un distanciamiento con respecto a la filosofía analítica, sino un cuestionamiento de la Escuela de Frankfurt, que concibe que el conocimiento no es una reproducción simple conceptual de los datos objetivos de la realidad, sino su constitución auténtica y formación, enfrentándose de forma radical a la idea de teoría pura que presume una separación entre la verdad contemplada y el sujeto que contempla, e insiste en un conocimiento que está mediado tanto por la experiencia, como por los intereses extrateóricos y teóricos que se mueven dentro de ellas, como a la teoría del Positivismo Lógico.

Por tanto, como hemos hecho referencia anteriormente, en la explicación del pensador portugués, la pretensión es que el conocimiento producido por los sujetos pertenecientes a la zona del ser desde el punto de vista derechista del «Yo» imperial o desde el punto de vista izquierdista del «Otro» oprimido occidental dentro de la zona del ser, es considerado automáticamente válido universalmente para todas las situaciones y los contextos en el mundo. Esto lleva a una epistemología colonial/imperial tanto de izquierda como de derecha en el interior de la zona del ser al no tomarse en serio la producción teórica producida desde la zona del no-ser e imponer sus esquemas teóricos pensados para realidades muy diferentes a los contextos de la zona del no-ser.

El inconveniente, es que la teoría crítica elaborada desde la zona del ser no pensó las particularidades coloniales ni los conflictos sociales de la zona del no-ser. Y si los

pensó, lo hizo desde la perspectiva de la experiencia histórico-social de la zona del ser. De forma que la imposición de esta teoría crítica desde la zona del ser hacia la zona del no-ser constituye una colonialidad del saber desde la izquierda. La teoría crítica de izquierda producida desde la corpopolítica del conocimiento y la geopolítica del conocimiento de la experiencia histórico-social del «Otro» dentro de la zona del ser no es bastante para entender los problemas vividos ni la forma como se articulan los procesos de violencia y apropiación de la explotación y dominación en la zona del no-ser. Y sigue argumentando “que cuando los sujetos coloniales que habitan la zona del no-ser, adoptan de manera exclusiva y acrítica la teoría social producida desde la experiencia del «Otro» en la zona del ser, sin tomar en serio la teoría crítica producida desde la experiencia del «No-ser Otro» en la zona del no-ser, se someten a una colonización mental subordinada a la izquierda occidentalizada” (Sousa Santos, 2010a y Grosfoguel, Ramón. Tabula Rasa. 2012).

Por lo que, el racismo epistémico en esta teoría crítica continental, es tal que la teoría producida desde el Norte Global debe aplicarse al Sur Global igualmente. Pero las teorías producidas por los «Otros» en la zona del ser, tienden a ser ciegas hacia la experiencia social del Sur Global que vive dentro de la zona del no-ser. Esta ceguera conduce a la invisibilidad de la experiencia de explotación y dominación vivida en la zona del no-ser como perpetua violencia y que son subteorizadas o ignoradas por la teoría crítica producida desde la zona del ser. Por lo tanto, una importante consecuencia que se deriva de esta discusión es que el proyecto de descolonización epistémica conlleva una desconexión tanto de la teoría de izquierda como de derecha, producida desde la experiencia social de la zona del ser que son ciegas hacia la experiencia social de la zona del no-ser. Es por eso, que la descolonización se tiene que producir desde una teoría crítica descolonial, que haga visibles las experiencias invisibilizadas y desperdiciadas por las teorías críticas nórdico-céntricas de la zona del ser³¹⁰.

Este análisis anterior sobre las zonas del Ser y las del No-Ser, conectándolas con las zonas abismales entre las mismas, en cuanto a la producción de teorías o paradigmas de pensamiento que intentan explicar las situaciones injustas que se producen al interior de cada contexto cultural (Nortocéntrico-Latinoamérica), parece reproducir un

³¹⁰ <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>. Visto el 07-10-2017.

pensamiento dicotómico o maquiavélico, separando nítidamente dos espacios intelectuales, donde uno es considerado como fallido, maligno y opresor; y el otro como el encargado de devolver la justicia social al mundo tanto Europeo como Latinoamericano: “Es la imagen en torno a la cual el populismo condensa su visión maniquea , imponiendo una lógica amigo/enemigo que socava cualquier forma de tejido institucional, y desencadena batallas políticas e ideológicas libradas por los contendientes, en nombre de la verdad que pretenden encarnar y de la unidad que ambicionan restaurar” (Zanata, L, 2014. pág. 192).

Pareciera que la argumentación del profesor de Coímbra, desechara toda la producción intelectual y la misma praxis de la cultura occidental europea y quisiera crear una nueva teoría ex nilo, que no tuviera en cuenta las corrientes o contracorrientes del mismo devenir histórico, aunque el pretenda presentar una propuesta con tintes omniabarcativos como es el Socialismo sin fin de raigambre marxista-latinoamericano, como paradigma de ejemplo y exportable a la vetusta y decadente Europa.

No obstante, y siguiendo la Teoría Crítica del profesor Boaventura de Sousa, es en estas zonas del ser y del no-ser donde la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias constituyen una contribución fundamental a la descolonización de las ciencias sociales: “[...] para combatir el desperdicio de la experiencia, para hacer visibles movimientos alternativos y las iniciativas y para darles credibilidad, sirve de poco recorrer tal y como conocemos la ciencia social. Esa ciencia a fin de cuentas es responsable por desacreditar o esconder las alternativas. Para combatir el desperdicio de la experiencia social no basta con proponer otro tipo de ciencia social. Es necesario, pues, proponer un modelo diferente de racionalidad. Sin una crítica de dicho modelo de racionalidad occidental tanto continental como analítica, dominante al menos desde hace dos siglos, todas las propuestas presentadas por el nuevo análisis social, por más alternativas que se juzguen, tenderán a reproducir el mismo efecto de ocultación y descrédito”. (Sousa Santos, 2010a, pág. 107)

En otros términos, mientras el cosmopolitismo liberal arriba al corazón de la filosofía a través de la reflexión moral y política, el cosmopolitismo subalterno lo hace desde la práctica sociológica y el derecho, en la búsqueda de una globalización contrahegemónica, es decir, «desde abajo», y no articulada desde los centros dominantes del poder (Sousa Santos, 1989, págs. 223-263). Por lo que esta «plataforma

posmoderna», del profesor de Coímbra, se inscribe en la estela de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, aunque a diferencia de ésta se declara «paradigmática», es decir, considera que aún la teoría crítica ha pretendido hallar soluciones al problema de la modernidad dentro del propio paradigma moderno y es imposible concebir estrategias emancipadoras en el ámbito del paradigma dominante. Es necesario un nuevo paradigma emergente, «prudente» en lo epistémico y «decente» en lo social. (Sousa Santos, 2003a: pág.82)

Abreviando, la plataforma de Boaventura de Sousa Santos se enmarca en la tradición crítica de la modernidad continental, pero a diferencia de ésta: (i) No se reconoce como una teoría subparadigmática, afirma por el contrario, que ha dejado de ser posible imaginar estrategias emancipadoras en el ámbito del paradigma dominante y reconoce la necesidad y evidencia de un paradigma emergente. (ii) No se plantea crear desfamiliarización en respuesta a un afán de vanguardia que mantuviera su pensamiento centrífugo y subversivo respecto de lo establecido; reconoce, en cambio, que el objetivo de la vida no puede dejar de ser la familiaridad con la vida, y en este sentido establece que “no hay vanguardias sino en la cabeza de los vanguardistas [y que] el objetivo último de la teoría crítica es transformarse en un nuevo sentido común emancipador”.(Sousa Santos, 2003a, pág.15) (iii) No asume, la transparencia sin más, sino que se propone partir del presupuesto de que lo dicho acerca de lo que sabemos, es siempre más de lo que sabemos acerca de lo que decimos.

Por eso, renovar la tradición crítica implica, según Boaventura de Sousa, en primer lugar, hacer avanzar la crítica hacia “el paradigma que produce un discurso que se pretende riguroso, antiliterario, sin imágenes ni metáforas, analogías u otras figuras de la retórica, pero que, con eso, corre el riesgo de tornarse un discurso desencantado, triste y sin imaginación, inconmensurable con los discursos normales que circulan en la sociedad” (Sousa Santos, 2003h. Pág.35). Es decir, pareciera que dicho paradigma se acerca a lo expresado por Richard Rorty, en cuanto al juego del lenguaje y su recreación en la metáfora.

Entonces de acuerdo con esta “epistemología pragmática³¹¹”, la tradición crítica debe dejar de desperdiciar experiencias, saberes y sujetos sociales, si pretende contribuir a la transformación de las situaciones de injusticia que denuncia. Muy por el contrario, debe empeñarse en tornarlos existentes, visibles, comprensibles, interpretables, para poder conversar con ellos, para aprender de ellos y para participar junto con ellos en la construcción coparticipada de una “nueva configuración de conocimientos críticos para el cambio” (Sousa Santos, 2006a), que reemplace las verdades de hierro del conocimiento crítico unívoco y cierto construido a la sombra de la racionalidad indolente.

Pero para hacerlo, según Boaventura de Sousa, deberá tomar conciencia de que, en tanto forma de saber y comunidad de prácticas y discursos, forma parte de una ecología más amplia de saberes en la que el conocimiento científico es uno entre otros y puede dialogar con el saber popular, con el saber laico, con el saber de las poblaciones urbano marginales, con el saber de los indígenas, con el saber campesino, con el saber de los “prácticos”. Pero según esta afirmación de Sousa: ¿la ley de la gravedad de Newton o la relatividad de Einstein pueden ser “interpretadas” de acuerdo a las creencias de los “prácticos”? ¿Y también se puede descalificar a la última de dichas leyes como “ciencia judía” tal y como lo hizo el régimen nazi otrora y hoy lo vuelve a reflotar cierto “saber popular”?

Por otro lado, Boaventura de Sousa se ha hecho cargo del historicismo que ha tenido una importante repercusión en el pensamiento latinoamericano. Habiendo sido adoptado de una manera crítica y rechazando varios presupuestos, sobre todo del clásico historicismo alemán de corte romántico. En términos generales, estima que se puede

³¹¹ La pretensión sousiana de crear un nuevo paradigma excluyente con respecto a la Modernidad está viciada de la contradicción irresoluble de pretender ser cosmopolita, cuando excluye a una tradición cultural, que guste o no a los ideólogos del “tercer mundo”, tiene un peso específico histórico propio. Además, Sousa vuelve a contradecirse cuando afirma el carácter paradigmático, de su sistema (cosa que revela su carácter dogmático y hasta autoritario), cuando al mismo tiempo pretende ser cosmopolita y amplio en sus declamaciones generales.

³¹¹ Los pragmatistas reconocen su deuda con la filosofía kantiana, a pesar de los duros ataques que en ocasiones dirigen contra el trascendentalismo. Ya Peirce nos recordó que el primero en distinguir entre *praktisch* y *pragmatisch* fue el Kant de la *Anthropologie*. Desde el punto de vista de la teoría del Conocimiento, el más interesante de estos pensadores es, sin duda, William James. Decimos esto siendo conscientes del interés que desde hace unos años despierta la figura de Peirce, tal vez el pensador norteamericano más denso y original. También crece día a día la importancia de Dewey. Pero si el primero nos ofrece un punto de vista restringidamente epistemológico, con su tematización del papel de la abducción en el contexto de descubrimiento y su caracterización del progreso científico desde una noción tradicional de la verdad que se aproxima a la teoría del consenso; el segundo, por su parte, rehúye conscientemente la temática gnoseológica, temeroso de caer en la (dictadura del problema del conocimiento) en vez de profundizar en cuestiones más sustantivas para las sociedades humanas. Cfr. Smith J.E., 1978, pág. 196.

asumir que el historicismo es la tendencia filosófica que considera a la realidad y al ser humano como historia ya todo conocimiento como histórico. El impacto en América Latina del historicismo no se debió a una moda intelectual, ni tampoco fue tan sólo el eco de lo dicho en Europa, sino que respondió a la necesidad de los hombres y mujeres latinoamericanos de comprenderse y valorar sus productos culturales e intelectuales.

Esto se dio a partir de asumirlos como productos de un peculiar desarrollo histórico, y que, pese a la existencia y yuxtaposición de factores externos y foráneos, se da una dimensión propia y original. En efecto, este tipo de historicismo, con diversas facetas y ramificaciones, busca reconstruir la trayectoria y el sentido de Latinoamérica. Se asume que la historicidad del ser humano y, por lo tanto, su pensamiento filosófico, político y jurídico, tiene estrecha unidad con las estructuras sociohistóricas.

Por ello, para el pensamiento latinoamericano de la liberación en primer lugar, significa ubicar el tema de derechos humanos en aquellas teorías y praxis que el pensamiento de la liberación –sobre todo la filosofía y la teología– han asumido como sus antecedentes –la *auctoritas* religiosa–, es decir, como el primer encuentro con la alteridad de la víctima y la lucha por su liberación. Además, significa asumir una preocupación por recuperar la historia de las ideas filosóficas que existen en las distintas regiones de América Latina y El Caribe; así su perspectiva epistemológica se sitúa en “el Sur Global no-imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo”. (Sousa Santos, 2009b. Pág.182)

Sin embargo, este posicionamiento entra en contradicción, ya que por un lado repudia la filosofía continental, y a la vez está preocupada por una etimología de los problemas que se nos presentan en nuestra actualidad, es decir, históricos, contextuales y condicionados por la misma episteme que los genera, pero por otro lado tiene que hacerse cargo del historicismo de los planteamientos filosóficos que quiere abordar desde la metáfora del “Sur Global³¹²”. Y plantea una situación histórica diacrónica entre el colonialismo del siglo XV y nuestro presente, por lo que en ese periodo de tiempo –

³¹² Este “sur global” no deja de ser una abstracción reduccionista y por lo tanto creación y objeto de manipulación político-partidista, puesto que niega las diferencias profundas que separan a las distintas sociedades “no europeas” y los conflictos que las separan, que por cierto, no son creación de los “siempre malvados” occidentales, sino que los preceden históricamente en muchos siglos, tal como la enemistad entre los hindúes y los paquistaníes musulmanes. Ver HUNTINGTON, S. P. “¿Choque de civilizaciones?” En: *Teorema*, vol. XX/1-2, 2001, p.p. 125-148. Disp.: [Dialnet-ChoqueDeCivilizaciones-4249132.pdf](#)

500 años– las instituciones latinoamericanas y las sucesivas guerras de Independencia del siglo XIX, no han sido sino frutos maléficos del enemigo exterior: el colonialismo, el Imperialismo Americano y liberalismo, que rompió la primigenia unidad de armonía y paz de los pueblos indígenas, hoy convertidos en ciudadanos del no-ser³¹³.

Pese a la anterior crítica, sigue argumentando Boaventura de Sousa, que a partir de la particular situación sociohistórica, se ha buscado una interpretación del pasado, que se razone desde las luchas del presente, con clara intencionalidad de delinear un futuro construible y compartible colectivamente. Por eso, las luchas de liberación latinoamericanas pueden hablar de derechos humanos sin asumir de forma forzosa sus matrices eurocéntricas, burguesa, monocultural e individualista. La lucha por la dignidad humana ha adquirido desde las circunstancias sociohistóricas propias de América Latina, un sentido popular, pluricéntrico, pluricultural y comunitario; desde estas características, los derechos de las personas se han pensado desde abajo, a partir de las clases sociales más desfavorecidas, y en concretos contextos, evitando la formulación de abstracciones respecto al ser humano.

Según Boaventura de Sousa, debemos asumir que la historia es variable, ya que ésta tiene que ser reconstruida reiteradamente, pero desde horizontes diversos. Lo que busca, como se ha insistido, es revalorizar el pasado ideológico, y para hacerlo se requiere de una metodología que constituye, a la vez, una forma de conocimiento. Se trataría pues, de adoptar una de las vertientes de la Filosofía de la Liberación, en referencia al historicismo latinoamericano, que no es un historicismo romántico como el desarrollado en Europa en el siglo XIX. El aporte del historicismo latinoamericano ha consistido en relativizar las pretensiones injustificadas de universalidad, de totalidad o de integración; ha logrado desocultar universales ideológicos y ha sacado a la luz “etnocentrismos larvados³¹⁴”.

Hay que asumir, con todas sus consecuencias epistemológicas, que se parte de un sistema de ideas, de lenguajes discursivos, conformados desde sistemas teórico-filosóficos regulados por un conjunto de relaciones regidas por la realidad material. Es

³¹³ “Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo”. Santos, B. (2010). Pág.49.

³¹⁴ Al rechazar de plano toda influencia positiva de la cultura europea, este historicismo “tercermundista” vuelve a caer en lo que le achaca siempre a su némesis: el etnocentrismo.

decir, para abordar con fecundidad la historiografía de las ideas es menester reconsiderar los presupuestos con los cuales hay que acercarse a la realidad sociohistórica. Y es que la realidad no se accede de forma directa, sino siempre a través de alguna mediación³¹⁵: sea por ideologías, por representaciones del mundo, por relaciones sociales concretas, por ciertos imaginarios sociales y por diversas formas expresivas simbólicamente constituidas, o por un lenguaje penetrado de historia.

Por lo tanto, para poder mantener una posición distante, paradójica y a la vez cercana a los posicionamientos de una filosofía continental, considera la comprensión de la Modernidad³¹⁶, en tanto y en cuanto toma como “modernos” a los Estados español y portugués que realizaron la invasión, conquista y colonización de las tierras americanas. Al reubicar el inicio de esta etapa, y considerar que la Modernidad se construyó en Europa, pero como efecto de una relación dialéctica donde se incluye la contribución de otras culturas y otros lugares geográficos, se abre la posibilidad de recuperar y revalorizar ciertas experiencias acontecidas durante el siglo XVI en las “Indias occidentales”.

Considera que la innovación del pensamiento filosófico propio de la Modernidad se inicia no con pensadores como Maquiavelo o Descartes, sino desde Bartolomé de las Casas hasta Francisco Suárez, haciendo posible romper con ciertas barreras que impiden abordar la historia de la filosofía como un producto eurocéntrico. En este sentido, es viable superar las visiones que afirman la imposibilidad de considerar, en el discurso de los misioneros del siglo XVI, una defensa de “derechos de los indígenas” sino tan sólo

³¹⁵ Pero si esta “mediación” es lo suficientemente fuerte puede distorsionar la visión de la realidad hasta deformarla de igual forma que un espejismo lo hace con un paisaje. Si el investigador ignora este hecho, y no se nutre de distintas fuentes y lecturas sobre su objeto de estudio, pasa a ser un mero ideólogo de intereses político partidistas, tal como le sucedió a E. LACLAU, quien en su libro *La razón populista*, (México: Fondo Cultura Económica, 2006) descalificó a todos los críticos del populismo como “obra de oligarcas y...antidemócratas”. Ver esta cita y su análisis crítico en SILVA-HERZOG MARQUEZ, J., En “La razón populista de Ernesto Laclau”, en *Revista Letras Libres*, junio 2006. Visto 14/7/2014. Disp.: <http://www.letraslibres.com/revista/libros/la-razon-populista-de-ernesto-laclau>

³¹⁶ Desde hace muchos años la historiografía no sostiene más la completa “modernidad” de los estados español y portugués del siglo XVI, sino que los ubica en una fase de transición e incluso más cercanos a la Edad Media que otros de sus contemporáneos. Además, es necesario ubicar la visión de otros europeos como Marco Polo en la construcción de un pensamiento positivo en su valoración de otras sociedades como las de China, y no limitarlo exclusiva y reduccionistamente al ámbito americano. Para el tema de la conquista “feudal de América”, ver PUIGGROS, R. *De la colonia a la Revolución*. Buenos Aires: AIAPE, 1940; ROMANO, R.: *Los conquistadores*: Buenos Aires: Huemul, 1978. Para Marco Polo, véase CASTRO HERNANDEZ, P. “Los viajes y lo maravilloso: una lectura a los relatos de viajes y la construcción imaginaria de las criaturas y lugares de oriente (ss. XIII-XIV)”. En: *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum*. Santiago de Chile, n° 6, 2011, p.p. 108-141. Visto 11/6/2014. Disp.: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3645014.pdf

la lucha por un “orden objetivo justo”. Cuestión esta que será retomada más adelante en cuanto a la hora de abordar, con más detalle, la consistencia en su defensa de su cultura postcolonialista dentro de la Epistemología del Sur.

5.3. El Estado-Nación hegeliano como paradigma de la Modernidad: su *auctoritas* y *potestas*.

Si anteriormente hemos comentado que el adjetivo postmoderno en el ámbito político se circunscribía a la puesta en cuestión del Estado-Nación, en cuanto forma de legitimar el poder en la modernidad, habría que indagar cuáles son las características de los Estados nacionales, en cuanto la *auctoritas* y *potestas*, que los legitima y calibrar hasta qué punto estarían obsoletos; y si habría que modificarlos o crear por el contrario otras instituciones capaces de albergar los retos que proponen los defensores de la postmodernidad. No cabe duda que la culminación del Estado Moderno tiene en las obras de Kant y en Hegel sus formas maduras. Precisamente la obra “Principios de la Filosofía del Derecho” de Hegel (1988), es la que da nombre precisamente a la forma de Estado que las sociedades occidentales disfrutamos como “Estado Democrático de Derecho” (Abellán, Joaquín, 2014: págs. 180-196)

Por tanto, si hoy vivimos en un mundo conforme a la Modernidad, en cuanto a sus instituciones: familiar, educativa, judicial...etc., de tal manera que nos parecen naturales porque ni siquiera nos damos cuenta de su configuración histórica y cultural, ya que las hemos naturalizado, se debe fundamentalmente a la aportación de Georg W. F. Hegel, la cual es una tendencia normal de la conciencia cotidiana, quien nos hizo también consciente de la historicidad de las formas –sólo que expuso su sistema final como el racional–, quien en su filosofía política, da un lugar central a la noción de Estado, a través de su obra “Principios de la Filosofía del Derecho” en 1821(Hegel, 1999).

Su obra se constituyó en la culminación del pensamiento moderno y fuente de gran parte de la crítica a la Modernidad y del pensamiento contemporáneo en general, en sus vertientes ideológicas de izquierda, centro y derecha. La noción de que la realidad es dialéctica (Gadamer, 2005³¹⁷), la idea de la Historia como proceso contradictorio y conflictivo, la idea del deseo como motor de la subjetividad y de lo social, el lugar de la

³¹⁷ Dialéctica: Término utilizado inicialmente por los griegos, nos interesa especialmente el sentido con el que lo utilizan Hegel y Marx. La Dialéctica es la estructura de la realidad como totalidad, en la que cada realidad particular remite a la totalidad y sólo puede ser comprendida y explicada en relación con el todo, del que lo individual no es sino un momento, que se constituye y sintetiza en el todo. Ver Gadamer (2005).

religión en la constitución de lo social, son algunas de las ideas hegelianas que se van a corporizar en teorías filosóficas, psicológicas y sociológicas posteriores. Todo lo anteriormente expuesto, debe ser tenido en cuenta dentro de nuestra posición de que la modernidad no es el fruto de un solo pensador, sino la conjunción, influencia y retroalimentación de diversos autores y corrientes filosóficas. (Kant, Herder, Montesquieu, Diderot, Locke, Voltaire...etc.).

Para introducirnos en la concepción de la idea de Estado en Hegel, habría que empezar por la concepción teleológica que tiene del mismo el pensador alemán. Por ello hay que decir que toda concepción teleológica de la historia presenta en primer lugar, que el devenir histórico está dotado de una dirección o sentido específico un propósito. En segundo lugar, el sentido teleológico de la historia se presenta, a través de un principio, una etapa de desarrollo y un momento culminante. En tercer lugar, las concepciones teleológicas de la historia identifican un motor o principio interno o externo que condiciona y dirige el rumbo de los eventos. El motor de la historia puede ser de naturaleza profana o divina, como en la filosofía de la Historia de Hegel la realización del concepto de la libertad, en el marxismo la lucha ideológica de clases o según los enfoques culturalistas los conflictos étnico-culturales, o, por qué no decirlo, la razón contrahegemónica de Boaventura de Sousa, con su concepción de la teología de la liberación que sustenta la lucha altermundista³¹⁸.

También Hegel, en la concepción de la Historia, personifica la línea racionalista de interpretación del sentido de la historia. Contrario a la idea del ciclo repetitivo de la filosofía griega, concibe la historia como «historia del Espíritu», cuyos instantes dialécticos son las diversas fases que el Espíritu atraviesa al pensarse a sí mismo. Estas fases del desarrollo no son repeticiones del Espíritu, sino superaciones de sí mismo y el proceso en conjunto busca un fin último, cuya meta final es la realización de la libertad como esencia del Espíritu. Por tanto, Hegel desarrolla de hecho, desde la perspectiva del idealismo, las ideas de la historia que Kant expresa en *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784): existe un «fin supremo de la naturaleza», consistente en un sociedad cosmopolita o estado de ciudadanía mundial donde sea

³¹⁸ En realidad, no muchas diferencias respecto a la teología pueden encontrarse entre Hegel, Boaventura de Sousa y Richard Rorty. Véase el artículo de Antoni Jesús Aguiló Bonet “*Hacia una nueva filosofía de la historia. Una revisión crítica de la idea de progreso a la luz de la epistemología del sur*”. *aposta revista de ciencias sociales*. Noviembre y Diciembre 2010.

posible el pleno desarrollo de todas las capacidades humanas, pero mientras que para Kant esa teleología es un principio regulativo (qué sea eso lo explica en la Crítica del Juicio)(Rivera de Rosales Chacón. Jacinto, 1998. Págs.102-124), o sea, hermenéutico, para Hegel es un principio constitutivo, real.

Sin embargo, Hegel piensa que la idea kantiana de la federación de Estados sin una fuerza coercitiva es algo vacío, es decir, sin una *potestas*. La historia es necesariamente la tendencia constante hacia este estado de capacidades humanas desarrolladas, sobre todo de la libertad y la moralidad, nunca alcanzado y siempre buscado, y su sentido consiste en ser un conjunto de ideas reguladoras de la conducta humana universal (Kant, I. [1784]1978. págs. 42-61). Muchas de las ideas kantianas sobre la historia pasan a la concepción histórica de Hegel, pero lo que en Kant es una idea regulativa, la del progreso, en Hegel se convierte en constitutiva y, por lo demás, éste no hace sino traducir la visión cristiana de la historia –lineal y orientada a una meta– a una concepción racional, aunque idealista: lo que es historia del reino de Dios es, en Hegel, historia del Espíritu; y lo que es Providencia para el cristianismo es, en Hegel, «astucia de la razón».(Hegel, 1988, § 261. págs. 380-38).

En la concepción teológica de Hegel, según estas pautas interpretativas, la Historia no es entendida como la marcha triunfal de la humanidad hacia un progreso ilimitado, debido a que en este proceso hay dolor. En la Historia subyace a un fin último, entendido no como el final de la historia, sino como su momento de máxima realización. Hegel anuncia el principio rector por el que se orienta toda su filosofía de la historia. Subraya: “La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad”. (Hegel [1837] 2014, pág. 68 y Hegel, 1999, §260). Ante esta afirmación nos cabe preguntar: ¿y dónde se desarrolla la conciencia en libertad? Para Hegel hay una respuesta clara y rotunda: en el Estado.

Por ello, en el tratado (“Principios de la Filosofía del Derecho”), el Estado es ya el tercer momento de la eticidad y manifiesta que es en estos momentos de la evolución del concepto donde la razón encuentra su mayor actualización, el máximo de concreción. El hilo conductor de los argumentos conduce, desde el primero hasta el último párrafo de la obra, hacia la eticidad en cuanto el grado mayor de libertad y de racionalidad, en cuanto el marco en el que todos los momentos anteriores encuentran su posibilidad de realización, es decir, el Estado. El estado político puede ser “la realidad

de la libertad concreta” (Hegel, 2014, pág. 100), sólo en la medida en que rechaza toda legitimación fundada en un principio de autoridad “positiva” (paternalista, patrimonial, contingentemente histórica) y asume justificar la autoridad y el derecho frente al tribunal de la razón³¹⁹. Para Hegel el Estado es la síntesis del Espíritu Absoluto, es la más universal, racional y perfecta forma del espíritu objetivo. El Estado no es un medio que sirva a los intereses de las diversas personas. Según Hegel tal interpretación de la esencia del Estado reduce su verdadero valor. (Cfr. Arturo Klenner, 2002)

El Estado no sirve, sino que impera, no es un medio, es un fin en sí, superior a todos los demás, pero también porque sólo en él los individuos pueden ser libres, reconocidos y tratados como tales. “La existencia del Estado es el cortejo de Dios en el mundo” (Abellán, Joaquín, 2014. pág.181). La autoridad del Estado no depende de un capricho y tiene un carácter divino e incondicional. La idea del Estado de Hegel se ejecuta dentro del Estado, cuyo régimen domina derecho estatal interno; luego, en las relaciones de los Estados entre sí (derecho internacional); posteriormente, en la idea universal, como fuerza absoluta que se opone a los Estados aislados y que se manifiesta como Espíritu del mundo en la historia universal.

Por cierto, Hegel, en su realismo político-especulativo, sabe también que un mal Estado es mejor que ninguno, sabe que la contingencia y el accidente, cuando duran, si bien deben superarse, son comprendidos en su contexto y en sus “razones”, porque sólo a partir de eso es posible transformarlos de un modo no abstracto ni veleidoso. Hegel sabe, en suma, que hay precios que la razón, en su camino por el mundo, debe pagar, que hay responsabilidades estructurales, intrínsecas a la lógica constitutivamente práctico-especulativa de lo racional mismo y a su producción objetiva, a través del actuar de los hombres; cuestiones éstas que parece no tener en cuenta Boaventura de Sousa en su idea de “Historia Poscolonial” a través de su razón Cosmopolita, ya que éste parte de una razón ingenua y pura, sin cuestionar ni las pasiones ni los diferentes conflictos entre los hombres, a la hora de abordar una misma cuestión como es en sí el mismo poder, como veremos a continuación³²⁰.

³¹⁹ Esta idea citada por Hegel, corresponde a Kant. Este tribunal no es otro que la “Crítica de la razón pura misma”. Llama la atención que Kant defina que la función de la Crítica de la razón pura es un tribunal. (Kant, 2004b, p. 7)

³²⁰ Para ampliar este aspecto véase, Alex Kaiser, A. y Álvarez, G. (2016). Axel Kaiser considera que el populismo tiene elementos de socialismo y de nacionalismo. Para él no hay diferencia entre fascismo, nazismo, comunismo o populismo, porque la esencia de todos ellos es el antiliberalismo y la idolatría del estado como ente capaz de resolver

5.3.1 La Filosofía de la Historia de Hegel, según Boaventura de Sousa.

Ante esta formulación del Estado de Hegel, el profesor Boaventura de Sousa, sostiene que el universalismo de la filosofía de la historia de Hegel, al igual que Locke, reproduce un mismo proceso sistemático de exclusiones, debido a que: “Ya que la historia es la figura del espíritu en forma de acontecer, de la realidad natural inmediata, entonces los momentos del desarrollo son existentes como principios naturales inmediatos, y éstos, porque son naturales, son como una pluralidad la una fuera de la otra, y además del modo tal que a un pueblo corresponde uno de ellos; es su existencia geográfica y antropológica del espíritu” (Hegel, 1999, §346. pág. 492). Por lo tanto, para Hegel, al pueblo al que corresponde tal momento como principio natural, le es encargado la ejecución del mismo en el progreso de la autoconciencia del espíritu del mundo que se despliega.

La historia es universal en cuanto realización del espíritu universal³²¹. Pero de este espíritu universal, todos los pueblos no participan igualmente. Hegel mismo alude a la relación entre naciones civilizadas y bárbaras (Hegel, 1999, §351, pág. 494), y deja en claro, tanto que no todo pueblo es inmediatamente un Estado (Hegel, 1999, §349, pág. 493), como que hay pueblos (Lafaye, 1984³²²) que sobresalen en un momento de la historia como representantes “del estadio actual del desarrollo del espíritu universal” mientras que “los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho, y, al igual que aquellos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal” (Hegel, 1999, §347, pág. 492).

Por lo que, según Boaventura de Sousa, queda absolutamente de manifiesto que Hegel, por lo expuesto anteriormente, está reconociendo diversos grados de actualización de la eticidad. Según Boaventura, de este universalismo eurocéntrico

todas las cosas. Axel Kaiser destaca que la novedad del socialismo del siglo XXI es considerar a la democracia como instrumento para desarrollar el socialismo. Además, el discurso está controlado por intelectuales que son básicamente socialistas, porque de lo que se trata es de construir una hegemonía cultural

³²¹ Que Hegel entiende “...que lo universal es lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes (porque el espíritu está eternamente dentro de sí mismo), para el que no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y poder”. Óp. cit, pág 6.

³²² Sería interesante comparar esta visión del pueblo y el estado de Hegel con aquella otra del “Pueblo elegido” que desde el Antiguo Testamento bíblico ha venido marcando no solo la historia de muchas de las naciones del Occidente Cristiano, sino también del Medio Oriente Islámico. Ver este tema del mesianismo en América Latina en LAFAYE, (1984).

excluyente³²³, se derivan las mismas conclusiones que en Locke respecto a los derechos de los pueblos (Aguiló, Antoni Jesús, aposta, Noviembre- Diciembre 2010). Por ello, a diferencia de los pueblos que son portadores históricos de la razón universal, las naciones bárbaras carecen de autonomía y de soberanía: “Un pueblo no es aún un Estado, y el tránsito de una familia, de una horda, de un clan, de una multitud, etc., a la situación de Estado constituye la realización formal de la idea en general en ese pueblo. Sin esa forma carece, como substancia ética que es en sí (*ansich*), de la objetividad de tener en las leyes, en cuanto determinaciones pensadas, una existencia empírica para sí y para los otros, universal y omniválida y, por tanto, no es reconocido: su autonomía en cuanto carece de legalidad objetiva y de racionalidad firme para sí es sólo formal y no es soberanía (...) ocurre que las naciones civilizadas consideren a otras que se les han quedado atrás bárbaras, con la consciencia de un derecho desigual, y traten su autonomía como algo formal” (Hegel, 1999, §349, pp. 493-494).

En este sentido tenemos que recordar que Hegel introdujo una concepción teleológica de la historia mundial, desmarcándose de la idea profana de progreso³²⁴ (Hegel [1837] 2012). Si la Ilustración trabajó en la dirección de un individuo que mirara el futuro desde un presente de progreso, el Romanticismo, del cual él se vio influenciado, interpretó los hechos del pasado construyendo una mirada histórica en la cual todo el Oriente es considerado como la ‘niñez’ de la humanidad, un pueblo cuyo despotismo y falta de libertades entendidas a la manera occidental moderna, no eran favorables para la elevación del espíritu. Estos supuestos etnocéntricos, según Boaventura de Sousa, en la interpretación dialéctica de la historia realizada por Hegel presentan una visión de la historia de carácter teleológico según la cual el espíritu remonta desde Oriente hacia Occidente y encuentra en la civilización y en las libertades de la Europa moderna las condiciones plenas para su florecimiento³²⁵.

De lo anteriormente expresado, según Boaventura de Sousa, se puede deducir que la narrativa de Hegel está construida sobre una tríada de continentes, (África, Asia,

³²³ Faltaría ver la cita textual de Hegel en donde menciona con nombre propio a este “pueblo elegido”, que supuestamente es europeo, porque ni los EEUU, China y Japón habían alcanzado por aquel entonces el mismo estadio de desarrollo industrial, político y cultural.

³²⁴ La Ilustración también tenía esa concepción de la historia, sólo que no de forma dialéctica.

³²⁵ Sin embargo, esto es una simplificación que cae en el reduccionismo, puesto que ignora el papel del Cristianismo y de la Edad Media europea como factores retardatarios de la libertad de pensamiento creada y ensayada por los antiguos griegos y romanos, que la Ilustración había sido la primera en denunciar y que el Romanticismo intento luego revalorizar. Ver Díaz Plaja, (1960) y Hazard (1991).

Europa, aunque también habla de América como el lugar del futuro). La Historia se mueve de Oriente a Occidente, siendo Europa el Occidente absoluto, lugar en el cual el espíritu alcanza su máxima expresión al unirse consigo mismo. Dentro de esta metanarrativa histórica, ¡América del Sur! ocupa un papel ambiguo. Por un lado, es el continente joven, con el alcance potencial que puede tener como portador de futuro, pero podría decir Hegel, que su juventud se manifiesta principalmente en ser inmaduro y débil. Mientras su fauna es endeble y su vegetación es monstruosa. Los aborígenes americanos son una raza débil en proceso de desaparición³²⁶. Sus civilizaciones carecían "de los dos grandes instrumentos del progreso, el caballo y el hierro³²⁷" (Citado por Gerbi, Antonello. 1955, pág.538).

Siendo en esta expresión, donde se concreta aún más, según Boaventura de Sousa lo que viene denominando que vivimos en un mundo dominado por el eurocentrismo³²⁸. Es decir, si convenimos en que Hegel concreta la maduración del estado moderno (la *auctoritas* y la *potestas*), es de rigor plantear las incongruencias de ese estatus a la luz de los postulados hegelianos. Por ello, según Boaventura de Sousa, "este hábito mental que nos hace prestar una atención exclusiva o principal a un sujeto denominado Europa u Occidente, que es producto de una elaboración de muchos siglos, en el curso de los cuales ha sido desarrollada una base de argumentos que ha terminado por constituirse en el sentido común de la mayoría de los pensadores. Desde dicha base se transforman las que son abstracciones³²⁹, las citadas de Europa u Occidente, en personajes con rasgos definitorios, como si fueran seres humanos actuantes y pensantes, dotados de un escenario y un drama propios" (Aguiló, Antoni Jesús. aposta, 2010).

³²⁶ Para el momento en que Hegel escribía estas líneas, en Europa se desconocían muchos de los logros culturales de los mayas, incas y aztecas, por lo que citarlo fuera de su contexto histórico es francamente tendencioso. Para ubicar las primeras exploraciones arqueológicas modernas de la cultura maya, ver: STEPHENS, John L. (1ª. Ed. 1843): *Incidentes del viaje a Yucatán*. Reedición de Juan Luis Bonor Villarejo. Madrid: Dastin, 2003.

³²⁷ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke*, vol. VI, p.442.

³²⁸ Para ampliar el tema véase Lander, Edgardo "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. *Perspectivas latinoamericanas*" Ed. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires 2000.

³²⁹ Pero esta misma crítica se le puede hacer también a todo el sistema soussiano, donde las abstracciones del "tercer mundo" se convierten en personajes con rasgos propios, como el trillado estereotipo del aborígen pacífico y ecologista, todo un antecesor de los hippies de los años "60" y descendiente directo del "buen salvaje" roussonian, que vivía de manera idílica hasta que los "demoniacos" europeos lo sacaron de su aislamiento y lo convirtieron en un esclavo explotado de mil maneras. Es casi superfluo decir que este "realismo mágico" latinoamericano se basa mucho más en fuentes e interpretaciones político-partidarias y literarias que en la historiografía. Ver: MALAMUD, Carlos: "Populismos latinoamericanos: los tópicos de ayer, de hoy y de siempre": En: *Revista ISEL (Instituto Superior de Estudios Lomas de Zamora)*, n° 3, 2011. Págs. 132-141.

Por tanto, para Boaventura de Sousa, el escenario se monta situando simbólicamente y cartográficamente a un territorio arbitrariamente definido como Europa en el centro³³⁰ de la ecúmene y asignándole un lugar aparte en el esquema de los “continentes” que ni la geografía física ni la población ni la variedad etnográfica justifican. Ahí representa dicha Europa un drama cuyo libreto puede hallarse en la filosofía de la historia de Hegel³³¹. Ante esta forma de entender la historia universal, Boaventura de Sousa propone una teoría poscolonial de la historia porque se conduce por la epistemología del Sur, que combate el “occidentalismo eurocéntrico³³²” histórico que convierte a los países centrales en los protagonistas de la historia mundial oficial³³³.

Por lo que la epistemología del Sur, que propone el pensador portugués, se orienta por la razón cosmopolita (Sousa Santos, 2005b, pág.152), en oposición frontal a la razón indolente³³⁴ (Racionalidad moderna), ya que, según el sociólogo portugués, estima que la misma es la que considera que si lo que sucede, o sucederá es independiente de lo que hagamos, es mejor no hacer nada³³⁵. La razón indolente, según Boaventura de Sousa, desiste de pensar, ante la necesidad y el fatalismo: “Por ello es la razón que no se cuestiona porque se imagina incondicionalmente libre, y por tanto no tiene necesidad de probar su libertad; bloqueada por la impotencia auto infligida. La experiencia de la razón indolente es una experiencia limitada, al igual que su crítica, como limitado es el mundo que pretende fundar. La crítica a la razón indolente es también una denuncia al desperdicio de la experiencia”. (Sousa Santos, 2003a. pág.44).

³³⁰ Pero a nivel de los hechos estrictos de la historia, que incluyen un gran componente de azar pero también otro no menos importante de planificación, este protagonismo no puede ser negado, puesto que ni la China de los Ming, ni ninguno de los grandes estados islámicos del siglo XV pudo llegar con éxito a las costas americanas, cosa que sí pudieron hacer los españoles y detrás de ellos el resto de los europeos. Ver PARRY, J. H., *Europa y la expansión del mundo: 1415-1715*. México DF: Fondo Cultura Económica, 1952. 275 págs.

³³¹ Hegel, G.W. (1848) “*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*”. Traducción del alemán: Eloy Terrón. “*Introducción a la historia de la filosofía*”. Ed. Aguilar. Madrid, 1989.

³³² El eurocentrismo, grosso modo, consiste en la forma de examinar, percibir e interpretar, por ejemplo, la realidad sociopolítica, histórica, económica y cultural de América Latina, según las características específicas y particulares del desarrollo histórico de Europa o Estados Unidos. En consecuencia, se puede explicar la problemática –histórica, coyuntural o actual– de latinoamérica o cualquier otra del planeta, pero a partir de categorías, leyes, ideologías y modelos que fueron elaborados, pensados y puestos en práctica para dar cuenta de los problemas del mundo social, económico y político europeo o sajón. Por ello, los fundamentos epistemológicos esenciales del eurocentrismo se desarrollan sobre las bases pragmáticas de la colonización y neocolonización del mundo y se construye sobre el desplazamiento, deslegitimación, aniquilación y negación de otros modos, de otras cosmovisiones y de otras fuentes de generación de saberes y conocimientos existentes y diferentes al dominante y, sobre todo, se constituye como una parte esencial de la colonialidad del poder y del saber.

³³³ Para una mayor ampliación del tema véase Lander, Edgardo (Compilador): “*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas*”. Buenos Aires: CLACSO, julio de 2000.

³³⁴ Si es colonizadora, no es tan indolente, sino que es guerrera.

³³⁵ Leibniz.

Ante esta descripción de la razón moderna como razón indolente y su falta de crítica, porque se imagina incondicionalmente libre, observamos que es todo lo contrario de la razón moderna, ya que la misma si tiene algún adjetivo consustancial es la crítica que hace de ella misma, así nos comenta el profesor Quintín Racionero: “Pero, de otra parte, la autocomprensión que la modernidad propone de sí misma introduce como su rasgo más relevante su propia capacidad para someter a autocrítica los elementos ideológicos que conforman su relato histórico. La episteme moderna se construye constitutivamente sobre el reconocimiento de la reflexión como su valor fundamental: cualesquiera que sean las configuraciones epistémicas que la modernidad haya fraguado en y de su propia historia, de ninguna podemos decir, por tanto, que ocupe el lugar de su *episteme*, habida cuenta que esta última se presenta ya siempre tomando distancias de todas ellas en virtud de ese repliegue reflexivo. A tenor de esta descripción, la modernidad se postula, así, idéntica a lo que acabamos de reconocer como la tarea crítica del pensamiento. Y, en ese caso, resulta ser la realización de un uso de la racionalidad, que requiere pensarse, a la vez, como históricamente constituido y como trascendente, a pesar de ello, a sus formas históricas propias, ya que puede hacer a todas objeto de juicio”. (Racionero Carmona, 2006)³³⁶.

Por otro lado, la racionalidad cosmopolita (Kant, 1987, págs. 39-65)³³⁷ que propone el profesor Boaventura de Sousa tiene un carácter dialogante y abierto, está encauzada por el valor político y ético de la solidaridad, aquella que, superando prejuicios y estereotipos, reconoce al otro como un sujeto diferente y a la vez igual, reconocimiento hecho sin la inferiorización social y epistémica de un grupo por parte de otro. Así, la razón cosmopolita lleva a cabo “un amplio reconocimiento de las experiencias de conocimiento del mundo” (Sousa Santos y Meneses, 2014), otorgando visibilidad a la diversidad de experiencias sociales disponibles y posibles con la finalidad de tender puentes de inteligibilidad recíproca y de diálogo entre ellas. De esta forma, Santos está en condiciones de elaborar una teoría de la historia intercultural, que genera entre pueblos y personas diferencias en pie de igualdad³³⁸. Según la teoría de la historia de

³³⁶ Cfr. Carmona Racionero, Quintín. “No después sino distinto Notas para un debate sobre ciencia moderna y postmoderna”. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/viewFile/RESF9999120113A/10437>

³³⁷ Se suponía que la razón moderna tiende a ser cosmopolita, aunque se le acusa de que ese cosmopolitismo es en realidad un eurocentrismo. Entonces podríamos hablar, más bien, que ahora se trata de configurar una razón verdaderamente cosmopolita.

³³⁸ Esta “teoría de la historia” de Santos vuelve a caer en la contradicción insalvable de sus propósitos supuestamente igualitaristas con su propia realidad “historicidica”, puesto que si se demoniza, por ejemplo, el valor de la influencia

Santos es capaz de evitar los historicidios –o memoricidios– cometidos por la razón indolente, la “guerra contra la memoria” (Levi Primo, 2001, p. 21), la ocultación, destrucción, subalternización y falsificación de las diferentes memorias e historias locales de los pueblos.

Por contra, para muchos autores latinoamericanos la idea de América tiene su origen en un momento anterior al mismo descubrimiento de América o encuentro entre dos culturas. En otras palabras, América como idea fue concebida antes de aparecer en la Historia Universal, es anterior al encuentro entre 2 mundos. Así Leopoldo Zea³³⁹, quien mantiene este criterio afirma que: “América surge en medio de una de las grandes crisis de la cultura europea: La crisis de las viejas formas de cultura cristiana y el nacimiento de la edad moderna³⁴⁰. El descubrimiento de América no es obra de un simple azar, los europeos se encuentran con América porque la buscan. Europa necesitaba a América; en la cabeza de los europeos anidaba el ideal de un nuevo mundo. El europeo que ha perdido la fe en el transmundo cristiano, necesitaba de un nuevo mundo, de un nuevo transmundo donde colocar los ideales que le eran gratos (...) en pos de este nuevo mundo salió un Colon y tras de él todos aquellos aventureros que fueron desvelando al Nuevo Mundo. América existía desde hacía muchos siglos, era acaso tan vieja como Europa, pero no fue hasta esta época cuando el europeo sintió el deseo de América y la descubrió” (Zea, Leopoldo [1912], 5º ed. 1974. Pág.2).

Para Zea América representó como idea una necesidad que tenía Europa de descubrir y construir un nuevo mundo. En América situó el europeo todas sus utopías, los mundos que anhelaba. América era la tierra de promisión ideal por realizar. Las utopías renacentistas de Francis Bacon, Thomas Moro y Tomaso Campanella, surgieron de una visión idílica de América, cuestión esta que vimos en el momento en que aludimos a las utopías y de la idea de progreso en el nacimiento de la modernidad. Posteriormente el mito del buen salvaje recreado por J.J Rousseau reafirman esta idea.

de la cultura europea en la historia universal de los últimos quinientos años, se cometería el “historicidio” de manipular y hasta negar el pasado en nombre de intereses político-partidarios que así podrían legitimar su pasado como gobernantes “naturales” del tercer mundo. Ver: Lewis (1979).

³³⁹ Cfr. *Filosofía latinoamericana*. (1995) “Enciclopedia Oxford de Filosofía”. Oxford University Press. Editada y Traducida al español por Carmen García Trevijano. Ed Tecnos, Madrid 2008. Págs.656-657.

³⁴⁰ Más en concreto en el Renacimiento con la reforma protestante y la contrarreforma de Roma, si bien es cierto que mediante ello la Iglesia Católica impuso un aumento de la *auctoritas* y la *potestas* de la Iglesia en los territorios conquistados.

Por otro lado, el historiador mexicano Edmundo O’Gorman³⁴¹ mantiene un criterio similar al de Zea, la idea primigenia de América fue una intuición de Europa. La aparición histórica de América fue el resultado de considerar ese suceso como el resultado de una invención del pensamiento occidental y no ya como un descubrimiento meramente físico realizado por casualidad (O-Gorman E. (1976) y (1977)). Sosteniendo como tesis que América, en efecto, fue inventada bajo la especie física de continente y bajo la especie histórica de nuevo mundo.

Sin embargo, en contra de lo expresado Boaventura de Sousa, estima que esta postura es producto, en parte, de una serie de presupuestos –productos de la razón metonímica y funcionales al imperialismo de las categorías– que invisibilizan las aportaciones novohispánicas a la Modernidad y que, como consecuencia, desprecian las luchas de dichos personajes a favor de los indios. La razón metonímica (Sousa Santos, 2003a) desplaza hacia lo no existente todo aquello que no concibe como un modo cultural suyo, todo conocimiento producido alejado de la racionalidad metonímica, y que Santos señala como modos lógicos de producción de no existencia, todas atribuidas a la razón metonímica, así manifiesta: “La razón metonímica es perezosa porque maneja la misma vara de medir para todas las culturas, únicamente reconociendo sus propios valores, que considera universalmente válidos. Es arrogante porque no se plantea la necesidad de confrontarse y ejercitarse con otras racionalidades, por lo que manifiesta un talante autoritario y no dialogante. Y tiende a ser despistada porque produce innumerables ausencias, silencios y exclusiones que borran de la memoria el sufrimiento de los vencidos y las víctimas de la historia, estimulando el desperdicio masivo de experiencia humana, el empobrecimiento de la realidad y la destrucción de diversidad antropológica de formas de vivir, conocer, producir, amar, pensar y actuar”. (Sousa Santos, 2005a: págs.155 y ss.)

Como se desprende de esta lógica, las manifestaciones de imperialismo cultural están acompañadas de procesos de globalización mediante los cuales un determinado particularismo es universalizado e impuesto como la única y válida cosmovisión a la

³⁴¹ Edmundo O’Gorman O’ Gorman (n. Ciudad de México; 24 de noviembre de 1906 - f. 28 de septiembre de 1995) fue un reconocido historiador mexicano. Es particularmente reconocido en la historiografía mejicana por su interés por la historia de las ideas y se le ubica en la corriente historicista. Fue discípulo directo de José Gaos, a través de quien se introdujo en el pensamiento filosófico de Ortega y Gasset y de Martin Heidegger. Entre sus obras destacan *La invención de América*, *La supervivencia política novohispana*, *México, el drama de su Historia* y *Meditaciones sobre el criollismo*. <http://www.filosofia.org/ave/001/a073.htm>

hora de explicar y entender el mundo en su totalidad. El resto de culturas, al servirse de patrones socioculturales de interacción que no son los hegemónicos, son, por el contrario, construidas y estereotipadas automáticamente como lo “otro”, lo “diferente”, lo “incivilizado”, lo “atrasado” y, en virtud de ello, lo “inferior” (Sousa Santos, 2005a: págs.155 y ss.).

Por ello, Santos distingue cinco de estas lógicas: la primera es identificada como la monocultura y el rigor del saber, y está referida a la soberbia de la ciencia³⁴² de considerar como no existente e ilegítimo todo conocimiento creado fuera de sus criterios de verdad, es decir, más pegada a la filosofía analítica. Como dice Santos, es el modo de producción de no existencia más poderoso (Sousa Santos, 2003a, pág.75). La segunda contiene la idea según la cual la historia tiene un sentido único y lineal. Ejemplo de ello son las nociones de desarrollo, globalización, progreso, revolución, modernización. La tercera o la lógica de la clasificación social señalada como la ineludible clasificación social de las poblaciones, estableciendo una jerarquía. A lo más, y como parte de la “falacia desarrollista”, se les clasifica como “antecedentes” de la filosofía moderna, y no se cae en la cuenta de que en esas prácticas existen unas experiencias que expresan con fuerza la dimensión emancipadora de la Modernidad (temprana) y que terminó siendo superada e invisibilizada por la dimensión reguladora de la Modernidad (madura)³⁴³.

Todo, según Boaventura de Sousa, para justificar el dominio de las naciones del centro. El fatalismo derivado de la misión del hombre blanco en su acción civilizadora ilustra bien esta acepción³⁴⁴. La cuarta, la lógica de la escala dominante, una forma de abatir todas las escalas rivales posibles. Los sectores dominantes establecieron la globalización como una escala, de modo que lo local, regional o nacional sean entidades

³⁴² A esta crítica de la ciencia, especialmente de la físico-matemática, los defensores de esta supuesta “pluralidad de saberes” como Sousa no han podido oponer nada comparable, por ejemplo, a las leyes de Newton y de la Relatividad. Lo mismo vale para la medicina occidental, puesto que ninguno de los supuestos “sanadores” chamánicos ha logrado, por ejemplo, curar las enfermedades infectocontagiosas o ciertos tumores malignos aplicando siempre sus saberes “no convencionales”. Además, estos conocimientos “alternativos” se caracterizan por una soberbia mucho mayor que la achacada a la ciencia, puesto que como bien lo ejemplifica el caso de los “ufólogos”, no aceptan ningún cuestionamiento, científico o no, a sus dogmas cuasi religiosos. Ver CAMPO PEREZ, R. “*Ciencia versus pseudociencia: un enfrentamiento cultural*”. En: *Micromegas: crónicas contemporáneas de la cultura y la ciencia humanas*. Universidad de la Laguna, n° 2, 2007, p.p. 1-8. Visto 12/7/14. Disp.: <http://micromegas2.files.wordpress.com/2007/02/campo02.pdf>

³⁴³ Para ampliar el tema véase Carlos Beorlegui. “*Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: Una Búsqueda Incesante de la Identidad*” Deusto (02 de octubre 2004) 895 páginas. <http://philpapers.org/rec/BEOHDP>.

³⁴⁴ Otra vez surge aquí la falacia de Sousa acerca del “hombre blanco”, cuya inspiración en Kipling ha sido superada por la historia, ya que hoy día, muchos de estos hombres y mujeres más ricos y poderosos del mundo no se ajustan en nada a este obsoleto estereotipo. Como ejemplo, van los mega empresarios chinos, japoneses, hindúes, los nobles árabes dueños de los petrodólares y hasta los magnates latinoamericanos como el mexicano Carlos Slim.

incapacitadas como para ser alternativas³⁴⁵. Quinta y última lógica productivista, que identifica con los términos de crecimiento económico, productividad, categorías aplicadas tanto a la naturaleza como al trabajo. La no existencia, según esta lógica, da cuenta de naciones con tierras improductivas³⁴⁶ y de pereza y descalificación³⁴⁷ profesional referida al trabajo. Todas estas especies de lógicas conforman un conglomerado de ausencias que contraen el presente y facilitan el desperdicio de las experiencias. Todo ello origina, como hemos apuntado con anterioridad, que sea esta la base donde se sustenta, el campo destinado por Santos para la promoción de la sociología de las ausencias (Sousa Santos, 2003a, pág.77)

A este respecto, Richard Rorty, esgrime que quizá la argumentación racional sobre las formas de categorizar el mundo que esgrime el profesor Boaventura de Sousa tenga utilidad en los países occidentales de cultura postilustrada, como los del Atlántico Norte, pero eso se debe, en opinión de Rorty, a que sus habitantes están dispuestos a considerarse en primer lugar como seres humanos y en segundo lugar como miembros de un determinado grupo étnico, tribal o religioso. Sin embargo, esa no es la situación habitual en la mayor parte del mundo. Por el contrario, lo que nos encontramos en multitud de lugares es una situación muy distinta. Así, “en los países con una renta media anual inferior a dos mil libras, la mayoría de las mujeres siguen sin contar”, y “allí donde las rivalidades tribales y nacionales tengan importancia, no contarán los miembros de las tribus y naciones rivales”. (Rorty, Richard, 2003e, págs. 232). Por ello, en casos como los citados de Latinoamérica, de poco servirán los llamamientos kantianos a un componente común a todos los seres humanos, que Rorty considera imposibles de defender desde premisas neutrales, puesto que la mayoría de la gente, en su opinión, “es incapaz de comprender por qué la pertenencia a una determinada especie

³⁴⁵ Este argumento de Sousa vuelve a caer en una contradicción insalvable. Esto es porque si se deja de lado todo lo nacional, entonces las culturas más poderosas también se disolverían en una mezcla ecléctica que más se parece a la pretendida “igualación” cultural sousiana que a la globalización real, salvo que el mismo Sousa preconice la imposición de un nuevo modelo cultural hegemónico “bueno” solo por ser “tercermundista”, lo cual contradeciría sus declamaciones igualitaristas originales. Ver BECK, Ulrich: *¿Qué es la globalización?: Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona; Buenos Aires: Paidós, 1998

³⁴⁶ Esta supuesta “improductividad” de algunas tierras deja de lado su tratamiento como reservas de diversidad ecológica y su consideración actual como garantes del desarrollo sustentable y aun de la supervivencia planetaria. Otro más de los reduccionismos anacrónicos de Sousa. Ver GUEVARA, S. y LABORDE, J. “El enfoque paisajístico en la conservación: rediseñando las estrategias para la protección de la diversidad biológica y cultural en América Latina”. En: *ENVIRONMENTAL ETHICS*, UNESCO, vol. 30, fall 2008, págs. 33-44.

³⁴⁷ La “descalificación” o cualificación laboral profesional está basada hoy día, más que nada, en el nivel educativo y en la experiencia previa, sobre todo en las sociedades más exigentes en este aspecto, como las de Asia Oriental. Ver: OIT: Conferencia Internacional del Trabajo, 97a. reunión, 2008: Informe V: *Calificaciones para la mejora de la productividad, el crecimiento del empleo y el desarrollo*. Ginebra, OIT, 2008.

biológica habría supuestamente de bastar para formar parte de una comunidad moral” (Rorty, Richard, 2003e, págs. 229-242).

Y la causa de tal incapacidad no es la falta de racionalidad, sino el hecho constatable de que a menudo es demasiado peligroso ensanchar los límites de nuestra identidad moral más allá de nuestra comunidad inmediata. De hecho, afirma Rorty, su identidad moral depende en un sentido crucial de lo que no son: “Lo crucial para su sentido de quiénes son es que no son infieles, que no son maricas, que no son mujeres, que no son intocables. Precisamente porque son pobres y su vida corre continuo peligro, apenas tienen otra cosa para conservar su autoestima que el orgullo de no ser lo que no son” (Rorty, Richard, 2003e, págs. 233-234).

5.3.2 La Filosofía de la Historia de Hegel según Richard Rorty.

Por otro lado, recordemos que como hemos visto con anterioridad, para Hegel hay un desarrollo necesario de la historia. “Cuando cuenta las conquistas de Alejandro en las Lecciones sobre filosofía de la historia universal, expresa que los seres humanos contemporáneos tenemos un interés en que gane Alejandro porque es una condición para la libertad de Europa” (Cfr. Rorty, R., 1991a. 216). Hay una necesidad inalterable en su desarrollo, un hilo conductor que enlaza todos los acontecimientos de la historia universal. Eso es la “astucia de la razón” (Hegel, George [1820] 1999 § 261, págs. 380-383). Podemos comprender la necesidad desde el resultado de los sucesos. En cambio para Rorty, el lenguaje que hablamos es contingente³⁴⁸ y también lo es la historia. Como hemos apuntado con anterioridad el lenguaje es una construcción humana³⁴⁹. Lo que se llama verdad es el resultado de una cierta convención o acuerdo discursivo. Aquellas metáforas que resultan más efectivas y útiles para alcanzar las metas que se trate se llaman verdaderas. Esta es la definición de verdad para el “pragmatismo³⁵⁰”. En esta concepción el sentido de una afirmación no se diferencia del uso.

³⁴⁸ Se llama “contingencia” a lo que es de una manera pero puede ser de otra, es decir, a lo que no está determinado según causas necesarias.

³⁴⁹ Esta posición ha suscitado críticas de relativismo e irracionalismo, como el mismo Rorty señala en Rorty, R., 1991: 63.

³⁵⁰ *Prágmata*, en griego, hace referencia a las ocupaciones, los asuntos, los negocios, las actividades cotidianas. Y Pragmático no tiene que confundirse con utilitario o instrumental. “según Rorty, la reflexión filosófica y la teoría política actual deberían dar un giro solidario, puesto que los seres humanos nos hemos ocupado más de las relaciones que establecemos con las cosas, que la que mantenemos con los hombres” (Michellini, D. “*Política y solidaridad. Una aproximación a Richard Rorty*”, Cuadernos de Ética, Número 39, volumen 26, 2011, pág. 5

Por otro lado, Richard Rorty dentro de su pragmatismo antirrepresentacional, según el cual la objetividad no debe ser ligada a ningún tipo de trascendencia, sino que debe ser interpretada, más bien, como intersubjetividad y solidaridad, de manera que se abra el camino hacia una práctica democrática. Para Rorty, congruentemente con la contingencia del lenguaje, una visión totalizadora de la sociedad y del hombre no es posible sostenida en un fundamento último, como el Espíritu Absoluto hegeliano. Argumentando que la filosofía se preocupó demasiado por la naturaleza, los fundamentos y las esencias y descuidó las circunstancias, la contingencia y los accidentes. Rorty por tanto se coloca con la tradición del pragmatismo norteamericano, la que está vinculada con el liberalismo y el empirismo.

También para Rorty el conocimiento histórico, no es simplemente la acumulación de hechos observados del pasado; más bien, representa un examen del pasado en función de los intereses actuales, como los derechos humanos y la autonomía individual. Por tanto, el pasado se moldea en función de preocupaciones actuales, pragmáticas. Rorty en su pragmatismo asume una concepción de la verdad haciendo hincapié en la función del individuo a la hora de alcanzar el conocimiento, al menos, en parte en el contexto. También entiende que el conocimiento (epistemología) es una construcción histórica y contingente, y su validez es cuestión de tiempo y funcionalidad crítica. Por ello la constitución del sujeto, como planteamiento base de la filosofía moderna, es de nuestra identidad, el yo, que en vez de permanecer anclado en una esencia a la cual debemos nuestra visión del mundo, en Rorty, en lugar de ser expresado inadecuada o adecuada mente por un léxico, es creado por el uso de un léxico: “Para nosotros, afirma Rorty, personas y culturas son léxicos encarnados” (Rorty, Richard, 1991a, pág.98)

Considera que el lenguaje es algo constitutivo. El cambio de otras prácticas sociales y de lenguajes pueden producir seres humanos de una especie que nunca antes había existido. Hay que desembarazarse de la idea de que el mundo y el yo tienen una naturaleza intrínseca (Rorty, Richard, 1991a, pág.28), y de que el lenguaje está en medio; porque en este caso “utilizamos aún una imagen del sujeto y del objeto, y permanecemos adheridos a cuestiones referentes al escepticismo, el idealismo y el realismo” (Rorty, Richard, 1991a, pág.361). Por ello, es el proceso de socialización el

que convierte en ser humano a un organismo al darle un lenguaje (Rorty, Richard, 1991a, pág.93). El lenguaje no es considerado por el pragmatista como un medio de representación sino como un medio de modificación y de actuación de las conductas de las personas (Richard, Rorty. [1991] 1993a. Pág.180).

Rorty se expresa de la siguiente manera al hablar de la persona en su identidad o del yo: Una “persona es simplemente esa red” de estados físicos, mentales y sociales: “Es una red que constantemente se vuelve a retejer a sí misma” (Rorty, Richard, 1991a, pág.270). Y como hemos dicho con anterioridad, este filósofo pragmatista es, además, ironista: se sonríe ante los intentos de clasificar y hallar las esencias de las cosas, por lo que desemboca en ser “historicista y nominalista”. Por ello se complace con afirmar que una persona es un organismo socializado por el lenguaje: “Ser una persona es hablar un lenguaje particular, un lenguaje que nos habilita para discutir creencias y deseos particulares con personas de una especie particular” (Rorty, Richard, 1991a, pág.195).

Por tanto, el cambio en la filosofía confluye en el neo-pragmatismo que Rorty, difundiendo y desarrollando la idea de una nueva filosofía definida por su alejamiento a las escuelas filosóficas de la vieja Europa como la resistencia tanto de la metafísica como del positivismo y la verdad objetiva. Ello significa la renuncia a antiguas categorías de análisis y a priori metafísicos como inicio del pensamiento filosófico, así como conceptos estándares de la filosofía clásica y moderna tales como conciencia, ser, sujeto trascendental, espíritu, etc. Por ello, Rorty considera la Historia de la Filosofía como la sucesión de tres paradigmas: Metafísica, Teoría del Conocimiento y Filosofía del Lenguaje. Cada paradigma tuvo su objeto de estudio: las ideas, las cosas y la palabra, respectivamente: “Resulta bastante plausible la imagen de que la filosofía antigua y medieval se ocupa de las cosas, la filosofía del siglo XVII al XIX de las ideas, y la filosofía contemporánea ilustrada de las palabras. Pero no debe pensarse que esta secuencia ofrezca tres opiniones contrarias sobre lo que es primario o lo que tiene carácter de fundamento. No es que Aristóteles pensara que la mejor forma de explicar las ideas y palabras era hacerlo en términos de las cosas, mientras que Descartes y Russell adaptaron de otra forma el orden de la explicación. Sería más correcto decir que Aristóteles no tenía una teoría del conocimiento, y que Descartes y Locke no tenían una teoría del significado. Las observaciones de Aristóteles sobre el conocer no ofrecen respuestas, malas o buenas, a las preguntas de Locke, lo mismo que las observaciones

de Locke sobre el lenguaje no ofrecen respuestas a las de Frege” (Rorty, Richard [1979] 2010. págs. 241-242).

Rorty no piensa que esta secuencia brinde tres veredictos contrarios sobre lo que es principal o fundamental. Esta discontinuidad expresa que las deliberaciones filosóficas no se zanján a través de respuestas correctas, sino que se las hace a un lado, una vez que han perdido su valor. Esto es válido en cuanto a la objetividad del conocimiento (racionalismo, empirismo, Kant). Por tanto, para Rorty la objetividad queda garantizada cuando el sujeto se refiere de manera correcta a su objeto, es decir controla la subjetividad de sus representaciones sobre la base del mundo objetivo. (Rorty, Richard. [1979] 2010. Págs.241-142)

En base a lo anterior, como hemos apuntado, Richard Rorty rechaza la idea de apelar a argumentos ontológicos para fundar y legitimar el Estado Democrático. Aunque admite que hoy en día la metafísica es esencial para la filosofía, y que las instituciones políticas buscan una legitimación filosófica más allá de la política, reconoce con Rawls que “la necesidad de tal legitimación se irá extinguiendo gradualmente... [porque] las políticas sociales no requieren otra autoridad que un acuerdo efectivo entre los individuos” (Rorty, Richard, 1988, pág. 264). Postula así que su defensa de la democracia y el liberalismo “es política, y no filosófica o metafísica” (Rorty, Richard, 1988d.pág.118) Esto lo lleva a definir su propio liberalismo como "minimalista." Apela para ello al pragmatismo antimetafísico de Dewey, su filósofo favorito, de quien deriva su crítica a la concepción realista de la verdad como correspondencia a una realidad en sí: “Lo que más disgusta a Dewey, tanto en la epistemología realista tradicional como en las creencias religiosas tradicionales, es el temor que infunden afirmando que alguien o algo tiene autoridad sobre nosotros”. (Rorty, Richard, 1999b. pág.7)

Piensa que para Dewey es fundamental la afirmación de la libertad individual y el rechazo a la autoridad que cualquier instancia social o comunitaria pueda ejercer sobre los individuos. Apela también a Dewey para rechazar lo que Taylor y Sandel consideran ser el lado oscuro de la modernidad –la visión weberiana de un mundo secularizado y desencantado –. Para Dewey, piensa Rorty, “el desencanto público y comunal es el precio que pagamos por la liberación espiritual, individual y privada” (Rorty, Richard, 1988b. págs.272-273) Perfectamente consciente del precio que es necesario pagar, Dewey se muestra dispuesto a pagarlo, y no está dispuesto a renunciar a nuestra

capacidad de “dejar solas a las personas, dejar que ensayen por sí mismas sus propias concepciones de la perfección” (Rorty, Richard, 1988b.pág.273).En esto estriba el antiautoritarismo de Rorty y la prioridad que le asigna a la democracia por sobre la filosofía.

Rorty tiene la esperanza de que las instituciones liberales, a partir del mejoramiento de sí mismas, sean capaces de disminuir las injusticias denunciadas tanto en 1984 (Orwell) y Tiempos difíciles (Dickens) como en Vigilar y castigar (Foucault). Rorty es capaz de mantener la convicción en las bondades del liberalismo a la vez que es consciente de la urgencia de una modificación historicista y nominalista de las prácticas liberales actuales que nos ayude a librarnos de las herencias teológicas y metafísicas –en relación a la idea de una naturaleza común y la necesidad de una fundamentación trascendental y universalista del liberalismo–. Rorty busca sentar las bases de un proyecto que logre sustituir la creencia en aquellos elementos fundacionalistas por la creencia en la prelación del liberalismo secular post-moderno³⁵¹, sólo en virtud de sus consecuencias, no por la solidez argumentativa ni por la fortaleza de sus fundamentos.

Según este pragmatismo rortyano consecuencialista³⁵² –que es una forma específica historicista de relacionarse con las propias creencias–, la reconfiguración del liberalismo se da justamente en la medida en que consideremos que vale la pena luchar por principios que no podemos demostrar cómo superiores a otros, y que no podemos fundamentar racionalmente, pues ello constituiría una forma autoritaria, sorda a la contingencia histórica, y en último término antiliberal de defender al liberalismo. Más bien, debemos preguntarnos si dichos principios contribuyen a la realización de la comunidad que queremos, sin que tenga relevancia alguna que estos correspondan

³⁵¹ Rorty utiliza el término “post-moderno” en un sentido bastante caricaturesco, más con la intención de señalar una secuencia cronológica que de inscribirse en una corriente de pensamiento. Él señala que ha usado dicho término siguiendo a Lyotard, en un sentido acotado; como una actitud de «desconfianza hacia las metanarrativas». Sin embargo, el abuso del término ha sido tal, que su uso genera más problemas de los que soluciona. El término está empleado en este texto en la misma forma que él lo sugiere emplear. (Rorty, R [1991] 1993a, págs.15-16).

³⁵² El pragmatismo rortyano surge como instrumento que permite concebir de una forma anti-autoritaria a los principios liberales. Dicho pragmatismo es una amalgama entre una tradición post-nietzscheana francoalemana, mencionada anteriormente, y una tradición anti-representacionista y pragmatista de la filosofía analítica (Rorty, R. [1991]1993a, p. 15). Así, esta desconfianza hacia las metanarrativas presente en Heidegger y Derrida, y la confianza patriota del liberalismo pragmatista norteamericano de James y Dewey, comparten un historicismo anti-esencialista que sirve para los propósitos liberales. Esto es precisamente el corazón del pragmatismo rortyano. Según él, Heidegger, Wittgenstein y Davidson comparten el intento por dejar de ver a la filosofía como “*una disciplina que nos eleva y contrapone al mundo de la práctica cotidiana contemplándolo como Dios lo contempla, como un todo limitado*” (1993a, 91). Para profundizar en la relación entre ambas tradiciones, ver: Okrent, (1988); Brandon, (1983); Staten, (1984); Wheeler, (1990) y Clark, (1990).

adecuadamente a fundamentos éticos y epistemológicos. Así, el anti-autoritarismo, en epistemología y en ética, es el primer paso del pragmatismo rortyano.

Resumiendo, diremos que Richard Rorty, en consonancia con Hegel nos manifiesta que la sociedad es un producto del proceder humano, no obstante, acota su visión a la persona particular y no al Estado como garante de la moralidad, de su *auctoritas*. La visión filosófica de Rorty es historicista y pragmática, afirmando que nuestro sentido de la existencia, nuestra filosofía, nuestros problemas solo se explican dentro de nuestro mundo, en situaciones culturales de tiempo y espacio determinados. Podríamos decir, desde un punto de vista tradicional, que se trata de una filosofía mundana, naturalista, inmanetista, porque en este mundo se hallan las causas de lo que somos: “Desde Hegel, los pensadores historicistas... han negado que exista ‘el nivel más profundo del yo’ o ‘la naturaleza humana’. Su estrategia ha sido la de insistir en que la socialización abarcan la totalidad: antes de la historia que sea definitorio de lo humano o que no hay nada ‘debajo’ de la socialización. Estos autores nos indican que las preguntas como ‘¿En qué radica ser hombre?’ tendrían ser reemplazadas por preguntas como ¿En qué reside vivir en una sociedad democrática rica del siglo XX?’ ... El giro historicista nos ha ayudado a liberarnos, gradual pero firmemente, de la metafísica y de la teología; de la tentación de buscar una huida del azar y del tiempo. Nos ha ayudado a suplir la Verdad por la Libertad como meta del progreso social y del pensamiento”. (Rorty, 1991a, pág.15).

Por tanto, podemos resumir que el mensaje de la reconstrucción, aunque diríamos más bien que deconstrucción, histórica rortiana tiene como fin la necesaria superación de la epistemología. Tal vez ésta tuvo algún sentido en el momento de su nacimiento, pero, habida cuenta de los cambios producidos desde entonces, se ha convertido en un residuo del pasado que debe eliminarse, pues, cuando las condiciones cambian, mantener las viejas instituciones es molesto y hasta peligroso³⁵³. Esta clase de material

³⁵³ Rorty, Richard (2000), "Comentarios sobre filosofía y los dilemas del mundo contemporáneo", en Józef Niznik y John T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, Madrid, Cátedra, pp. 161-166.) señala que *La filosofía y el espejo de la naturaleza* intentaba responder a la pregunta: "¿cómo sobrevivió la filosofía a la Nueva Ciencia?", considerando a ésta el mayor cambio cultural experimentado por nuestra civilización. Su respuesta es que la filosofía logra sobrevivir convirtiéndose en una teoría general de la representación, capaz de juzgar a las demás áreas de la cultura con base en sus propios resultados *a priori*. La conferencia de Rorty en la Universidad Nacional Autónoma de México, el 17 de enero del 2006, complementa este comentario, que muestra el poder persuasivo de sus reconstrucciones históricas. Para Rorty, el aislamiento actual de la filosofía y su escasa relevancia social se deberían a que los problemas suscitados por la Nueva Ciencia — especialmente la "guerra entre la teología y la ciencia"— ya no interesan a casi nadie (véase Rorty, Richard (2006), "Naturalismo y quietismo", *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. LI, núm. 56, mayo, pp. 3-182: 4 y ss.).

inservible, parece decir Rorty, estorba el camino hacia un mejor futuro, pues nos hace dedicar esfuerzos a cosas que deberían haber dejado de tener sentido para nosotros. Cuando leemos así esta reconstrucción histórica, su poder persuasivo se hace patente. Por si fuera poco, esta clase de reconstrucciones rortianas no sólo se limitan a declarar irrelevante a un problema; también poseen una vertiente positiva, ya que pretenden mostrar cómo las nuevas condiciones históricas hacen necesario un enfoque filosófico diferente.

Por último, sobre el papel del Estado-Nación como *auctoritas* y *potestas* de nuestro presente, no podemos dejar pasar un comentario que hace Rorty a final de su libro "Forjar nuestro país" (Rorty, 1999c) sobre el peligro principal que, en su opinión, acecha hoy en día a las viejas democracias de los países industrializados. Éstas estarían entrando, nos dice, en un "nuevo Período de Weimar", es decir, en una fase propicia para el surgimiento de movimientos fascistas o populistas. No estando ya el sistema en condiciones de satisfacer las grandes demandas sociales ni de impedir la transnacionalización del empleo y los capitales, el electorado de esos países puede sentirse tentado a buscar a "un hombre de hierro" que prometa reordenar las cosas, aun cuando, como es sabido, las soluciones de los problemas de Weimar suelen conducir a tragedias peores (proféticas reflexiones con el resultado de las últimas elecciones en Estados Unidos, para la elección de Presidente). Rorty cita en su apoyo a estudiosos de la economía política, y menciona expresamente la tesis de Edward Luttwak (1944, pág. 368) sobre la amenaza del fascismo que se cierne sobre el gran sueño americano (Rorty, 1999c, págs. 81-83).

Semejante peligro no es sin embargo exclusivo de aquellas viejas democracias industrializadas, sino lo es igualmente, como lo comprobamos en los casos del Perú (Fujimori) y de Venezuela (Chavismo), y como se hace sentir cada vez más fuertemente en otros países del entorno, para las precarias democracias latinoamericanas, como el caso reciente de Argentina (El kirchnerismo: Néstor Kirchner -2003-2007- y Cristina Fernández de Kirchner -2007-2015). Sería seguramente inadecuado decir que éstas últimas estén viviendo un periodo de Weimar, pero no que es sobre todo en ellas donde el autoritarismo se ofrece como una ilusión populista³⁵⁴ ante un electorado

³⁵⁴ El populismo latinoamericano se alimenta de su supuesto rechazo al imperialismo occidental para justificar su pretensión a monopolizar eternamente el poder absoluto, así como de un pretendido retorno a una utópica "edad de

defraudado por la incapacidad de las instituciones políticas para resolver sus graves problemas económicos y sociales. Así dice Richard Rorty: “A aquellos que la globalización les pone al borde de la miseria no es agradable decirles que, como hoy día los gobiernos nacionales no pitan nada, debemos pensar en algo que los sustituya. Los superiores cosmopolitas no creen que se necesite ningún sustituto y seguro que ellos ganarán. Bill Readings tiene razón cuando dice «La nación-Estado [ha dejado] de ser la unidad elemental del capitalismo, pero sigue siendo la entidad que toma decisiones sobre ayudas sociales, y, por tanto, sobre los asuntos de justicia social” (Rorty, 1999c, págs. 83 y ss.).

Por ello, argumenta Richard Rorty: “que el hábito intelectual que tiene la izquierda –el de adoptar una perspectiva alejada y mirar, más allá de la nacionalidad, hacia la política global– es tan inútil como aquellos a lo que ha sustituido, como la fe de Marx en la filosofía de la historia. Las dos cosas son igual de irrelevantes para saber prevenir el nuevo surgimiento de castas hereditarias o para impedir que los populismos de derechas saquen partido del resentimiento y de ese resurgimiento” (Rorty, 1999c, pág. 89).

5.4 ¿Estamos ante los últimos estertores filosóficos de la Modernidad?

Por otro lado, si estuviésemos en los últimos estertores filosóficos de la modernidad, tal como hemos visto con anterioridad, tendríamos que verificar hasta qué punto conceptos tales como: la muerte del sujeto moderno, la concepción de la historia lineal, es decir, el porvenir como creencia esperanzada y utópica en una perspectiva futura de transformación de la sociedad humana, o la ausencia de futuro, como negación de la historicidad misma, se dan en nuestros días. De este modo podríamos explicarnos la crisis de la Modernidad y su presunta superación, a través de la “Postmodernidad”.

Así, la razón que hoy en día hacemos servir, llamémosle postmoderna o como queramos, se siente acuciada por una serie de cuestiones a las que no puede dejar de responder, aunque tampoco sepa muy bien cómo hacerlo. Por lo tanto, si podemos considerar algún tipo de racionalidad como postmoderna es en parte por el humus sobre

oro” precolombina. Ver: MALAMUD, Carlos. Capítulo II: “*Populismo y nacionalismo. Los culpables de nuestros males son siempre los otros*” en “*Populismos latinoamericanos: los tópicos de ayer, de hoy y de siempre*”. Págs. 59-93.

el que opera, que es el de la desregulación y el eclecticismo. No es pues de extrañar que, siendo este el suelo sobre el que se gesta la postmodernidad, su propia autodefinición no sea algo sencillo ni esperable. Así desregulación para consigo misma de una postmodernidad que empezó, más bien, lejos de los círculos filosóficos y sociológicos.

También para responder a la pregunta de este epígrafe habría que recordar que en la modernidad el problema del tiempo cobra una importante dimensión, especialmente para la modernidad estética, que necesita, para poder definirse a sí misma, introducir una polémica entre el tiempo antiguo y el tiempo moderno. Muchos han coincidido en sostener que el concepto mismo de modernidad surge de la esfera estética y está determinado por la conciencia de lo nuevo (Jameson, 2011, págs. 15-22). A ello hay resaltar que en el campo filosófico la conciencia del propio tiempo – o la comprensión de la finitud – convirtió a Hegel en el primer filósofo moderno de la historia. Gracias a él estamos condenados a saber que nuestro tiempo es histórico, esto es: relativo, limitado. La autoconciencia de la relatividad de nuestro tiempo nos fue legada por el hegelianismo. Así nos dice Richard Rorty: “Fue la época en que la filosofía occidental bajo la égida de Hegel comenzó a expresar dudas precisas y explícitas no sólo frente a los intentos platónicos de sustraerse a la temporalidad, sino también frente a la pretensión Kantiana de descubrir condiciones ahistóricas de la posibilidad de fenómenos temporales.” (Rorty, 2002a, pág. 15).

El tiempo es muy importante para la modernidad, ya que ella se fundamenta en el progreso, con respecto a un tiempo ya pasado. “La novedad de los tiempos modernos radica en que se trata de una nueva cualidad del tiempo que nace de una nueva relación con el futuro. Se intenta pensar una continuidad posible dentro del proyecto de ruptura, que conlleva la modernidad para inscribir el cambio dentro del continuum temporal. El sentido de crisis se manifiesta aquí en la invención de nuevas respuestas, nuevas significaciones a problemas que se habían vuelto irresolubles, a sabiendas de que solo es posible que surja algo nuevo cuando el poder explicativo de las respuestas antiguas se ha agotado”. (Laura Baldini, Gisela y Eandi Bonfante, María Natalia, 2011)

Por ello, el espacio y el tiempo son categorías básicas de la existencia humana, damos esto por natural a tal punto que casi nunca reflexionamos sobre ello, estando de acuerdo con Harvey, que toda producción social implica un conjunto de formas de ver el tiempo y el espacio, y también en la otra dirección, cada concepción espacio temporal

implica producciones sociales; así pues el espacio y el tiempo no sólo son entes que están ahí, sino en la medida que nos hacemos conscientes de que se pueden utilizar, son herramientas poderosas que nos brindan gran número de posibilidades que pueden ir, desde crear identidad hasta ejercer un control económico y político.

Teniendo en cuenta la nueva dimensión que adquiere el tiempo en la modernidad en cuanto a herramienta poderosa en la construcción de identidades sociales, podríamos definir a la Postmodernidad y a riesgo de conceptualizar un modelo de lo que es un antimodelo y de generalizar lo que es la reafirmación de un mundo fragmentario, nos atreveríamos a decir que su caracterización parte de la deconstrucción, es decir del desmigajamiento (para usar el término de Ciorán³⁵⁵) de las verdades absolutas en el arte, la historia, la política y la ideología, y, subrayaría, en una nueva forma de organización de la producción y de la economía mundial, y, en general, de la cultura y de la vida social. Por tanto, como hemos dicho anteriormente, se le debe Jean François Lyotard³⁵⁶ la aparición del término Posmodernidad en filosofía, en su obra "*La Condición Postmoderna*"³⁵⁷ en ([1979]1989), por encargo del gobierno de Quebec de un informe sobre el estado del conocimiento contemporáneo; de la que nos habla de la incredulidad respecto a los relatos y metarrelatos; es la deslegitimación del discurso especulativo y emancipatorio y, como consecuencia, la crisis de la metafísica. Lyotard, en dicha obra, dice: "el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postmoderna. Este paso ha comenzado cuando menos desde fines de los años 50, que para Europa señala el fin de su reconstrucción... El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación. En la sociedad y la cultura contemporánea,

³⁵⁵ Emil Mihai Cioran (Émile Michel Cioran en francés; Răşinari, Imperio austrohúngaro, 8 de abril de 1911 - París, 20 de junio de 1995) fue un escritor y filósofo rumano. La mayor parte de sus obras se publicó en lengua francesa. https://es.wikipedia.org/wiki/Emil_Cioran.

³⁵⁶ Jean-François Lyotard (Versalles1924- París1998) Filósofo francés. Es reconocido por su introducción al estudio de la postmodernidad a finales de 1970. Antes de este fue miembro del grupo '*Socialisme ou Barbarie*' (Socialismo o barbarie), un grupo de la izquierda crítica conformado por intelectuales franceses iniciado en 1956 durante las revueltas en Hungría en oposición al estalinismo del comunismo soviético. Lyotard expuso en "*Le Différend*" el discurso humano ocurre en un variado pero discreto número de dominios inconmensurables, ninguno de los cuales tiene el privilegio de pasar o emitir juicios de valor sobre los otros. Ted Honderich. (1995) *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Trad. Carmen García Trevijano. Ed. Tecnos, 2008. Pág. 722; y "*El manifiesto Postmoderno de Jean-François Lyotard*" de Fernando Merodio Castillo en Manuel Garrido (Coord). "*El Legado Filosófico y Científico del siglo XX*". Págs. 496-499

³⁵⁷ El autor explica detalladamente la deslegitimación del discurso moderno a partir de los juegos del lenguaje, especialmente, desde el discurso científico y político.

sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos.” ([1979]1989. Pág.73)

Todo ello, conlleva a una crisis general de los valores de todo tipo: teóricos, prácticos, expresivos, políticos, económicos, sociales, culturales, religiosos, éticos... Hay, pues, un desencanto, una pérdida de fe en la razón y en la racionalización, que se traduce también en la vida cotidiana, siendo en la obra de Jonatahn Raban³⁵⁸, “*Soft city*”³⁵⁹ (Ciudad suave), donde podemos encontrar la tesis, “según la cual la ciudad, cada vez más era víctima de un sistema racionalizado y automatizado de producción masiva y consumo masivo de bienes materiales. Raban responde que se trata fundamentalmente de la producción de signos e imágenes. Oponiéndose a la tesis de una ciudad rígidamente estratificada por ocupación y clase, señala en cambio una vasta difusión del individualismo y la iniciativa del empresario, en cuya óptica posesiones y apariencias son esencialmente las marcas de distinción social” (Harvey, 1998, pág. 17), que aparece desprovista de todo sentido y que se refleja en la angustia del hombre, que tan magistralmente describe la obra de Kafka.

Ni Ciencia ni Religión sirven ya para que el hombre dé un sentido global a su vida. En esta visión de las cosas el discurso emancipador queda abolido, la emancipación también; la filosofía que se forma como conjunción de teoría y praxis y como pensamiento que proviene de la historia y va hacia ella, pierde todo sentido porque la historia también la ha perdido, porque el tiempo ha perdido su condición de posibilidad de realización de cualquier proyecto social. El pueblo como sujeto no representa ninguna legitimidad porque los sujetos como tales están deslegitimados; la idea del futuro pende de un cielo ahistórico, como pieza de arqueología en los museos de la modernidad. Todo lo moderno es ya arcaico.

³⁵⁸ Jonathan Raban (nacido el 14 de junio de 1942, Hampton, Norfolk, Reino Unido) es un ciudadano británico escritor de viajes y novelista. Ha recibido varios premios, como el círculo de los críticos nacionales del libro, la sociedad real de Heinemann Award literatura, el Thomas Cook Travel Book Award, el Premio de no ficción creativa PLUMA oeste, el Premio de Asociación de librerías de noroeste pacífico y en 1997 gobernador del estado de Washington Premio del escritor. Desde 1990 vive con su hija en Seattle. https://en.wikipedia.org/wiki/Jonathan_Raban

³⁵⁹ “la forma habitual del consumidor, tanto en el arte y la vida, es el epigrama - que comprime, desconectado del circuito transistorizado del lenguaje, que trasciende la historia y la continuidad de la exactitud con que se ilumina al instante. La compra de un cocodrilo de goma es un epigrama: Un rápido gesto oblicuo, ingenioso que transforma un objeto en una idea por el mero hecho de la adquisición” (Raban., 1970, pág. 117). En esta obra el autor ve en la ciudad que podemos vivir deliberadamente: inventar y renovarnos, esculpir viajes, crear espacios privados. Pero en la ciudad también tenemos miedo de estar solos, apegados a las estructuras de la vida cotidiana para alejar el caos que nos rodea. Por tanto se pregunta: ¿Cómo es que la metrópolis ruidosa, en ebullición y abrumadora nos deja a la vez tan enérgicos y tan frágiles?

En cuanto a la génesis del concepto de postmodernidad, al año de la publicación de François Lyotard, Jürgen Habermas pronunció en Frankfurt, un discurso titulado “*La modernidad, un proyecto inacabado*” (2002, págs. 373-399) en la que defendió sin fisuras la vigencia de los valores modernos contra la ideología antimoderna de los jóvenes conservadores, contra la ideología premodernista de algunos conservadores y contra la ideología posmodernista de los neoconservadores. Habermas trata de rescatar el potencial emancipatorio de la razón iluminista, especialmente en contra de quienes están dispuestos a confundir razón y dominación, en la confianza de que al abandonar la razón nos liberaremos de la dominación, no pudiendo nosotros estar más de acuerdo con esta reflexión: “Desde siempre se reputa clásico aquello que sobrevive al paso del tiempo. El producto absolutamente moderno obtiene esta fuerza no solamente de la autoridad de una época pasada sino tan sólo de la autenticidad de una actualidad pasada. Esta transformación de la actualidad de hoy en la de ayer es destructiva y productiva al mismo tiempo; es, como observa Jauss, la propia Modernidad, que crea para sí misma su clasicismo, como por supuesto, hablamos entretanto de la Modernidad clásica”. (Habermas, 2002, pág. 376).

Todo el proyecto habermasiano de una teoría social crítica se mueve entorno de la defensa de una modernidad iluminada, que no es idéntica al modernismo estético de la crítica y la historia del arte. Se encara directamente con el conservadurismo político (neo o viejo) y con lo que percibe, de manera no diferente a la de Adorno, como la irracionalidad cultural de un esteticismo posnietzscheano, corporizado en el surrealismo y en gran parte de la teoría francesa contemporánea. “La defensa de la ilustración es, en Alemania, un intento de fracturar a la reacción de derechas. Aunque el discurso de Habermas no fue una respuesta, tal y como habitualmente se cree, al trabajo de Lyotard, que no conocía, sino a la exposición de la Bienal de Venecia de 1980, en la que se mostró una buena gama de producción artística posmoderna, pero la supuesta “polémica” entre ambos filósofos puede considerarse como el momento en que el término «posmodernidad» adquiere un estatuto insoslayable y de alcance universal en el arte, en las ciencias humanas, en las ciencias sociales y en las formas de legitimación del poder”.(Cfr. Casullo, Nicolás.1993)

Por otra parte, el concepto de deconstrucción de Jacques Derrida es clave en la caracterización de la Posmodernidad. Desde esta perspectiva, la Posmodernidad parte de

la deconstrucción, de los relatos, los sujetos y los paradigmas en el arte, la historia...etc. Así escribe Derrida: “Pero hay que hablar. La inadecuación de toda palabra..., por lo menos, debe ser dicha (Bataille) (...). Hay que encontrar una palabra que guarde el silencio. Necesidad de lo imposible: decir en el lenguaje – del servilismo – lo que no es servil. (...). El silencio se ha roto puesto que he hablado. (...). Riesgo, al producir el sentido, de dar razón. A la razón. A la filosofía. A Hegel, que siempre tiene razón desde el momento en que se abre la boca para articular el sentido”. (Derrida, 1989, págs. 360-361).

En este sentido, la deconstrucción –como apuntamos con anterioridad– ayuda a los estudios de la subalternidad a de-construir las narrativas coloniales, postcoloniales, nacionalistas y de la historia, como observa Boaventura de Sousa: “no se trata de lo impronunciado, sino de los diferentes ritmos con que los diferentes saberes y prácticas sociales articulan las palabras con los silencios y de la diferente elocuencia (o significado) que es atribuido al silencio por parte de las diferentes culturas. La gestión del silencio y la traducción del silencio son las tareas más exigentes del trabajo de traducción”. (Sousa Santos, 2005a, pág. 151-192). También ayuda la interpretación desmanteladora de los registros oficiales y los discursos burocráticos, así como es una gran herramienta para desmantelar las pretensiones universales del humanismo eurocéntrico, tan cuestionado por Boaventura de Sousa.

Así Jacques Derrida, en consonancia con Richard Rorty, en cuanto a la muerte de la metafísica y; con Boaventura de Sousa, en cuanto a la imposición de la cultura occidental, manifiesta: “La metafísica – mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su logos, es decir, el mythos de su idioma, por forma universal de lo que todavía debe querer llamar Razón... Mitología blanca – la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la ha producido y que sigue siendo, no obstante, activa, inquieta, inscrita en tinta blanca, dibujo invisible y cubierto en el palimpsesto”.(Derrida, 1994, pág. 253).

No obstante, Derrida toma distancia del sentido que le confiere Martín Heidegger, para quien “*deconstrucción*” equivale a “*destrucción*” y del que le atribuye Sigmund Freud que la equipara a “*disociación*”. Tanto la “*destrucción*” de Heidegger, como la “*disociación*” de Freud, terminan en la disolución del concepto o de la forma que se deconstruye. En cambio, para Derrida, el sentido de descomponer el todo en sus partes,

abre múltiples caminos para “analizar las estructuras sedimentadas que forman el elemento discursivo”³⁶⁰. En base a estas premisas, el modelo de racionalidad de la ciencia moderna, según Sousa Santos, se constituyó a partir de la revolución científica del s. XVI y fue desarrollado en los siglos siguientes, basado en el dominio de las ciencias naturales, hasta el s. XIX. Se extiende a las ciencias sociales y se habla de un modelo global (occidental) de racionalidad científica pero que rehúye de dos fuerzas perturbadoras: el sentido común y los llamados estudios humanísticos.

Y que, además, niega otras formas de conocimiento que no sigan sus principios epistemológicos y reglas metodológicas (Sousa Santos, 2003a, pág. 65), por lo que Boaventura lleva a cabo una tarea de des-pensamiento: “Des-pensar” es una tarea epistemológicamente compleja porque implica una deconstrucción total, más no nihilista, y una reconstrucción discontinua, aunque no arbitraria. [...] El proceso del “des-pensar” equivale a una nueva síntesis cultural”; (Sousa Santos, 2003a, pág. 213) (...): “La invención social de un nuevo conocimiento emancipador, es para mí, una de las condiciones esenciales para romper con la auto-reproducción del capitalismo” (Sousa Santos, 2003a, pág. 132).

Por otro lado, el pensamiento posmoderno no es solamente la deslegitimación y deconstrucción de los modelos, paradigmas y relatos que dejarían a la ideología, entre otras cosas, archivada en los museos del tiempo irremediadamente pasado, sino que es la construcción de nuevos modelos a partir de una realidad globalizante³⁶¹. Por ello, Gianni Vattimo³⁶² nos habla de la ontología del declinar, y nos pregunta ¿si esta renuncia a la historia no es más que un anclaje en el pasado y un rito inconsciente y nostálgico? Aquí dice el problema que se abre y que estos trabajos dejan abiertos es: ontología del declinar, hermenéutica o, como también pienso que se debe francamente decir,

³⁶⁰ Derrida, Jacques (2004). “Semiología y gramatología”. Entrevista por Kristeva, J. Le Monde.

³⁶¹ Transmodernidad; La globalización como totalidad transmoderna. Revista Observaciones Filosóficas - Nº 4 / 2007. <http://www.observacionesfilosoficas.net/latransmodernidadlaglo.html>.

³⁶² Gianni Vattimo (n. Turín, 4 de enero de 1936) es un importante filósofo y en parte político italiano. Estudió filosofía en la Universidad de Turín y posteriormente en la de Heidelberg. Discípulo de Hans-Georg Gadamer, es seguidor de la corriente hermenéutica en filosofía. En 1964 inicia la docencia de estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Turín. Claramente influido por Heidegger y Nietzsche, Vattimo ha sido profesor universitario en Los Ángeles y Nueva York. Es, asimismo, Doctor Honoris Causa por la Universidad de Palermo, la Universidad de La Plata (Argentina), la UNED (España) y las universidades Universidad Inca Garcilaso de la Vega y Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú), entre otras, así como miembro de la Academia Europea de Ciencias y Artes. Ha sido colaborador en distintos periódicos italianos. Actualmente es catedrático de Filosofía Teórica en su ciudad natal. Es uno de los principales autores del postmodernismo y considerado el filósofo del *pensiero debole* (pensamiento débil). Cfr. “Desarrollo de la hermenéutica” de M^a José Callejo y Ramón Rodríguez. “Gianni Vattimo: «Más allá de la interpretación» (págs. 473-476), en *El legado Filosófico y científico del Siglo XX*. Manuel Garrido y otros (Coords). Ed. Cátedra. 1ª edición.2005, Madrid.

nihilismo; no comparte una renuncia a la proyectualidad histórica en nombre de un puro y simple culto de la memoria, de la huella de lo vivido. Más adelante y siguiendo a Heidegger, nos propone repensar integralmente la filosofía, renunciando al pensamiento fuerte enraizado en categorías como autoridad y dominio; y asumiendo el pensamiento débil en la línea trazada por Nietzsche y Heidegger.

Según Vattimo, en consonancia con Richard Rorty por su antiesencialismo, los inspiradores del postmodernismo son Nietzsche y Heidegger: “el acceso a las posibilidades positivas que [...] se encuentran en las condiciones postmodernas de existencia, es posible sólo si se toman en serio los resultados de la destrucción de la ontología operada por Heidegger y, antes de él, por Nietzsche. Mientras que el hombre y el ser sean concebidos metafísicamente y platónicamente en términos de estructuras estables que imponen al pensamiento y a la existencia la tarea de ‘fundarse’, de establecerse (con la lógica, con la ética) dentro del dominio de lo no-deviniente, reflejándose en una mitificación de las estructuras fuertes en todos los campos de la experiencia, no será posible para el pensamiento vivir positivamente aquella verdadera y propia edad post-metafísica que es la postmodernidad” (Vattimo, 2000, pág. 19).

De Nietzsche, Vattimo hereda el anuncio de la “muerte de Dios”, es decir, la teoría de la ausencia de los valores absolutos metafísicos (inclusive la idea de sujeto). De Heidegger hereda la concepción epocal del ser, es decir, la tesis según la cual “*el ser no es, más acontece*”, y el convencimiento consecuente, según el cual, el acontecer del ser no es más que el abrirse lingüístico de las varias aperturas histórico-destinales, o sea de los varios horizontes concretos, dentro de los cuales los entes se vuelven accesibles al hombre y el hombre a sí mismo. Esta ontología epocal comporta, según Vattimo, una temporalización radical y un debilitamiento estructural del ser: “al final, el pensamiento de Heidegger puede resumirse en el hecho de haber sustituido la idea de ser como eternidad, estabilidad, fuerza, por la de ser como vida, maduración, nacimiento y muerte: no es aquello que permanece, sino que es, de modo eminente (en el modo del *ontos on* platónico), aquello que deviene, que nace y muere. La asunción de este peculiar nihilismo es la verdadera ejecución del programa indicado por el título *Ser y tiempo*”. (Vattimo, 1992, pág. 66).

Por tanto, la idea de nihilismo allí consistiría sobre todo en la ausencia de fundamentación. Recordemos que “*Ser y tiempo*” se encaminaba a la búsqueda del ser como un transcendental; se esperaba que el ser tuviese aún una fuerza fundamentadora, pero esto no se logró. En *Ser y tiempo*, el ser no es capaz de fundar y es olvidado como fundamento. El *Dasein* es proyecto arrojado y tampoco puede fundar (Vattimo, 1992, págs.51-52 y 55-56). Esta falta de fundamento y el nihilismo correspondiente se acentúan en la idea de *Ereignis*³⁶³. Por ello, Vattimo considera su pensamiento como pensamiento débil, ontología del declinar, ontología decadente u ontología débil; ya que quiere liberarse de los caracteres de estabilidad, substancia y presencia del ser; rechaza los fundamentos ontológicos, las estructuras propias de una metafísica transcendental, las estructuras dialécticas, las evidencias y los valores de todo tipo de plenitudes propias de la metafísica. La ontología débil no puede tener soberanía sobre una praxis, ni como lo hacía la metafísica, ni como lo hacen Habermas o Apel³⁶⁴.

El pensamiento débil puede, pues, considerarse un desarrollo fidelísimo a los temas de la filosofía nietzscheana y heideggeriana atestiguado también, entre otros aspectos, por la adopción de un estilo expresivo que vuelve a proponer el lenguaje audaz de ambos autores. Se trata, además, de una elaboración incluso interna, al menos en una primera fase, a una perspectiva estrictamente filosófica. Rorty, por el contrario, reelabora el influjo de Heidegger y de Nietzsche operando una mezcla insólita, teórica y lingüística, entre dos filones filosóficos comúnmente considerados antitéticos, el "continental" y el analítico y pragmático, acercándose a un área de reflexión que supera el ámbito del discurso filosófico para dar espacio a la crítica literaria y a la crítica cultural.

La tesis del nihilismo de los valores es, pues, percibida por Rorty en el sentido de su propia contingencia y esta, en virtud de su formación analítica y pragmática, se entiende como contingencia de las formas lingüísticas (Rorty, Richard, 1991a, págs.22-

³⁶³ Con este término, normalmente traducido por "acontecimiento", "acontecimiento apropiatorio" o "evento", Heidegger se refiere a algo que está más allá del ser entendido como presencia. El *Ereignis* expresaría la máxima radicalización de la filosofía de Heidegger. Como él mismo nos dice en un texto del año 1959, "no hay nada a lo cual el *Ereignis* pueda ser remitido, ni desde lo cual el *Ereignis* pueda ser pensado". Berciano, M., "La crítica de Heidegger al pensar occidental", Salamanca, 1990. Y, como Heidegger ha venido señalado a lo largo de toda su obra, el hombre es precisamente aquél ente que capta el ser. Y esto significa entonces que el *Ereignis* tiene el cometido extraordinario de conducir al hombre a aquello que le es lo más propio (*in sein Eigenes bringen*), al descubrimiento del ser. Por eso mismo, el hombre pertenece al *Ereignis*. (Heidegger, 1969, p. 24.)

³⁶⁴ La razón comunicativa.

43)³⁶⁵. Este sentido de contingencia o de “finitud” del lenguaje podría considerarse cercano al pensamiento de Heidegger. Ciertamente constituye una interpretación interesante que, sin embargo, se aleja en gran medida del sentido estricto del pensamiento heideggeriano. Para Heidegger, “el lenguaje es la casa del ser. En sus dominios habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los custodios de esta mansión”³⁶⁶. Así escribía en su famosa Carta sobre el ‘humanismo’, en la que explicaba las razones para no confundir su filosofía del ser con el existencialismo, que J. P. Sartre consideraba una forma de humanismo (Sartre, J. P [1946] 2007). Nada más ajeno, pues, por parte de Heidegger, a una interpretación pragmática del lenguaje concebido como una pluralidad de vocabularios, entendidos en tanto instrumentos provisionales para expresar y describir cualquier cosa. Rorty, naturalmente, es consciente de la distancia que lo separa de Heidegger, al cual acusa precisamente de “ceder al impulso de transformar el lenguaje en una semi divinidad” (Rorty, Richard, 1991a, pág.31). Y ello aunque privilegia la interpretación de Nietzsche y de Heidegger que resulta más coherente con su propuesta de una “utopía liberal” para un “giro general en contra de la teoría y en favor de la narración”. (Rorty, Richard, 1991a, pág.33)

Por otra parte, Vattimo se contrapone también a posturas como la de Richard Rorty, ya que éste considera la tradición metafísica como un error; pero según Vattimo habría que preguntarse “según qué se reconoce el error” (Vattimo, 1986, págs. 67-76, 131-140). La ontología débil no niega pura y simplemente una desconocida unidad del mundo, ni se identifica con títulos como "ocaso de occidente" y semejantes, y se opone

³⁶⁵ En el primer capítulo del libro Contingencia, ironía y solidaridad, dedicado a la contingencia del lenguaje, el esfuerzo de Rorty se dirige a tres objetivos: a) distanciarse del representacionalismo que parece suponer que «la verdad está ahí afuera»; b) señalar frente al desarrollo del «giro epistemológico» que no existe acceso alguno a una estructura última de la conciencia en la cual sostener el universalismo, y c) postular, desde ciertos resultados del «giro lingüístico», que no es posible dar con una estructura última y esencial del lenguaje humano. Estos tres caminos concurren a una misma conclusión: ya no es posible seguir pensando la existencia de una «filosofía primera».

³⁶⁶ Heidegger, Martín. . “El lenguaje es la casa del ser” [*Die Sprache ist das Haus des Seins*. Heidegger, Martin (GA), *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann, Band 9]; esto es lo mismo que decir que lo que nos define es la cultura. Es porque somos culturales por lo que habitamos en un mundo y no sólo en la Tierra. Construimos casas y, sobre todo, sentimos el agujijón de la palabra. La cultura como tema digno de una reflexión desarrollada e independiente, aunque no constituya una cuestión explícita en el pensamiento de Heidegger, se engloba dentro de la iluminación del ser como generadora de mundos, es decir, como generadora de plexos de significado. En este sentido, somos los únicos seres a los que, en esencia, nos pertenece la capacidad de generar mundos y pertenecer a ellos. A diferencia de los animales, o las plantas, que son incapaces, aunque estén arrojados en este mundo, de generar plexos de significatividad. Los animales y las plantas se diferencian del Dasein en que éste tiene un lenguaje y ellos no. El lenguaje aparece como un rayo atronador para la verdad [*alétheia*], ya que constituye el “advenimiento iluminador-ocultador del ser mismo” (*Brief über den Humanismus*, Frankfurt a M.: Vittorio Klostermann, 1986. Pág., 16), la brecha en la que el ser interpela, en su dar-se, al Dasein. El lenguaje es la única vía positiva dentro de la negatividad ontológica propia del Dasein: es el lugar de la iluminación, del esenciarse, de la des-ocultación y ocultación del ser mismo.

a un escepticismo totalmente relativista. El pensamiento débil quiere ser aún "ontología" en una línea hermenéutica de derivación heideggeriana; quiere ser un intento para salvar un discurso ontológico, aunque no metafísico. Quiere valorar el mundo de las apariencias, de los procedimientos, de las formas simbólicas; admite juegos y prácticas localmente válidos, como diferentes lenguajes de la razón; entiende el mundo como lugar de sistemas simbólicos y admite diferentes imágenes del mundo, teniendo un respeto por los momentos. En todo esto no hay verificaciones ni pruebas, sino intuiciones, aunque tampoco sean como en la metafísica. En definitiva, derribar la Razón en sentido fuerte, desconstruir lo Uno para acudir a sus fragmentos, porque lo verdadero no posee una naturaleza metafísica o lógica sino retórica. Vattimo pronuncia un diagnóstico análogo al de Rorty: el final del pensamiento filosófico occidental, es decir, el de la tradición metafísica que inicia Platón y que culmina con el pensamiento filosófico moderno.

Por su parte, Rorty sostiene que nuestro lenguaje y gran parte de nuestro pensamiento sobre la educación liberal acogen el supuesto erróneo, de origen platónico, de que la «verdad» existe con independencia del «hombre» y de que puede ser detectada mediante la correcta utilización de la «razón». Partiendo de las ideas de Nietzsche, Gadamer y los pragmatistas americanos, Rorty intenta derribar tales reliquias de la «metafísica de la presencia». De acuerdo con su concepto pragmático del conocimiento, “necesitamos considerar la educación como una ayuda no para llegar a algo no humano denominado verdad o realidad, sino para llegar a nuestras propias posibilidades”. (Rorty, 1982b, págs. 3-4).

Por ello, ante lo expresado con anterioridad, parece ineludible la siguiente pregunta: ¿Cómo justificar una praxis ética una vez que se ha excluido a Dios como garante de un orden objetivo y se ha eliminado una fundamentación metafísica (racionalista, idealista, etc.) de este orden?, es decir, ¿sobre qué *auctoritas* y *potestas*, fundamos y legitimamos lo comunitario? Para ambos (Vattimo y Rorty) el fin de la metafísica no comporta, sin embargo, ni el fin de la ética, ni mucho menos el de la religión. Rorty introduce un nuevo sentido de espiritualidad contrapuesto al tradicional de “ansia de infinito”, en virtud del cual esta es, por el contrario, “pensada en el sentido elevado de nuevas

posibilidades que se abren a los seres finitos”³⁶⁷. De ahí se llega a una “religión laica”, por utilizar una expresión de otro filósofo de la finitud, el español G. Santayana, a quien no por nada refiere aquí Rorty (Santayana, 1900). De forma análoga, Vattimo afirma querer individuar la secularización en tanto trato constitutivo de una auténtica experiencia religiosa.

Para Richard Rorty, parece claro que no queda sino la responsabilidad humana para dar sentido a la propia vida y nuestros propios valores como sociedad occidental. Pero sin un fundamento esencial o trascendente, como se pregunta Vattimo: ¿no queda todo supeditado al derecho del más fuerte? (Vattimo, 1991, págs.188-189). Vattimo considera varios intentos de solución. Marx pensó que el proletariado debía asumir la guía de la historia, porque es él quien encarna la verdadera esencia del hombre. Vattimo cree que esto sería como el último nombre del ser metafísico (Vattimo, 1991, págs. 199-200). A este respecto tal como fórmula Richard Rorty, si no podemos acceder a la realidad «tal como es» la conclusión necesaria es la imposibilidad de establecer comportamientos válidos e indiscutibles. La imposibilidad de toda fundamentación ética se hace evidente y con ella cualquier forma de teleología que nos diga como unir racionalmente los tres elementos indispensables de lo moral: “el hombre tal como es, el hombre tal como deber ser y las normas que funcionen como puente entre ambos” (Cortina, A. 1990, pág. 118), en resumen, de postular cualquier forma de autoridad que no sea humana.

De aquí muchos han deducido que toda moral o ética es imposible haciéndose eco de la famosa frase de uno de los hermanos Karamázov que Dostoievski pone en su boca: “Los hermanos Karamázov: “¿qué será del hombre, después, sin Dios y sin vida futura? ¿Así, ahora todo está permitido, es posible hacer lo que uno quiera? (Dostoyevski, Fiodor, 2001, pág.861). Según Rorty, una ética sin principios no significa que no haya ninguna posibilidad de ética, no equivale a un caos moral, pues tal cosa convertiría en un oxímoron³⁶⁸ el mismo aserto de una ética sin principios, simplemente es hacer una ética sin obligaciones universales, una ética de la prudencia, y no una ética

³⁶⁷ En particular Rorty recuerda que Santayana usaba el término "poesía" en un sentido amplio para expresar el "producto de la imaginación". Análogamente usaba el término "religión" con un significado amplio que incluía el idealismo político y la aspiración a hacer la radicalmente distinta la vida de la comunidad, radicalmente mejor de cuanto lo había sido antes. (Rorty y Vattimo, 2005, y Rorty y Vattimo, 2011)

³⁶⁸ Combinación en una misma estructura sintáctica de dos palabras o expresiones de significado opuesto, que originan un nuevo sentido; p. ej., *un silencio atronador*.

de la moral, es decir, sería la *auctoritas* secularizada y de alcance personal, por lo que difícilmente podemos construir una comunidad partiendo de comportamientos personales, que se autolegitimen en el comportamiento de la interacción social.

Por ello, Richard Rorty (1989a), propone una ética del comportamiento que se sustentaría en el criterio de Judith Shklar de evitar toda crueldad innecesaria (Shklar, J. 1984, págs.43-44) y para ello propone como alternativa una acción basada en el sentimiento de la solidaridad. Desde la diferencia entre razón y sentimiento, la pregunta « ¿por qué debo ser moral?», según Rorty, resultaría insoluble³⁶⁹. Si desaparece toda obediencia a una autoridad no humana, entonces, tampoco podemos esperar nada más allá de lo estrictamente humano. El mantenimiento de los postulados de la razón kantianos, dios, el mundo y la inmortalidad del alma, no son más –en palabras de Rorty– que restos de un mundo no secularizado. Rorty dice que sería deseable completar la secularización del mundo que se inició con la modernidad.

Así, sólo desde una posición no trascendental nos podremos librar de la necesidad de esperar lo sublime, del problema que dominó a la filosofía desde Kant: el problema de cómo reconciliar ciencia y religión, de cómo ser fiel al espíritu de Darwin y de Cristo al mismo tiempo. Responder a la pregunta, « ¿qué puedo esperar?» no necesita, según Rorty, el respaldo de un sujeto trascendental o inmutable. Desde este punto de vista, podemos pensar que a la pregunta, « ¿qué es el hombre?» Rorty respondería como Foucault: «nada» y que su filosofía va a ser una filosofía sin sujeto, pues sólo librándonos del sujeto nos podremos librar de la necesidad de hacer una epistemología, una ética y una política.

Sin embargo, la filosofía de Rorty va a ser una filosofía con sujeto que intenta hacer una ética y una política pero que renuncia a responder a las preguntas kantianas. El sujeto de Rorty no es un sujeto de conocimiento sino un sujeto de acción. El sujeto de Rorty renuncia al conocimiento para sustituirlo por la esperanza como marco de actuación ético-política³⁷⁰. Rorty insiste en distinguir entre esperanza como profecía y esperanza social como la capacidad que tiene el ser humano de ser solidarios y cooperar

³⁶⁹ Nota aclaratoria: Lo que Rorty da a entender es que no actuamos por un mandato interno de la moral, sino por un sentimiento compartido con quienes nos rodean.

³⁷⁰ Rorty insiste en distinguir entre esperanza como profecía y esperanza social como la capacidad que tiene el ser humano de ser solidarios y cooperar con los demás para un futuro mejor. (Rorty, 1999, pág. 204).

con los demás para un futuro mejor. (Rorty, 1999, pág. 204). Un sujeto que no necesita una teoría de la naturaleza humana; el sentido común y las ciencias sociales son suficientes, áreas en la que raras veces aparece la palabra «yo» (Rorty, R. 1991a, págs. 43-63).

Por tanto, si las características de la posmodernidad serían la muerte del sujeto, de la racionalidad moderna y de la historia; en Rorty se da un sujeto que se distancia de la metafísica y del pensamiento fuerte enraizado en el “*cogito ergo sum*” cartesiano y de la Crítica de la Razón Pura kantiana, por lo que cabe la pregunta: ¿Cómo es este sujeto de Rorty? A este sujeto lo ha llamado, como venimos descubriendo, el sujeto ironista liberal, que, en realidad, son dos sujetos: el ironista y el liberal. Dos sujetos que se corresponden con las dos esferas de lo privado y lo público, que Hannah Arendt sitúa en el centro del hombre e identifica con la oposición entre necesidad y libertad. Solo en el ámbito de lo privado podemos dar rienda suelta a nuestra necesidad metafísica, al «confort metafísico» como lo llamó Nietzsche, y en el ámbito de lo público debemos renunciar a la búsqueda de lo sublime, pero a cambio podemos actuar en la transformación de la realidad, en la búsqueda de la justicia y la ausencia del dolor innecesario, acceder al reino de la libertad.

Sin embargo ¿Son tan claramente diferenciables estas esferas? ¿Tienen puntos en común? ¿Es posible identificar ejemplos de puntos de conexión entre el interés público y el privado? ¿Cómo resolver los conflictos éticos que en esos puntos de conexión pudiesen plantearse? Por ejemplo, en la vida privada de las personas que se dedican al ámbito público: ¿podríamos decir de los mismos que dan legitimidad a una forma concreta de ejercer el ámbito común a través de la Democracia, deben comportarse de igual forma en sus vidas privadas? ¿Deberían existir puntos comunes entre el sujeto público y el privado? Como puede verse, aunque se acepte la distinción, son muchas las dificultades de deslinde entre ética pública y ética privada, y desde luego sería un error creer que dicho debate no es necesario plantearlo dentro de una ética en general proyectada sobre los diversos ámbitos de la acción del ser humano.

Por otro lado, a diferencia de Lyotard, Rorty define la objetividad, en términos de consenso y racionalidad, como «un respeto decoroso hacia las opiniones de la humanidad». Sustituye el concepto de razón por «un sentimiento de tradición, de

comunidad, de solidaridad humana», de *auctoritas* secular y afirma que el objetivo de la indagación es la continuación de la conversación dentro de esa tradición. Por otro lado, Rorty no acepta el conocido argumento, defendido por Allan Bloom y otros, de que el derribo de la razón y de la verdad signifique que un punto de vista sea tan bueno como cualquier otro. Considera que el principal problema de la comunidad es el de «encontrar una forma de guiar a los ciudadanos entre la Escila del platonismo y la Caribdis del relativismo vulgar»³⁷¹ y entiende que la mejor manera de conseguirlo es ofrecer a los ciudadanos la oportunidad del culto a los héroes.

Es, por tanto, a través del encuentro con grandes pensadores que hayan resuelto los problemas de su época con la creación de nuevos lenguajes, nuevas disciplinas y nuevas sociedades, se puede estimular el amor de los ciudadanos por su tradición intelectual y por la emulación de los logros de sus héroes mediante la resolución de nuevos problemas por su parte. Ahora bien, como podría objetarle Boaventura de Sousa, para los grupos marginales como las mujeres y las minorías étnicas, es difícil encontrar modelos en el canon tradicional, que incluye principalmente autores varones de raza blanca y favorece las opiniones de los «héroes de la humanidad» angloeuropeos. Como ha señalado Cornell West: “Rorty ataca el privilegio epistemológico, pero mantiene un significativo silencio sobre los privilegios políticos, económicos, raciales y sexuales” (West.1985.Pág.269). Por consiguiente, es susceptible a la acusación de neoconservadurismo de Habermas.

Es en este respecto, donde Boaventura de Sousa entiende que el sujeto moderno está construido desde un eurocentrismo, capitalista y colonial, que ha creado la falta de reconocimiento como sujetos del otro “indígena”, es el no ser tratados como sujetos: “El colonialismo es la concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto”(Sousa Santos, 2005a, pág. 45). De ahí, la desconfianza en la lógica capitalista que nos trata como objeto de control, como objeto fiscal, como objeto de usura. Por tanto, una concepción decolonial contra el poder hegemónico que concibe al otro como objeto no es otra que la del reconocimiento mutuo como sujetos. El esfuerzo grande del pensamiento crítico latinoamericano que ve, hoy, en la categoría Sujeto la opción para

³⁷¹ La Odisea de Ulises. Estar “*entre la espada y la pared*”

ser por lo que es necesario abandonar el sujeto racional y unificado de la modernidad a favor de un sujeto fragmentado, social y lingüísticamente descentrado.

Siendo necesaria, por tanto, una nueva teoría de la subjetividad que explique el hecho de que nos encontramos en una compleja red de subjetividades que va incrementándose. Abandona el sujeto racional y unificado de la modernidad³⁷² a favor de un sujeto fragmentado, social y lingüísticamente descentrado³⁷³. Esto está bien perfilado en Santos. “Es necesaria una nueva teoría de la subjetividad que explique el hecho de que nos encontramos en una compleja red de subjetividades que va incrementándose. Más allá de las ruinas del colectivismo social, está emergiendo el colectivismo del yo. La lucha frente a los monopolios de interpretación debe orientarse de tal forma que lleve a la proliferación de comunidades interpretativas políticas y jurídicas. El control disperso de la esfera jurídica contribuirá a descanonizar y a trivializar el derecho. El fin del fetichismo legalista marcará la aparición de un minimalismo jurídico y de prácticas microrevolucionarias.”(Sousa Santos, 1989, Doxa, pág.247)

Podemos ir reconociendo con Boaventura de Sousa, aunque no con sus conclusiones – porque no contaría con las aportaciones de la cultura europea –, que más allá de las ruinas del colectivismo social, está emergiendo el colectivismo del yo. La lucha frente a los monopolios de interpretación debe orientarse de tal forma que lleve a la proliferación de comunidades interpretativas políticas y jurídicas. El control disperso de la esfera jurídica contribuirá a descanonizar y a trivializar el derecho. El fin del fetichismo legalista marcará la aparición de un minimalismo jurídico y de prácticas micro – revolucionarias. Por lo que “La construcción de una subjetividad individual y colectiva, suficientemente apta para enfrentar las futuras competiciones paradigmáticas

³⁷² “La constitución crítico – epistemológica del sujeto transcendental en Kant ya presagia el destino de una relación desdichada del hombre moderno con la naturaleza. La libertad del sujeto se identifica ora con su subsunción de su estructura empírica al orden de la ley, es decir como sometimiento a la propia naturaleza, ora como poder, es decir, como ejercicio de la dominación humana sobre la naturaleza. En ambos casos, la filosofía transcendental, no deja alternativa alguna para esta última. La constitución racional del sujeto y de la cultura fuerza a que el individuo empírico se contraponga a la naturaleza como a algo extraño. Sometimiento o destrucción, son los dos modos que el logos de la razón instrumental determina para ella.” (Subirats, J., 1979, pág.42)

³⁷³ “La represión de la experiencia individual y del sujeto empírico en la constitución epistemológica e histórica de la razón ilustrada tiene por consecuencia, asimismo, el desplazamiento de la angustia. Lo que la Ilustración entiende por ella ya no tiene nada que ver con la existencia de los hombres.” (Subirats, J., 1979.pág. 135)

y dispuesta a explorar las posibilidades emancipadoras por ellas abiertas, debe ser guiada a su entender, por tres grandes “topoi”: la frontera, el barroco y el Sur.³⁷⁴”

Por otra parte, Boaventura de Sousa, también elabora conceptos y metodologías destinadas a fundar una nueva racionalidad social, que ponga las bases para el establecimiento de un modelo social alternativo. Este nuevo modelo de racionalidad transformadora, como hemos venido desarrollando, que Santos llama «*racionalidad cosmopolita*» (Sousa Santos, 2005a, pág. 153) pretende valorar la experiencia social de los grupos explotados y oprimidos poniendo el énfasis en la recuperación de los valores de la solidaridad y la emancipación social, aquellos a los cuales no parece dar voz Richard Rorty. Y lo que decimos de la razón y la racionalidad, vale lo mismo para otros conceptos en proceso de reconversión o, de travestimiento cultural: «diálogo», «consenso», «interpretación», «universal», «nihilismo», «democracia», «democracia sin fin» y, «solidaridad, caridad, ironía» (Rorty y Vattimo, 2006).

En otro orden de inquietudes, en cuanto a la delimitación de la postmodernidad como época de características propias, ajenas a la modernidad, creemos que debemos diferenciar el capitalismo y la modernidad; y en consecuencia podemos advertir, que son tres los periodos por los que el proyecto socio-cultural de la modernidad ha atravesado, según Fredric Jameson de los cuales el tercero, que se inicia en la década de los sesenta del s. XX, es el que nos interesa aquí (Jameson, 2011, págs. 79-80). Éste se caracteriza por una serie de transformaciones profundas y vertiginosas, dado el corto espacio de tiempo en el que suceden. Así el principio de mercado adquirió una pujanza sin precedentes, de tal forma que traspasó lo económico e intentó colonizar el principio de Estado y el de Comunidad, proceso que fue llevado al extremo por los lineamientos neoliberales. Se puede ver entonces que los desarrollos más profundos son: transnacionalización del capital financiero y de la lógica consumista, establecimiento de redes planetarias de información y comunicación, marginalización del Estado nacional junto con la pérdida de su autonomía y su capacidad de regulación social, y el

³⁷⁴ Esta subjetividad, podría integrarse en lo que Deleuze llama pensamiento nómada. “El pensamiento nómada no afirma el principio de identidad, lo Mismo, sino que por el contrario afirma el principio de Diferencia, lo Otro, lo múltiple, lo disperso lo marginal (...) El pensamiento nómada busca desvelar los simulacros y las máscaras de la razón occidental, lo Otro, que escapa al modelo ideal. Este pensamiento ya no presenta la presunta unidad de lo real, sino su anarquía, su dispersión y su diferencia. Procede al modo de las tribus nómadas, que no se reparten el territorio ni se fijan a él, que se dispersan” (Quevedo, 2001, pág 116).

desplazamiento masivo de personas como migrantes o turistas, entre otras. (Bauman, 2002).

Por ello, Boaventura de Sousa, ha venido argumentando que nuestro tiempo es testimonio de una crisis final de la hegemonía del paradigma sociocultural de la modernidad occidental y que, por tanto, es un tiempo de transición paradigmática (Sousa Santos, 1995b). Argumenta que los tiempos de transición son, por definición tiempos de preguntas fuertes y respuestas débiles. Las preguntas fuertes se dirigen no sólo a nuestras opciones de vida individual y colectiva sino sobre todo a las fundaciones que crean el horizonte de posibilidades entre las cuales es posible escoger. Son, por lo tanto, cuestiones que provocan un tipo particular de perplejidad. Las respuestas débiles son aquellas que buscan responder sin poner en cuestión el horizonte de posibilidades, imaginando en él virtualidades para agotar el campo de las preguntas y de las respuestas posibles o legítimas. Pero precisamente porque el cuestionamiento de esa virtualidad está en la raíz de las preguntas fuertes, las respuestas débiles no atenúan la perplejidad que éstas suscitan, pudiendo aumentarla. Las preguntas y respuestas pueden variar de acuerdo con la cultura y la región del mundo (Sousa Santos, 2010c. págs. 25-35).

Así por un lado, Terry Eagleton Terry, considera que podemos pensar que sea lo que le falte a la modernidad, este proyecto no puede acabarse en los mismos términos modernos porque estaríamos condenados a la gran trampa preparada por la modernidad: “Todo esto, por supuesto, es adquirible al más terrible de los costos. Esta dinámica y exuberante liberación de potencial es también una indescriptible tragedia humana, en la que las potencialidades son mutiladas y malgastadas; las vidas destrozadas y marchitadas y la gran mayoría de los hombres y las mujeres, condenados a una infructuosa labor en beneficio de unos pocos. El capitalismo es por cierto, un sistema progresista y, por cierto, no lo es en absoluto”. (Eagleton, 1997. pág. 99).

Y aunque aceptamos que pasamos, desde hace unas décadas, por un proceso de transición tan heterogéneo como complejo, ha surgido el término “postmodernidad” para nombrarlo, pero éste no deja de ser inadecuado ya que designa el fin de la modernidad asumiendo que se le deja atrás, siendo esto un contrasentido porque no podemos dejar de ser modernos, por ello estamos de acuerdo con Habermas: “La Modernidad expresa siempre la conciencia de una época con contenidos cambiantes que

se ponen en relación con la Antigüedad para concebirse a sí mismo como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo(...)" (Habermas, 2002, pág. 375). Por ello, nos parece importante pensar en encontrar un concepto que ayude a comprender tanto los cambios como las continuidades en este nuevo tipo de sociedades: "*¿segunda modernidad, modernidad líquida?*".

Más allá del nombre, por lo que hemos podido ver, postmodernidad alude a una temporalidad en la que la transitoriedad ha sustituido a la durabilidad en la cima de la escala de valores: lo que se considera útil es la capacidad y la destreza para estar en la movida, para viajar ligero de equipaje y sin previo aviso; alude a una época en la que las racionalidades y las técnicas dejan de ser exclusivas, por ejemplo, las personas recurren tanto a la medicina moderna como a las llamadas tradicionales y alternativas. Es una fase de la modernidad en la que se incita a un retorno a lo religioso y a los valores locales. Sin embargo, nos parece pertinente establecer una diferenciación entre "postmodernidad" como una experiencia socio-cultural de nuestra contemporaneidad, y 'postmoderno' como el posicionamiento de una forma de pensar particular, que tuvo su origen en el campo del arte.

Por tanto haciéndonos eco de Lyotard, lo posmoderno es una condición contemporánea que se caracteriza por la imposibilidad de sostener un relato para legitimar tanto la ciencia como las instituciones políticas; no es un proyecto ni una crítica, lo posmoderno es una prueba de la imposibilidad de inscribirse en las figuras del progreso histórico de la modernidad (Lyotard, J. F, [1979] 1987). Es en este marco teórico que surge el postestructuralismo, el cual se reconoce como una especie de vanguardia en el pensamiento postmoderno, y que comenzó como una crítica literaria hacia los dominios de la filosofía y acabó convirtiéndose en una práctica que habría de decretar la crisis de la razón y la ciencia: "El estructuralismo sostiene la primacía de la estructura oculta por encima del fenómeno y del suceso. Fenómeno y suceso no son otra cosa que efectos de la estructura. Tanto la conciencia, como el sentido quedan con ello minusvalorados en provecho de un inconsciente estructural que los gobierna. Las identidades clásicas – esencia, substancia, origen, presencia... – ceden el paso a la diseminación y a la pluralidad. Esta falta de convergencia hacia algún absoluto hace que el estructuralismo se encuadre en el seno del espacio postmoderno" (Fullat, Octavi, 2002, pág. 152).

Por otro lado, hablar de la crisis y las transiciones tienen una larga genealogía en Occidente, ya sea en forma de ‘crisis de la civilización’, las transiciones hacia y desde el capitalismo, las visiones apocalípticas del fin del mundo, repentinas transformaciones religiosas o tecnológicas, o relatos de ciencia ficción. Así, en relación al postestructuralismo y como una deriva de éste, surgió el postcolonialismo, por lo que el motivador principal de la crítica postestructuralista no fue el proponer otra versión del desarrollo – como si a través del refinamiento progresivo del concepto los teóricos pudieran llegar finalmente a una conceptualización verdadera y efectiva – sino el cuestionar precisamente los modos en que Asia, África y Latinoamérica llegaron a ser definidas como “subdesarrolladas” y, por consiguiente, necesitadas de desarrollo. La pregunta que se hicieron los postestructuralistas no fue “¿cómo podemos mejorar el proceso de desarrollo?”, sino “¿por qué, por medio de qué procesos históricos y con qué consecuencias Asia, África y Latinoamérica fueron ‘ideadas’ como el ‘Tercer Mundo’ a través de los discursos y las prácticas del desarrollo?”

Reflexiones éstas que entroncan, como hemos apuntado anteriormente, con el postcolonialismo de Boaventura de Sousa, ya que éste ha destacado la incapacidad de pensar más allá de dar soluciones modernas a los problemas modernos. Es decir, ¿es posible pensar fuera de los paradigmas establecidos? Santos plantea que estamos trascendiendo el paradigma de la modernidad en dos sentidos: epistemológicamente y socio-políticamente. La vertiente epistemológica implica una disminución del dominio de la ciencia moderna y la apertura a una pluralidad de formas de conocimiento: “Desde la vertiente social, la transición es entre el capitalismo global y las formas emergentes de las cuales apreciamos algunos hitos en los movimientos sociales actuales y en eventos tales como el Foro Social Mundial. El punto clave de esta transición es una tensión insostenible entre las funciones de la modernidad, de regulación social y la emancipación social, las cuales están relacionadas, a su vez, al creciente desequilibrio entre expectativas y experiencia”. (Cfr. Escobar, Arturo 2005: 17-31).

Así, esta tensión configurada para garantizar el orden en la sociedad, la regulación social es el conjunto de normas, instituciones y prácticas por medio de las cuales se estabilizan las expectativas, y la cual se basa en los principios de Estado, mercado y comunidad. Mientras que la emancipación social reta el orden creado por la regulación, en pos de un ordenamiento diferente, éstas dos tendencias se han tornado

crecientemente contradictorias, según Boaventura de Sousa, lo que ha generado excesos y carencias más y más evidentes, particularmente con la globalización neo-liberal. El manejo en sí de estas contradicciones por la ciencia y el mercado se encuentra en crisis. De ahí la necesidad de una transición paradigmática, según Boaventura de Sousa, que capacite nuevas formas de pensar la problemática de la regulación y emancipación social. (Rorty, Richard, 2003a, pág.52)

Con este fin, el de una nueva aproximación a la teoría social, se ha hecho un llamado al “postmodernismo oposicional”: “Las condiciones que produjeron la crisis de la modernidad aún no se han convertido en las condiciones para sobreponernos a la crisis más allá de la modernidad. De ahí la complejidad de nuestro período transicional, perfilada por la teoría postmoderna oposicional: enfrentamos problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas. La búsqueda de una solución postmoderna es lo que denomino postmodernismo oposicional [...] Es necesario partir de la disyuntiva entre la modernidad de los problemas y la postmodernidad de las posibles soluciones, y convertir la disyuntiva en el impulso de configurar teorías y prácticas capaces de reinventar la emancipación social a partir de los escombros de las promesas de emancipación que supuestamente constituían parte íntegra de la modernidad” (Sousa Santos, 1995b, págs. 13-14).

Para Santos la globalización no es la última etapa de la modernidad capitalista, sino el comienzo de algo nuevo. En este sentido parece coincidir con los proponentes del postdesarrollo y la teoría postcolonial. Pero el análisis no termina aquí: hay que considerar las condiciones sociales necesarias para que se instaure esta visión. Hasta el momento, esas condiciones aparentemente no se han dado, especialmente considerando la nueva cara del imperio global y el creciente fascismo social³⁷⁵. Una de las

³⁷⁵ De Sousa establece cuatro tipos de fascismo social. El primero, el *fascismo del apartheid social*, se caracteriza por la división de la ciudad en zonas salvajes y zonas civilizadas. El segundo, el *fascismo contractual*, es la expresión del abuso de posición dominante que ejerce el capital y se expresa gravemente con el florecimiento de los contratos mercantiles, que suponen el estadio final de la flexibilización. El tercero, el *fascismo de la inseguridad*, tiene que ver con la *precariedad laboral y los múltiples riesgos para la salud que acompañan a ésta*; los cuales generan en las trabajadoras y los trabajadores una fuerte ansiedad e incertidumbre. Y el cuarto, el *fascismo financiero*, parte de la lógica que controla los mercados financieros, una lógica de casino individualizado cuyas estrategias permean hacia instituciones como el Fondo Monetario Internacional o los bancos centrales. Se puede resumir lo anterior diciendo que se tratan de democracias de baja intensidad: “un régimen que combina la democracia de muy baja intensidad con dictaduras plurales en las relaciones sociales, económicas y culturales” Éste es un régimen social y civilizacional que “en lugar de sacrificar la democracia ante las exigencias del capitalismo, trivializa la democracia hasta el punto en que ya resulta innecesario, ni siquiera conveniente, sacrificar la democracia.” Sousa Santos, 2009a, p. 560).

consecuencias principales del fracaso de la ciencia y el mercado, en ofrecer soluciones a los problemas que han creado es, según Santos, el predominio estructural de la exclusión sobre la inclusión. La problemática de la exclusión se ha acentuado agudamente, ya sea por la exclusión de muchos que anteriormente se encontraban incluidos o porque los que en el pasado eran candidatos a la inclusión, ya hoy en día no se les permite serlo; por consiguiente, día a día aumenta el número de personas que quedan en un verdadero “estado natural”. El tamaño de la clase excluida varía, por supuesto, con la centralidad del país en el sistema mundial, pero es particularmente abrumador en Asia, África y Latinoamérica.

Pero en todo caso, hay que reconocer que la postmodernidad es en cierto modo coherente con la sospecha de que vivimos en una época transubjetiva, en una época en la que el género humano bordea el riesgo de caer en la trampa de la «organización total» o de la «funcionalidad universal». Max Weber acertó al cifrar en la racionalidad burocrática el gran peligro de la Modernidad. Heidegger sabía también de qué hablaba al señalar que nos hallamos inmersos en una época que está «más allá de la subjetividad y del hacer», en tanto que el sujeto y su acción van camino de resultar superfluos. A la postre, pues, no es tan exagerado afirmar que la vida va dejando de ser un quehacer para convertirse en un mero hacer. A decir verdad, nos hallamos cada vez más succionados por ese temible *Ge-Stell* heideggeriano, cuya función es inscribir a la totalidad de los seres en una inmensa cadena de causas y efectos ajena a la libertad.

Por todo ello, y por otros muchos más motivos que no cabe analizar aquí, la postmodernidad se siente incompatible de raíz con un proyecto histórico que es extremadamente racional en los medios, pero irracional a más no poder en los fines. Y como acontece que ese proyecto es típico de la Modernidad y se halla animado de una inequívoca vocación totalitaria que tiene su fundamento en las nociones de unidad y totalidad, los postmodernos van por derecho contra él; se han juramentado a no parar hasta deconstruirlas. Los europeos, nos recuerda amargamente Lyotard, hemos pagado demasiado cara la nostalgia de la unidad total, para andar con contemplaciones. De ahí su declaración de guerra a las nociones de totalidad y unidad, y de ahí también el valor que el pensamiento postmoderno otorga a las diferencias y al pluralismo en todos los órdenes: científico, estético, moral y político.

Así, recordemos que la modernidad poseía un indudable talante disciplinar y autoritario, con su búsqueda de reglas homogéneas, de una voluntad universal y de subordinación total al individuo (control de la subjetividad), pero la postmodernidad no supone una liberación del control social en absoluto. El control se logra por otras vías en la sociedad de consumo, por la seducción y la aparente diversificación de la elección individual. En sus versiones más extremas, enfatizar la necesidad de la totalidad es sinónimo de totalitarismo, visión en la que el posmodernismo comparte posiciones con el positivismo. Pero ¿qué significa aprehender la realidad como totalidad? Dicho de manera breve, dar cuenta de lo que articula y estructura la vida social, de aquello que la organiza y jerarquiza y que termina otorgándole sentido en alguna temporalidad específica. No más, pero tampoco menos. En nuestro tiempo, ello se sintetiza en la lógica del capital y su afán de valoración, proceso que marca de manera indeleble las relaciones humanas y el mundo institucional que las acompaña. Pues parece que ya no se trata de que una clase dominante imponga su ideología, sino de que en los países capitalistas, desarrollados, hay una heterogeneidad discursiva carente de norma, de *auctoritas*.

Por ello, pensamos que es reivindicable observar esta situación como una inequívoca forma de control social para la subjetividad, la cual sí podemos considerar que se ve transformada debido al pensamiento postmoderno, por lo que estamos de acuerdo con Jameson, cuando dice: “me parece fundamental captar el posmodernismo no como un estilo (Artístico) sino como una pauta cultural, con una concepción que permite la presencia y coexistencia de una gama de rasgos muy diferentes e incluso subordinados entre sí”(Jameson, 2002, pág. 8). Para entender este fenómeno hay que tener en cuenta que la producción estética actual se ha integrado en la producción de mercancías en general y se ha llegado a un consumismo estético, donde lo estético – lo bello – ha desbancado a lo ético – lo bueno– en el orden de formación de una comunidad.

No obstante, estas reflexiones acerca de la postmodernidad, parecen propias de un mundo desarrollado que asume las desigualdades sociales. Hay tantos lugares del planeta, donde la pobreza es endémica que resulta impensable analizar las premisas de la postmodernidad, nada más que como la aspiración de un modelo de desarrollo sustentado en la desigualdad (reflexión que puede entenderse como una crítica en sí al pensamiento postmoderno, elitista y falto de aspiraciones sociales). Por ello Richard

Rorty, no comparte esta idea apocalíptica del capitalismo y la sociedad americana. En concreto en la obra de Lyotard, “La condición postmoderna” atacó radicalmente la noción de una historia universal del progreso humano y se pregunta: ¿frente a la diversidad cultural podemos seguir hablando de una historia universal? Lyotard presupone, por el contrario, que no hay una historia del progreso humano, por la que podamos hacer un relato universal de la humanidad. De forma que nos perdemos en una insuperable diversidad cultural. No podemos organizar la multitud de acontecimientos humanos en una historia universal³⁷⁶.

Por ello, Rorty trata de salvar el problema planteado por Lyotard presuponiendo un “nosotros” persistente, local y temporal, afirmando que, a pesar de las diferencias culturales, hay cosas comunes de las que sí podríamos hablar. De este modo, Rorty³⁷⁷ intenta superar el relativismo excesivamente radical de Lyotard, afirmando la posibilidad de que podemos tener una narrativa histórica moralmente edificante sin levantar un telón (fundamento) metafísico. Así pues, como buen deweyano, plantea que podemos contar un relato sobre el progreso de nuestra especie, un relato cuyos episodios últimos subrayen cómo las cosas han ido yendo mejor en Occidente en los últimos siglos, aunque muchos son los pensadores postmodernos que contemplan la sociedad liberal como fatalmente defectuosa.

A este respecto, Rorty contempla la sociedad liberal occidental como aquella en que la tecnología y las instituciones democráticas pueden, con suerte, colaborar para producir un incremento en la igualdad y un decremento del sufrimiento. En este sentido, Rorty defiende la necesidad de narrativas de un cosmopolitismo mayor, aunque no narrativas de emancipación, porque piensa que no hay nada de lo que emanciparse. Hay que desechar la retórica revolucionaria de la emancipación y del desenmascaramiento en favor de la retórica reformista sobre una mayor tolerancia y un menor sufrimiento; “Si tenemos presente una Idea (en el sentido Kantiano, con mayúsculas) es la de Tolerancia más que de la emancipación”. (Rorty, 1996b, pág. 288)

³⁷⁶ Cfr. Manuel Garrido (Coord.). *El Legado Filosófico y científico del Siglo XX*. Ed.Cátedra.1ª ed., 2005. Capítulo 16: “Los filósofos de la diferencia”. Coord. José Luis Pardo. En concreto “El manifiesto Postmoderno de Jean-François Lyotard. << La condición postmoderna >> de Fernando Merodio Castillo. Págs. 496-499.

³⁷⁷ Rorty, al igual que Lyotard, desecha y huye de las metanarrativas; pero, a diferencia de éste, defiende la necesidad de narrativas de primer orden edificantes. Para Lyotard, el disenso, la activación de diferencias, los islotes culturales sin comunicación mutua y la diversidad cultural son los elementos definidores de la actual situación. Existe, por tanto, un aislamiento cultural y frente a esta enorme pluralidad cultural, no podemos seguir hablando de una historia universal, pues ésta corresponde a un universo del discurso moderno que está en crisis.

Estas narrativas no son narrativas socio-históricas moralmente edificantes. Debemos eludir toda retórica transformadora de emancipación excesivamente cargada de ideología y plantear, sinceramente, sólo una retórica reformista de las instituciones. Rorty tampoco acepta, dentro de este relato de progreso de nuestra especie, otras metanarrativas de emancipación que históricamente han servido como la cristiana, la ilustrada, y la marxista. La tradición emancipadora, según Rorty, parte de un prejuicio izquierdista³⁷⁸ que piensa que debemos escapar del orden establecido, transformándolo y liberándonos de la dominación que encontramos en él, y que este prejuicio es erróneo. Este prejuicio devalúa el consenso intercultural necesario para la figura liberal etnocéntrica y crea la idea de que debemos abjurar de los valores de nuestra comunidad concreta para interconectarnos en la búsqueda de algo superior.

Es en este sentido, donde el desencanto frente a los proyectos políticos es otra característica postmoderna (otra claudicación). Como solemos decir, se ha hecho casi “*sentido común*” la idea de que es preciso replegarse al “*espacio privado*”, se ha exaltado lo “*individual*” y deslegitimado lo colectivo, se ha promovido sistemáticamente la desresponsabilización, reduciendo al ciudadano a mero consumidor. Esto no es fortuito o casual. Es que las clases dominantes se apropiaron cuanto han podido de lo público, desprestigiando la política no sólo con su prédica, sino también con sus prácticas corruptas y clientelares. El ejercicio autorreferencial del poder, la politiquería burguesa de las transacciones privadas (de la cual la izquierda siempre debe preservarse), parece haberse naturalizado en nuestras sociedades. Para cerrar el círculo vicioso de la dominación, se ha instalado como dato cultural la idea de que no hay salida posible desde la política.

Ante esta situación el profesor Boaventura se pregunta: ¿por qué es tan difícil construir una teoría crítica, cuando hay tanto por criticar? (Sousa Santos, 2005a). El piensa que la crisis es un síntoma de que el sistema tiene un problema y debe ser resuelto. La crisis es una oportunidad para resolver ese problema y avanzar. Pero lo que está sucediendo, según el profesor portugués, es algo que casi les pasa inadvertido hasta

³⁷⁸ Es cierto que tradicionalmente ha existido un excesivo abuso ideológico de las narrativas de emancipación con conceptos erróneos como el de revolución total y, por consiguiente, totalitarias; pero no podemos negar que el hombre contemporáneo se encuentra alienado en su propia alineación e inmerso en la irracionalidad de una sociedad patológica. Por lo que, pienso que ciertas narrativas de emancipación locales pueden sernos útiles para desenmascarar las distintas formas de dominación que se avecinan en un futuro no muy lejano.

para los sociólogos, que debieran estar más atentos. La crisis ahora es permanente, y cuando la crisis es permanente no tiene que ser explicada. Ella lo explica todo: “Cuando ocurre una crisis en el sistema tenemos que explicarla. Los sociólogos decimos que existe una variable independiente que hay que localizar para resolver el problema. Pero cuando la crisis es permanente, ella misma se convierte en esa variable independiente. Así las cosas, la crisis pasa a ser la explicación mágica para todo y sin mayor necesidad de análisis. ¿Hay recortes de salarios? es por la crisis ¿Privatización de la Salud? es la crisis ¿Privatización de la Educación? También es la crisis. Y todo pasa por una explicación sin alterativas”. (Sousa Santos, 2009c, pág. 23).

El profesor de Coímbra centra los orígenes de esta suerte de “crisis perenne” en la historia de los movimientos políticos y sociales del pasado siglo, especialmente durante la posguerra. Y reconoce que entonces estamos ante un anti-utopismo totalitario, porque la utopía (Marxista) quizá fuera totalitaria, pero el hecho de que no haya cambio posible para esta situación actual, es otro totalitarismo, uno que surge por medidas dentro de la democracia, muchas veces manipulada por los medios, por la cultura de masas. No es una dictadura sino un proceso gradual de pérdida de democracia, donde explica con algunos ejemplos: “No se pueden discutir políticas económicas o salariales, porque las consultoras internacionales pueden alterar el puntaje del país, con el consecuente aumento de la deuda y la especulación” (Sousa Santos, 2009c, pág. 23).³⁷⁹

Para ser claro, si recordamos que el pensamiento moderno depositó su confianza en los conceptos de evolución y progreso, nos negamos a considerar que la idea de perfectibilidad en todos los planos de la acción humana, individual y colectiva, se pierdan en una especie de era pesimista en lo global, narcisista y superficial en lo subjetivo, con toda suerte de ambigüedades y exenta de compromiso. La postmodernidad critica las corrientes políticas surgidas del proyecto modernista (marxismo, liberalismo, democracia...), y señala su sustrato autoritario y etnocéntrico, pero se muestra más bien inerte, sin ninguna proposición en su rechazo a la idea de progreso o reforma –revolución–, frente a un sistema político y económico globalizado, cuyas consecuencias (especialmente, la sociedad tecnológica y mediática, y la cultura de la imagen frente a la profundidad intelectual) analiza asumiéndolas.

³⁷⁹ Y en la Charla coloquio con el profesor Boaventura de Sousa en Sevilla el 09-06-2017, en la presentación de su libro “*La difícil democracia. Una mirada desde la perspectiva europea*”. Ed. Akal, S.A, Madrid 2016.

Por último, la caída del Muro de Berlín (fracaso del socialismo de Estado) pareció consolidar el pensamiento postmodernoⁱ, sin contar con las nuevas vías para el socialismo que ya abrió el anti-autoritarismo y el individualismo solidario. Utopía y progreso son desdeñados con facilidad (incuestionable para nosotros el segundo a pesar de no observar la historia de manera necesariamente lineal, necesaria la primera como meta de perfección para ensanchar la realidad), por lo que podemos calificar el pensamiento postmoderno con tintes conservadores. A nuestro parecer, es rechazable la postmodernidad, que pretende ser según algunos autores como un paso a la tolerancia y a la diversidad, entendida como anti-modernidad, y sí es reivindicable una nueva Ilustración multicultural de características libertarias, donde los derechos humanos sean axiomáticos en cada contexto.

Aquella faz unitaria del mundo y de la historia que se nos trató de entregar con la idea de progreso, al poco tiempo de su puesta en marcha, se ha visto quebrantada en la medida en que el racionalismo no ofrece, en modo alguno, el carácter de una evolución progresiva paralela en todas las esferas de la vida humana. Los análisis de filósofos y pensadores como Foucault, Lyotard y Lipovetsky³⁸⁰ y tantos otros, nos muestran que una vez rota la unidad y la direccionalidad del progreso mesiánico, el hombre se encuentra en un laberinto sin saber la medida del avance o del retroceso. Las estrategias postmodernas, por ello, han hallado su justificación en esta fractura y sacrifican la historia en un intento de autonomía plena para el hombre; una autonomía tal que lo lleva a desaparecer, en su soledad perpetua, al margen de cualquier trayectoria, horizonte o destino³⁸¹.

No obstante, si lo que nos quieren decir los postmodernos es que están en contra de las unificaciones mastodónticas, de los monolitos totalitarios; si lo que defienden esos pensadores es el respeto a las minorías, a la razón histórica, o sea, el derecho a que cada cual profundice en la significación y valor de lo suyo; en definitiva, si se pretende proteger lo «micro» y lo «light» de lo «macro» y lo «heavy», si lo que hay es un compromiso de apoyo a las minorías en problemas de política, sexo, raza o lenguaje,

³⁸⁰ Todos estos filósofos, podríamos decir en líneas generales, se han destacado, entre otras cosas, por su crítica al proyecto de la modernidad.

³⁸¹ En el caso específico de Lyotard, la posmodernidad se presenta como la crítica al discurso ilustrado y a su legitimación racional. Básicamente la posmodernidad representada por Lyotard, lo que representa es la incredulidad en los metarrelatos, es decir, en los relatos omniabarcantes, totalizadores.

entonces la opción postmoderna posee un cierto sentido de legítima defensa frente a un racionalismo opresor, que funciona al servicio de la voluntad de poder. En otras palabras, sea o no la voluntad de poder (Nietzsche [1901] 1985) el fundamento último de la Modernidad, estuviera o no en lo cierto el inventor del superhombre, lo indiscutible es que el cientificismo de la modernización de Occidente carece de sensibilidad para sus fines y puede estar al servicio acrítico del poder.

En último extremo, la Modernidad no ha creado un *Übermensch*, un superhombre, sino un *Überwelt*, un super mundo que amenaza con dominarlo todo. En este aspecto, pensamos que la postmodernidad podría hacer de valla protectora contra la implacable mecanización (Heidegger) que viene asediando al mundo de la mano de la Modernidad. Contra la tecnificación de la vida humana, contra el fundamento y las ideas que sostienen esta inmensa operación del *De-Stell* es a última hora contra lo que alzan su voz, no siempre bien timbrada, los postmodernos, a los cuales no hay que tomarlos tan a la ligera. Al final, o bien Europa opta por una organización más polimorfa y flexible que la de la racionalización weberiana, o su sociedad acabará aherrojada en el fondo de la «jaula de acero» que predijo Weber. El temor al totalitarismo es lo que explica y en una buena medida justifica la actitud deconstructiva de los postmodernos frente a muchas cosas. Esto no es ninguna ligereza.

Entonces, ¿Nos encontramos, pues ante la muerte de la *auctoritas* y la *potestas* del Estado Moderno, de su legitimación? Así el Estado moderno se compone de individuos y no de un cuerpo social vertebrado. La sociedad se edifica sobre un individualismo intrínseco que considera a la persona como un agente económico que actúa en el mercado, como un voto o un sujeto de imputación jurídica. Se conforma así una total subversión de los subsistemas sociales, que se caracterizan por una concepción antropológica, filosófica, económica, política o jurídica de la persona que, pone de manifiesto que sólo el poder resulta hoy valorado. Por lo que podríamos decir, que cuando la autoridad y la potestad, se encuentran en equilibrio, es sano para el desenvolvimiento de la sociedad considerarlas del siguiente modo: “*autoridad es el saber socialmente reconocido*” y “*potestad es el poder socialmente reconocido*”, por lo tanto el poder quedaría legitimado. Ambos conceptos llevan a continuación una nota explicativa en donde la autoridad se equipara con el “prestigio del saber”, que se manifiesta a través del “consejo”, y primordialmente, es la única instancia capaz de

actuar como “límite de la potestad”. La autoridad, al ser “saber”, es personalísima y, por tanto, indelegable. La potestad, por su parte, es indivisible, y delegable.

Una explicación de la crisis de la *auctoritas* y *potestas*, en nuestras sociedades occidentales, la podemos encontrar en la estrecha relación con la esencia del poder como disposición de bienes. “Como el dinero es el medio más universal para obtener fines, la unión entre poder y la riqueza material se ha estrechado exageradamente. Por lo que la confusión de los conceptos de *potestas* y *auctoritas* constituye la causa más profunda de esa crisis”(Vanney, María Alejandra, 2009). Esta situación se puede evidenciar en la actualidad, con los casos de corrupción que asolan a nuestro país, desde aquellos que se suponen tienen que ser referentes de la *auctoritas* socialmente aceptada – gobernantes, políticos, jueces, sindicatos, empresarios...etc. – con la *potestas* que debe ser aplicada.

Entonces si la *auctoritas* y la *postestas* están en crisis, ¿Es viable la postmodernidad? Si por postmodernidad se entiende, como es lo correcto, no tanto la emergencia de una nueva filosofía cuanto de una nueva cultura, caracterizada, doble y paradójicamente, por la extensión universal de sus registros y por la intensión particularista y siempre diferenciada de sus presentaciones, entonces su estudio ofrece un campo de experimentación crucial para las teorías de la racionalidad elaboradas por la Ilustración europea, cuyos parámetros definatorios proponían justamente la relación contraria; o sea, la de una cultura de alcance universal por su intensión, pero estrictamente particular por su referencia exclusiva a las creencias, valores y prácticas sociales de occidente.

Por tanto, la implantación a escala planetaria de la llamada “*sociedad de la información*” presupone *per se* que se ha consolidado ya el primero de estos dos modelos de cultura: responde, en efecto, a un esquema básico, según el cual la universalidad del soporte de difusión y circulación de los mensajes (que de hecho se muestra capaz de abolir las fronteras del espacio y el tiempo) proyecta, con todo, una imagen del mundo basada en una pluralidad y singularidad de formas expresivas, cuya diferencia se resiste a todo intento de reducción a interpretaciones homogéneas o a prácticas globales de conducta.

Podríamos decir que la economía de un mundo ya globalizado y las tesis sobre el desarrollo atraviesan hoy por una fase indudablemente nueva. Una de las tendencias

más positivas del último decenio es el pleno reconocimiento de que el desarrollo ha de ponerse objetivos más amplios, que vayan más allá del progreso económico en sí mismo; pues éste, aunque sigue siendo un factor importantísimo, ya no basta si no se acompaña de una expansión substancial de las libertades humanas. En esta idea, el concepto de “desarrollo como libertad”, introducido por Amartya Sen (1999), premio Nobel de economía 1998, es precisamente la expresión de esta nueva perspectiva que tiene raíces profundas; pues procede de la difusión gradual de ideas y valores globales sobre los derechos humanos, sobre el desarrollo social, sobre el respeto de la diversidad étnica y cultural, y sobre la tutela del ambiente.

Por ello, hay que reconocer que el proceso de producción con una generalización extrema del sistema de relaciones funcionales, que ha desembocado en la segmentación contextual de la prestación laboral, en la fragmentación y globalización de la producción y de la despolitización y de la naturalización de los imperativos económicos ha dado lugar a que si la política renuncia al desafío típico de la modernidad, inscrito en su horizonte “estatalista” y “revolucionario” de la (re)edificación de espacios públicos, tanto “micro” como “macro”, tanto “infraestatales” como “supranacionales”, – como demanda Boaventura de Sousa; o por otro lado, Richard Rorty que reclama de autoridades políticas socialmente legitimadas (es decir decentemente “democráticas”) – y por eso adecuadas a gobernar los amplios espacios del mundo unificado, refugiándose en la utopía de la *civitas máxima* o en la más prosaica realidad de una única hegemonía económico-militar (a lo mejor intercambiando o justificando la segunda con la primera), a procurarse una realidad concreta no serán ni un nuevo derecho de las gentes ni mucho menos los derechos humanos, sino solamente – como es en la actualidad – el derecho del comercio internacional, única “norma fundamental” de la edad global. Una norma administrativa de aparatos tecnocráticos sin *auctoritas*, y sin embargo demasiado poderosos.

Por tanto y resumiendo nuestro planteamiento, hoy se habla de la crisis de la modernidad, debido a que evidentemente el sujeto racional cartesiano, no ha podido colmar la sed de los grandes interrogantes del hombre (Estrada, 1990:305-324). Pero ante esta crisis de valores, donde se cuestionan la modernidad, con su razón cartesiana, su antropocentrismo, su escepticismo ante la metafísica y su imperativo categórico, pareciera que detrás de ésta aparente “*liberación del hombre*”, se encuentran unas estructuras, valores y actitudes, tanto o más autoritarias que el autoritarismo moderno,

del cual quieren emanciparse. Para ello sería conveniente observar la tradición y los prejuicios, de los cuales la Modernidad quiso desembarazarse, y precisar cuáles de ellos siguen latiendo dentro de nuestra concepción del individuo y de la sociedad actual. Es decir: ¿deberíamos sin más desdeñar la *auctoritas* y la *potestas*, y someternos a un autoritarismo no visible –*Imperium*–, pero presente en nuestras sociedades occidentales, de tal manera que el hombre no tenga un centro desde el cual poder construir su vida y posibilidades como persona? Si asumimos el paradigma cartesiano de tabla rasa, quizás la crisis de la Modernidad, sea su incapacidad para perpetuarse sine die, sobre un continuo presente vacío. Mientras que si hablamos de la crisis de la Modernidad humanista, habría que retomar los postulados de ésta, adecuándolos a nuestro tiempo, pero sin olvidar que el hombre se debe a una herencia del pasado, de la cual habrá de ser hermeneuta del mismo. Esta será la tarea del siguiente punto.

6. POSIBILIDAD DE UNA RACIONALIDAD HERMENÉUTICA Y PRAGMÁTICA.

En el punto anterior, terminábamos diciendo que el hombre se debe a una herencia del pasado, de la cual habrá de ser hermeneuta del mismo, debido a que la situación de las sociedades tanto de Occidente como las altermundistas, necesitan de un diálogo y comprensión, para poder alcanzar una *auctoritas* y *potestas*, que nos oriente en las alternativas que pudiéramos ofrecer. Por un lado, tenemos desde la perspectiva de Richard Rorty la defensa de un etnocentrismo liberal de las sociedades Occidentales, mediante la defensa de un sujeto irónico, que se ha ido retejiendo a lo largo de la historia, manifestándose en un pensamiento débil y un rechazo de la epistemología, así como de la metafísica. Mientras que Boaventura de Sousa aboga por una reideologización del pensamiento fuerte, arraigado en la confrontación de una socialdemocracia con aspiraciones de ámbito universal, con una epistemología diatópica que rescate los conocimientos olvidados y ocultados por la cultura dominante occidental. Por ello vamos a cuestionarnos sobre el significado y la función filosófica tanto de la hermenéutica como del pragmatismo en este siglo XXI, advirtiendo de antemano que ambos conceptos no son unívocos ni han significado lo mismo a lo largo del transcurrir del tiempo.

6.1 La hermenéutica como nueva Koiné³⁸².

Lo primero que hay que hacer antes de analizar en profundidad el significado del concepto hermenéutica es determinar su origen etimológico pues de esta manera entenderemos el porqué de dicha acepción. En este sentido, podemos decir que aquel procede del griego *hermeneutikos*, que a su vez se conforma por la unión de dos “partículas”. Así, es fruto de la suma de la palabra *hermeneuo* que puede traducirse como “yo descifro”, la palabra *tekhné* que significa “arte”. De ahí que literalmente se puede exponer que este término que nos ocupa es el arte de explicar textos, escritos u obras artísticas y también deriva del nombre del dios griego Hermes (Cfr. Julián Pérez Porto y María Merino. 2008) el mensajero, al que los griegos atribuían el origen del

³⁸² La koiné (en griego ἡ κοινὴ γλῶσσα *hē koinē glōssa*, 'lengua común', o, más frecuentemente, ἡ κοινὴ διάλεκτος *hē koinē diálektos*, 'habla común') fue una variedad de la lengua griega utilizada en el mundo helenístico, es decir, en el periodo subsiguiente a las conquistas de Alejandro Magno. A esta variedad también se le ha llamado a veces *griego helenístico*. Para ampliar tema véase https://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/45/TH_45_003_175_0.pdf.

lenguaje y la escritura y al que consideraban patrono de la comunicación y el entendimiento humano. Por ello, la comprensión y explicación de una sentencia oscura y enigmática precisa una interpretación correcta. La hermenéutica es la figura mediadora de la cual deriva el adjetivo griego *ἑρμηνευτική*, que significa (saber) explicativo o interpretativo, así como el análisis de la propia teoría o ciencia en el marco de la exégesis de los signos y de su valor simbólico (Ferraris, 2000, págs. 99-11).

También según Corech: “La palabra hermenéutica procede del verbo griego «*ermeneúein*», junto con sus derivados «*érmeneus*» y «*érmeneia*» y significa afirmar, proclamar, interpretar o esclarecer y finalmente traducir. Muestra, pues, este verbo una multiplicidad de significados, los cuales radican, sin embargo, en una cosa común: «algo debe ser hecho inteligible, debe lograrse que sea entendido»” (Corech, Emerich, 1972, pág.7.) De esta manera la Hermenéutica aparece ubicada en la estructura de la comunicación; una persona al hablar o escribir emite significados, y quien recibe esa palabra o escritura, las escucha o las lee, capta ese significado. Cotidianamente realizamos una cantidad de actividad destinada a captar significados, y al estar familiarizados con el material que leemos o escuchamos la interpretación es espontánea, sin esfuerzo, y no somos conscientes de ese proceso de interpretación. Pero la situación cambia cuando nos enfrentamos a materiales extraños porque ese proceso se hace consciente, requiere esfuerzo y dominio del proceso de interpretación destinado a captar el significado del objeto estudiado. La búsqueda de acuerdo entre los interlocutores debe ser por medio de la conversación. Por ello, a mal acuerdo llegaremos si creemos que poseemos un método ideal cuyas reglas nos lleven de forma lineal a un acuerdo.

Entendemos que la hermenéutica se apellida filosófica porque es el producto maduro de un pensar reflexivo que no quiere renunciar a su tradición, y que pretende dar a ésta un sentido productivo y progresivo, si no creador. Así nosotros, dado que nuestra tesis se fundamenta en la *auctoritas* que se asienta en el tiempo, como la *postestas* que lo hace en el espacio, coincidimos con Franca D’Agostini, cuando dice: “Desde el punto de vista continental, y especialmente desde el punto de vista hermenéutico, presumir que se puede pensar «con la propia cabeza» es una ilusión, una ideología o un mito: es difícil concebir una «cabeza propia» que no se encuentre constituida en buena parte por los «contenidos» de otras cabezas . Esto se traduce en la concepción de la relación entre tradición y el propio trabajo interpretativo en términos de un diálogo cuyos participantes a menudo se determinan recíprocamente y se

encuentran dominados y sobre determinados por el lenguaje del que se sirven”. (D’Agostini, 2009, pág. 100).

Por tanto, es necesario decir que la vocación reflexiva de todo arte de interpretar en el que se resuelve nuestra materia, no lleva, en consecuencia, aparejada una actitud de autarquía o superioridad, propia de una mal digerida ilustración, sino, antes al contrario, el deseo de aportar elementos de juicio sobre el debate del tiempo presente y futuro, en lo que se refiere a qué tipo de vida humana queremos para nosotros y para nuestros descendientes. De ahí su vocación de lucha, en el dominio cultural, contra aquellos posicionamientos que renuncian a la cultura humanista, cuando no la consideran obsoleta. Este saber del humanismo, que busca conocer la interrelación entre el ser humano y la naturaleza, se origina en la Grecia clásica, cobra nueva vida en el Renacimiento, atraviesa el siglo barroco y el ilustrado, y se ha desarrollado en el mundo contemporáneo en confrontación con los intentos deshumanizadores presentes en el desarrollo económico, social y político.

Desde una perspectiva histórica, el problema de la hermenéutica se planteó por primera vez en aquellas disciplinas para las que la interpretación de los textos resultaba imprescindible, como la jurisprudencia y, en especial, la teología evangélica; ambas oponen los textos a la tradición, de modo que han de proceder a interpretar, antes de establecer nexos y significaciones. La crisis de la tradición es paralela a la de la autoridad. Su origen concreto es el principio del libre examen de la Reforma protestante: al rechazar la autoridad de la Iglesia rechazó la de la tradición y empezó a socavar las ideas en sí de tradición y autoridad. Por eso, los estados europeos, configurados en la época moderna, como hemos apuntado anteriormente, heredando muchas cosas de la Iglesia, carecen de cierta *auctoritas* y han tratado de compensarlo aumentando el poder.

Siendo a partir de la Reforma, donde los teólogos formularon reglas metodológicas de comprensión basadas en la hermenéutica y en la sistematización de sus enseñanzas. La hermenéutica descansaba en los preceptos del arte de comprender las Escrituras, mediante procesos metódicos y controlados, al margen de lo estipulado por la tradición, con el fin de recuperar, a esta nueva luz, las tradiciones interrumpidas. La fuerza constructiva de tales tradiciones se había perdido, pero a cambio, se vio compensada por el carácter científico de la tarea de recuperación. Junto a la teología, debemos citar el

ejemplo de la filología clásica, dado que para el movimiento neo humanista alemán del período clásico, era obligatorio el estudio de la cultura del pasado.

La hermenéutica no es una disciplina; tampoco es un método (aunque Dilthey hablase de un “método hermenéutico”); ni un programa de investigación científica (aunque sea en el campo de las ciencias humanas). La hermenéutica es la negación de la epistemología; la negación del método entendido como un conjunto de reglas ideales y universales que nos lleven a un acuerdo o a descubrir algo. La hermenéutica es la negación de un método entendido como punto de apoyo de Arquímedes desde el cual dominar las cosas; como entidad exterior al mundo. En este sentido, como afirma Rorty, ([1979] ,6º ed. 2010 (págs. 287-322) y (págs. 323-355)³⁸³, se trata de la negación del punto de vista platónico, es decir, el rey filósofo conocedor de las esencias, de las formas. El supervisor ideal.

La hermenéutica tampoco es un método para conseguir cierto tipo de verdad, porque lo que afirma Gadamer es que a cierta clase de verdad se llega sin método científico, a pesar de que la obra de hermenéutica más famosa se titule *Verdad y Método* (Gadamer, [1975], 1977). La lucha de la hermenéutica lo es contra la idea de una representación exacta del mundo. A cambio se nos propone la idea de diálogo y de conversación, elementos ambos fundamentales si, como afirman los hermeneutas, la dimensión fundamental que caracteriza el *Dasein* es la dimensión lingüística. Según Rorty la forma en que se dicen las cosas es más importante que la posesión de la verdad: el pragmatista no tiene una teoría de la verdad como *adaequatio*, no necesita de ninguna epistemología como el filósofo realista. En este sentido una perspectiva existencial lingüístico-dialógica debe hacer un hueco a un cierto relativismo interpretativo (lingüístico; cultural; social; histórico).

Por otro lado, Boaventura de Sousa nos advierte que un punto que ha de tener en cuenta la hermenéutica es la de tener cuidado con la colonización cultural invasiva, debido a que desde una perspectiva de interpretación y asimilación cultural, Boaventura de Sousa, reflexiona desde el impacto negativo que sobre la diversidad cultural y humana provocan determinados productos, identidades y valores locales que se globalizan con éxito: el fenómeno que el sociólogo portugués conceptualiza como

³⁸³ “De la epistemología a la hermenéutica”(págs. 287-322) y “Filosofía sin espejos”(págs. 323-355)

localismo globalizado (Sousa Santos, 2005a, pág. 275). Al traspasar sus demarcaciones territoriales y temporales de referencia, penetrando e instalándose cómodamente en una cultura local invadida³⁸⁴, los localismos globalizados significan para dicha cultura una amenaza de adulteración, transformación y, en el peor de los casos, de destrucción.

Un localismo³⁸⁵ que logra globalizarse con éxito es definido, de hecho, de modo negativo y muy gráfico, como un “proceso cultural mediante el cual una cultura local hegemónica se come y digiere, como un caníbal, otras culturas subordinadas” (Sousa Santos, 1998c, pág.202). Lejos de darse un intercambio simbólico en pie de igualdad entre culturas diferentes, los localismos globalizados conllevan, por el contrario, la puesta en marcha de procesos de localización cultural, de exotización y folclorización de la cultura local subordinada, que es relegada jerárquicamente al ámbito de lo particular y local, mientras que la cultura que logra globalizarse se mueve en la escala de lo universal. Además de inferiorización, los procesos de localización suelen implicar el desperdicio y la pérdida parcial o total de los conocimientos, experiencias y formas de vida no hegemónicas de las culturas subordinadas, que quedan atrapadas en una red de relaciones de poder políticas, sociales, económicas y culturales. Sin embargo, nos tememos que como en cualquier encuentro o relación entre culturas, no se da una resultante impoluta sino más bien una mezcla que no resulta del gusto de todos los comensales.

Por tanto, según Boaventura de Sousa, a la cultura que padece la imposición de un localismo globalizado no sólo se le impide ser y desenvolverse por sí misma, sino que también se la silencia, se la priva del derecho a hablar y a expresarse libremente, fracasando cualquier posibilidad de establecer diálogos interculturales simétricos. Muchas veces, debido a la opresión ininterrumpida de la que han sido víctimas, las culturas subordinadas no tienen nada que decir, ya que han sido gravemente descaracterizadas, y si aún les queda algo, no saben cómo decirlo, viéndose abocadas a

³⁸⁴ ³⁸⁴ Por “cultura”, siguiendo los parámetros interpretativos del interaccionismo simbólico del antropólogo estadounidense Geertz (1995, p. 20), entiendo un conjunto de “tramas de significación” urdidas por los seres humanos en sus relaciones y contextos cotidianos. Desde esta concepción simbólica, la cultura se refiere a un “esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 1995, p. 88)

³⁸⁵ Por ejemplo, la canibalización de las culturas mexicanas precolombinas por la hegemónica Azteca. Algo parecido a lo que supuso la colisión entre la cultura española y la azteca. Carmagnani, Marcello (2004).pág.31

un inquietante silencio: “Una construcción que se define como síntoma de un bloqueo, de una potencialidad que no puede ser desarrollada” (Sousa Santos, 2003a, pág.32). Los localismos globalizados, en síntesis, encierran a la cultura que los sufre en una dinámica homogeneizadora que perjudica su idiosincrasia.

En la actualidad, según Boaventura de Sousa, el conjunto de localismos occidentales más potente y mundialmente globalizado es la globalización neoliberal, también llamada, de manera sinónima, globalización hegemónica o globalización desde arriba (Sousa Santos, 2005a). A partir de las observaciones preliminares hasta aquí hechas, según Boaventura de Sousa, puede entenderse que la globalización neoliberal entraña una nueva forma de imperialismo epistemológico y cultural. Se trata de la presencia de una ideología neocolonial que, expresándolo en términos breves y filosóficos, significa la ausencia de pensamiento sobre la alteridad, que se ve sometida a un proceso de cosificación, de reducción a un mero objeto de uso y abuso. Tal y como escriben algunos teóricos críticos de las ciencias sociales: “La producción de Occidente como forma de conocimiento hegemónico exigió la creación de un Otro, constituido como un ser intrínsecamente descalificado, un repositorio de características inferiores con relación al saber y al poder occidentales y, en razón de ello, disponible para ser usado y apropiado. (Sousa Santos, Meneses, P. y Nunes, J. 2004, págs. 23-101)

Ante esta situación de diálogo sordo que plantea Boaventura de Sousa, entre Occidente con Latinoamérica, pareciera que hubiéramos que olvidar lo que Carlos Malamud nos refiere: “El nombre de Abya Yala se asume como una posición ideológica, partidaria del indigenismo y de los valores multiétnicos y pluriculturales que niegan cualquier valor a conceptos como los de América, Nuevo Mundo u otros similares impuestos por los dominadores occidentales. En su concepción se trata de denominaciones claramente imperialistas o colonialistas de influencia occidental que deberían ser eliminadas, pese a sus largos siglos de implantación en la cultura popular regional. A esto se agrega la difusión generalizada de la wiphala³⁸⁶, el teórico estandarte ancestral de los aymaras, convertido en el emblema referencial de todo el indigenismo

³⁸⁶ El Congreso de Perú, que publicó en su boletín número 59, del 23 de junio de 2004, la siguiente aclaración: “El origen de la mencionada bandera es tan solo una invención del siglo XX. Una investigación publicada en el diario *El Comercio* señala como su autor al ingeniero Raúl Montesinos Espejo, dueño de la radio Tahuantinsuyo, quien en 1973 la utilizó al conmemorar el 25 aniversario de su radioemisora. Luego su uso se fue extendiendo, razón que llevó en 1978 al alcalde del Cuzco, Gilberto Muñoz Caparó, a declararla como emblema de su ciudad”. <https://pueblosoriginarios.com/sur/andina/aymara/whipala.html>.

latinoamericano. Si los esfuerzos en reescribir la historia, o las historias, se dedicaran a construir instituciones, otra sería la suerte de Abya Yala”. (Malamud, Carlos, 2010, pág.331)

No obstante y siguiendo con la propuesta del profesor Boaventura de Sousa, la hermenéutica debe tener la capacidad que se relaciona con el uso antiguo de la hermenéutica como *tekhné*, es decir, como destreza práctica encarnada por Hermes, quien “llevaba los mensajes de los dioses a los hombres” (Palmer, 2002, pág.30). De ahí que Sousa Santos utilice un enfoque práctico de la hermenéutica como la actividad de interpretar, mediar, traducir y transmitir como práctica de traducción y comprensión de significados de distintas culturas desde el diálogo simétrico. Como dice el sociólogo portugués, el objetivo de la hermenéutica diatópica consiste en “suscitar la conciencia de la incompletud recíproca tanto como sea posible, mediante la participación en el diálogo, de manera que se trata de convertir los *topoi* de la propia cultura en argumentos abiertos, adquirir la capacidad de pasar a través de los *topoi* de las demás de la manera que se haría si se tuviera un pie en una cultura y otro en otra”. (Sousa Santos, 2014e, pág. 75)

Por último, una vez realizada una introducción al concepto, como a las características de la hermeneútica diatópica de Boaventura de Sousa y la hermeneútica sin epistemología de Richard Rorty. Debemos acercarnos al propio título del epígrafe, donde reconocemos que Vattimo ha sido el primero en proponer la hermenéutica como la nueva *Koiné* de la filosofía y de la cultura de los años Ochenta. Esta tesis viene declarada, pero no desarrollada, por primera vez en 1983. Después de once años de la primera edición de su traducción de *Verdad y Método* de Gadamer, y con ocasión de la reimpresión de la misma, Vattimo escribe una nota porque le parece que el panorama de la hermenéutica se ha modificado. Con una tonalidad de tesis más posible que cierta, escribió: “...la hermenéutica se muestra siempre más como una posible *koiné* filosófica del pensamiento occidental, sobre todo ahora que en la misma epistemología anglo-americana las orientaciones científicas y positivistas están cediendo el lugar a puntos de vista que no es arriesgado definir como hermenéuticos y mientras parece siempre más

injustificada la desconfianza que los sostenedores del racionalismo crítico popperiano manifestaban en contra de la hermenéutica...³⁸⁷. (Vattimo, 1988b, p. 59).

Después de esta primera declaración, la tesis será retomada cuatro años después. En efecto, en el texto de 1987, *Ermeneutica nuova koiné* (Vattimo, 1991, págs. 55-71), que en 1989 será retomado como capítulo tercero de *Etica dell'interpretazione* (Vattimo, 1991), Gianni Vattimo escribía que “La afirmación sobre la hermenéutica como koiné sostiene sólo, del punto de vista de la descripción de hecho que, como en el pasado gran parte de las discusiones filosóficas o de crítica literaria o de metodología de las ciencias humanas hacían cuentas con el marxismo y el estructuralismo, a menudo también sin aceptar las tesis, así hoy esta posición central parece haber sido asumida por la hermenéutica” (Vattimo, 1991, págs. 55-56). Es decir que, después de *Verdad y Método* de Gadamer, publicado en 1960, la hermenéutica deja de ser una disciplina especializada ligada a las interpretaciones de textos literarios, jurídicos y teológicos para llegar a ser propiamente una filosofía que en esa época. Según Vattimo, goza de una popularidad sin contrapeso, tanto de poder ser considerada como sinónimo de filosofía europea-continental. La razón de esta nueva Koiné de la filosofía, según Vattimo, es que “la hermenéutica es la forma en la cual una exigencia historicista nuevamente se hace valer después de la hegemonía estructuralista”. (Vattimo, 1991, págs. 57-58).

Por otro lado, dice que la crisis del estructuralismo es el producto de la incapacidad del sujeto de auto reflexionar sobre las condiciones de neutralidad del que hace uso del método, o sea de su historicidad. Entonces, es justo decir, como hace Vattimo, que el estructuralismo ha tenido un rol importantísimo como teoría de la izquierda contra la descolonización y la apertura a otras culturas³⁸⁸. Pero los trabajos de Umberto Eco y Jacques Derrida serán señales del pasaje de la koiné estructuralista a la koiné hermenéutica. Para Vattimo el punto central para desarrollar una teoría hermenéutica como nueva koiné no será tanto permanecer en las teorías de Gadamer, cuanto un tomar en serio la filosofía de Heidegger y su crítica radical a la metafísica, que desaparece en el clasicismo gadameriano (Vattimo, 1991, pág. 44), y que llevan a repensar la teoría del

³⁸⁷ Vattimo, Gianni; “Postilla 1983” en GADAMER, Hans-Georg; “*Verità e método*” (1972), Ed. Bompiani, edición bilingüe, traducción al italiano de Gianni Vattimo, Milán, 2004, Pág.59.

³⁸⁸ Por decirlo esquemáticamente, esto significa que si en los decenios pasados se dio una hegemonía del marxismo (durante los años cincuenta y sesenta) y del estructuralismo (en los años setenta) del mismo modo hoy, si hubiera un idioma común dentro de la filosofía y la cultura, éste habría de localizarse en la hermenéutica. Vattimo, 1991, p. 55.

juego dialógico y afrontar la conflictualidad de una experiencia de la verdad entendida como evento y, en cuanto tal, histórico-temporal. La nueva koiné debe, por lo tanto, saldar cuentas con una paradójica filosofía de la historia: “porque el sentido de esta filosofía de la historia no es otra que el (prolongado) fin de la filosofía de la historia” (Vattimo, 1991, págs. 47-48).

Aceptar esta propuesta de Gianni Vattimo nos parece de suyo, que estamos aceptando de forma significativa el pensamiento débil, como el valedor de una nueva época que él mismo denomina postmoderna, es decir, nuevo status de la disciplina interpretativa, como epicentro filosófico que coordina el proceder filosófico tras la ausencia de fundamento y la consecuente determinación a un pensar plural. Por ello nos parece oportuno realizar una breve mirada sobre el transcurrir de esta disciplina académica denominada hermenéutica, a partir de su perfilamiento en la época moderna que es la de nuestro interés interpretativo.

6.2 La hermenéutica moderna a partir del siglo XVIII.

Para ver un desarrollo de la hermenéutica a través de la historia del pensamiento occidental y poder valorar puntos en comunes, tanto con la hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa, como la hermenéutica sin epistemología de Richard Rorty, nos tenemos que proponer indagar en la evolución de dicho concepto, ya que como dijimos al principio la hermenéutica no ha sido una definición unívoca. Así pues, la historia del problema hermenéutico, en su acepción moderna, comienza cuando el historicismo condujo a los hombres a tomar consciencia de que el intervalo temporal entre el ayer y el hoy puede significar una diferencia cualitativa, transformando de raíz la manera de concebir el fenómeno de la comprensión. El historicismo produjo un cambio en la relación razón-historia, incluso en el terreno hermenéutico; la comprensión no dependería ya únicamente de la razón humana universal, sino también del proceso histórico de generación y transmisión del sentido, y estos factores, conforme al principio moderno de individualidad, eran, asimismo, de naturaleza histórica. Se trata entonces, de una historización del acto de comprender. (Gadamer H. [1975] 2007. pág. 116)

Por ello, Gadamer entiende por “conciencia histórica” el privilegio del hombre moderno de tener plenamente consciencia de la historicidad de todo presente y de la

relatividad de las opiniones. La aparición de los términos “cosmovisión” o “imagen del mundo” es una consecuencia y síntoma de la conciencia histórica. A partir de la aparición de la conciencia histórica manifiesta Gadamer: “sería absurdo recluirse en la ingenuidad y los límites tranquilizadores de una tradición exclusiva: la conciencia moderna está llamada a comprender las posibilidades de una multiplicidad de puntos de vista relativos. Tener un sentido histórico es vencer de una manera consecuente esta ingenuidad natural que nos haría juzgar el pasado según los parámetros considerados evidentes en nuestra vida cotidiana, en la perspectiva de las instituciones, de nuestros valores y de nuestras verdades adquiridas” (Gadamer H. [1975] 2007, págs.42-43). Así, la conciencia de la inevitable condicionalidad histórica coloca a la investigación científica bajo la amenaza del relativismo, puesto que la multiplicidad de cosmovisiones parece poner entre paréntesis la incuestionabilidad del parámetro científico de “lo objetivo”. Por otro lado, Dilthey fue el primero en darse cuenta de la imposibilidad de determinar “lo objetivo” en las Ciencias Humanas.

Por tanto en su decurso la hermenéutica contemporánea o moderna, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) es considerado padre de la misma, el cual solo publicó sobre este tema, su famoso discurso académico del 13 de agosto de 1829: “Sobre el concepto de hermenéutica con referencia a las insinuaciones de F. A. Wolf y el manuales de AST”³⁸⁹. El pensamiento de Schleiermacher tiene sus precursores precisamente en Friedrich Ast y F. A. Wolff, contemporáneos suyos, los cuales distinguieron antes que él entre análisis filológico y hermenéutica (Palmer, 2002, págs. 111-126). Ast recalca que la hermenéutica trasciende el significado de las palabras para trasportarse hasta la *Gestalt* de la obra, el espíritu, que es el todo que dice más que la simple suma de las partes y cuya índole atemporal permite captar los estados de conciencia de las épocas.

Para Wolff, adicionalmente, existen tantas hermenéuticas en proporción al número de ciencias, pero a la hermenéutica filosófica le está reservado el privilegio de poseer el canon que dictamina el juicio correcto de las demás (Bauman, 2002b, págs. 23-24),

³⁸⁹ Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. “*Über das Konzept der Hermeneutik*”, que recogía sus discursos académicos de 1829, ofrece más que nada una discusión de los enfoques de Wolf y Ast, pero no una concepción hermenéutica de conjunto. Sólo en sus lecciones –publicadas por primera vez en 1838 por F. Lücke bajo el título de “*Hermeneutik und Kritik*”- discursó sobre su hermenéutica, a la que pretendió incorporar en el horizonte de una dialéctica. Mas, en un principio, los esbozos fragmentarios de Schleiermacher no encontraron mucha resonancia fuera del estrecho marco de la hermenéutica teológico-filológica.

siendo precisamente este carácter fundante el que combatirá Richard Rorty a través de una hermenéutica sin epistemología. Por último, es conveniente asentar que es precisamente en el siglo XVIII donde se impone la distinción entre el vocablo hermenéutica y el término afín exégesis, que por mucho tiempo se tomaron como intercambiables (explicación, interpretación), criterio que hasta fecha muy reciente gozó de generalizada aceptación: exégesis es el acto mismo de interpretar y hermenéutica es la teoría de la interpretación³⁹⁰.

Así Friedrich Ast (1778-1841) con su obra *Líneas fundamentales de la gramática, la hermenéutica y la crítica* (1805) postula la unidad del espíritu a partir de la intuición; es él quien, al estilo aristotélico, postuló la relación entre lo universal y lo singular que más tarde serían las partes y el todo del círculo hermenéutico desde Schleiermacher. “Encontrar en lo singular el espíritu del todo y en explicar a partir del todo lo singular (...) hay que entender una cosa a partir de la otra y a la inversa. Ninguna de las dos es anterior a la otra, ambas se condicionan mutuamente y constituyen una vida armoniosa” (Grondin, 1999, pág. 106). Por otro lado, Schlegel (1772-1829) dirige la mirada hacia atrás, hacia los griegos; es la tradición, la que nos puede ayudar a entendernos; la inseguridad del sujeto, hace siempre que no se entienda del todo... es una posición eminentemente filosófica y plenamente actual si consideramos la evidencia de la época moderna, como la conciencia de que no poseemos la verdad.

De otra parte el paso de la hermenéutica romántica de Schleiermacher (1768 – 1834) a la hermenéutica filosófica de Gadamer, se produce a través de Dilthey y Heidegger. El primero quiere responder a los desafíos del historicismo, acudiendo a un saber de alcance universal que pueda salvaguardar la autonomía de las ciencias humanas y, a su vez, defenderlas de la tutela positivista. Al igual que Kant, él pretendía realizar una crítica de la razón histórica que le permitiera fundar la objetividad del conocimiento que elaboran las ciencias humanas. El punto de apoyo no podía estar en una universalidad ahistórica, sino en una reconstrucción de la vida, realizada desde su

³⁹⁰ “Entendemos por hermenéutica bíblica (HB) la teoría genérica sobre el acto de comprender e interpretar los textos de la Sagrada Escritura. En este sentido vive en continuo diálogo con la hermenéutica filosófica. La distinguimos de la exégesis bíblica en cuanto ejercicio o forma concreta de comprender e interpretar los textos bíblicos mediante la aplicación sistemática de una metodología adecuada. Aunque el esfuerzo del hombre por comprender y explicar es tan antiguo como el propio ser humano, conviene tener en cuenta que la hermenéutica, en general, recibió un impulso decisivo de los estudiosos de la Biblia. Una cultura inspirada y modelada prácticamente por la cosmovisión judeocristiana necesitaba mantener un diálogo permanente con la Biblia como fuente de inspiración. Este diálogo dinamizó y acompañó durante varios siglos el esfuerzo hermenéutico.” (Grech, 1990, pág. 733)

protagonista: el sujeto. Como se fundan en la historicidad del sujeto, las ciencias humanas deben partir de la estructura de los propios hechos de conciencia; por ello sólo una reflexión de orden psicológico es capaz de fundar la objetividad que las ciencias humanas necesitan.

En realidad, una cosa es explicar la naturaleza y otra muy distinta comprender la vida humana y sus expresiones. La hermenéutica fundada en la filosofía comprensiva, debe remontar la exterioridad de las expresiones hacia una interioridad que las ciencias naturales olvidan. La vida es expresión y la tarea de la hermenéutica no es explicar lo exterior, en lo que la experiencia se expresa, sino comprender la interioridad de la que ha nacido; como un proceso de auto-reflexión, como el diálogo interno que acompaña a toda expresión. Comprender no es ni intuir, ni congeniar, ni aplicar un conjunto de reglas; es iniciar un proceso por el que se conoce el interior de una vida, con la ayuda de los signos en los que se expresa.

A este respecto, la contribución de Dilthey a la hermenéutica consistió en ampliar el horizonte de esta disciplina sacándola de los marcos de la interpretación de textos y del análisis psicológico de Schleiermacher. Llevándola a un ámbito más general y abarcador en el cual integra diversas disciplinas para la explicación en el contexto de la interpretación de los estudios humanos. Por ello, en sus investigaciones sobre la historia de la hermenéutica, Dilthey define la comprensión, la interpretación y la hermenéutica de la forma siguiente: “comprensión es el proceso en el que, a partir de manifestaciones exteriorizadas de la vida del espíritu, esta se hace presente al conocimiento. Una interpretación es una comprensión realizada conforme a las reglas del arte, de las manifestaciones de la vida fijadas por escrito. Llamamos hermenéutica a la doctrina del arte de comprender las manifestaciones de la vida fijadas por escrito” (Dilthey, 2000, pág. 85). Para Dilthey – a diferencia de Schleiermacher – la hermenéutica más que un instrumento era “...el *medium* universal de la conciencia histórica, para lo cual no hay otro conocimiento de la verdad que el comprender la expresión, y en la expresión, la vida (...) Dilthey acaba pensando la investigación del pasado histórico como desciframiento y no como experiencia histórica” (Gadamer, 1977, pág. 303). Dilthey insiste en que la comprensión no puede considerarse como algo extraño o ajeno a la vida, sino que por el contrario, constituye su más fiel intérprete; el reverso lógico en que aquella se refleja en forma casi idéntica.

Y mientras Dilthey había pretendido comprender la historicidad, Heidegger parte de la historicidad del comprender. Es Martin Heidegger, tomando en parte los aportes de Dilthey y de la fenomenología de Husserl, quien consideró la hermenéutica no como un instrumento a disposición del hombre, sino como una estructura constitutiva del *Dasein*, concepto ya presente en Hegel y Jaspers, pero que Heidegger emplea de modo preponderante para referirse al ser humano en su condición de ser/estar-ahí, como ser situado ineludiblemente de modo corporal, lingüístico, contextual e histórico (Heidegger, 1951). La hermenéutica se radicaliza filosóficamente porque ya no nos preguntamos por un modo de conocer, por fundamental y básico que sea. Comprender es un modo de existir, el modo de ese ser que existe comprendiendo.

La fenomenología se ha transformado en hermenéutica porque ha sustituido una analítica de la conciencia por una analítica de la existencia y del estar en el mundo; la hermenéutica se ha convertido en una hermenéutica de la facticidad. Heidegger convierte explícitamente la cuestión ontológica del sentido del ser en la pregunta central de su filosofar. Que la vida fáctica procure comprenderse a sí misma de un modo preteórico, es una cierta forma de ser en una peculiar relación con todas las otras cosas que son, y al ocuparse de sí misma está presente esa comprensión de su propio ser. Pero el primer Heidegger no sólo comienza a identificar la filosofía fenomenológica con la ontología, sino también a esta última como “hermenéutica de la facticidad”, y define su tarea como “interpretación que la facticidad hace de sí misma”, o “el darse a conocer la vida fáctica a sí misma” (Heidegger, 2011, págs. 32-40).

Heidegger sostiene que el movimiento hermenéutico de la autointerpretación está esencialmente determinado por el hecho de que la vida fáctica se da de un modo distorsionado, pues siempre está encubriéndose a sí mismo. Este encubrimiento es tan originario como la noticia que la vida originaria tiene de sí misma. “No es un encubrimiento absoluto, sino una especie de desfiguración. Eso es lo que hace posible la comprensión. El problema de la hermenéutica consiste en encontrar una interpretación que disuelva este encubrimiento originario. Comprender ahora no es *inteligir* sino comportarse, estar a la altura de las circunstancias; es un arte, una capacidad que no es cognitiva o mental, sino práctica y vital; lo que en español llamamos un *saber estar*. La tarea de la hermenéutica no es resignarse a esta historicidad, sino esclarecerla. Este esclarecimiento recibe el nombre de interpretación y en él se explica la comprensión. Si en la hermenéutica anterior la interpretación era el camino que nos llevaba a la anhelada

meta de la comprensión, ahora se invierten los papeles: la interpretación consiste en explicar la situación de la comprensión”. (Cfr. León, Eduardo Alberto. Polis Revista Latinoamericana 22. 2009: págs.1-14)

En esta línea es donde Richard Rorty considera a *Ser y tiempo* como un tratado pragmatista, haciéndose eco de la interpretación que Mark Okrent hace de esta obra (1988, pág. 55). Confiesa que esta interpretación de *Ser y tiempo* la debe en principio a Brandom (Okrent, 1988, pág. 55. Nota 8). Ahora bien, el pragmatismo de Heidegger, según Rorty, consiste en ‘desintelectualizar’ el entendimiento, otorgando primacía al entendimiento práctico y “considerando la llamada ‘búsqueda de la verdad teórica desinteresada’ como una continuación de la práctica por otros medios” (Okrent, 1988, pág. 56). Jacobo Muñoz, por su parte, sostiene que si bien Heidegger rechaza el pragmatismo “como muestra suprema bien de corriente ajena a la tradición filosófica ‘occidental’, bien, según los casos, de degradación filosófica sin más, sin embargo, *Ser y tiempo* ha podido ser considerado sin mayor violencia aparente como documento relevante del pragmatismo consecuente”. (Muñoz y Perona, 2001, págs. 106 y ss.)

Por tanto, el énfasis del párrafo 32 de *Ser y tiempo* en el tener, ver y entender previos apunta a algo distinto de la prejuicialidad o de la historicidad de todo comprender. Para Heidegger, como es conocido el ser humano deja de ser visto como una instancia puntual que en la aislada y oscura intimidad de la introspección se fundamenta a sí misma: “La interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’. Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto. Cuando esa especial concreción de la interpretación que es la exacta exégesis de textos gusta de apelar a lo que ‘ahí está’, esto es que “ahí está” inmediatamente no es nada más que la comprensible de suyo, la no discutida opinión previa del interprete, que interviene necesariamente en todo conato de interpretación como lo ‘puesto’ ya con la interpretación en cuanto tal, es decir, lo dado previamente en el ‘tener’, ‘ver’ y ‘concebir’ ‘previos” (Heidegger, [1927] 1951& 32. Págs. 166-172).

Por tanto, el ser del ser humano es un ahí, como apertura del ser, como entorno de orientación actuante en el que diariamente nos movemos andando en lo que andamos. Ese entorno es mundo, no como suma de objetos sino como ámbito de todo aquello con lo que tenemos que ver en nuestro andar en algo, de aquello de lo que cuidamos

cuidando de nuestro propio ser. En ese cuidar, que constituye la versión hermenéutica de la intencionalidad de Husserl, lo que es tiene para nosotros determinaciones que se dan dentro del conjunto relacional en el que nos movemos, con anterioridad a cualquier objetivación y a cualquier enunciación explícita.

Por ello, la hermenéutica es asumida a través del método dialéctico que incorpora a texto y lector en un permanente proceso de apertura y reconocimiento; el texto ha de ser asumido, en el proceso de interpretación del discurso, en un permanente 'siendo'. Lo fundamental en la hermenéutica es asumir el referente de la existencia y la coexistencia de los otros que se me da externamente; es a través de señales sensibles, que se alcanza a fusionar los horizontes cognoscitivos interpretados, que desvelar la actitud de la teoría y la práctica de la interpretación. El interés debe ser por comprender los textos a partir del ejercicio interpretativo intencional y contextual; desarrollar la inteligibilidad del discurso contenido en el texto; traspasar los horizontes contenidos en las palabras para lograr entender el sentido de éstas en tanto están simbolizadas a través de la escritura.

La hermenéutica persigue derrumbar los elementos simbólicos contenidos en la cultura, dinamitar las interpretaciones del mundo que se han construido como tradición, o heredadas en el término 'prejuicio' de Gadamer, y que solamente constituyen una cara de la verdad y no las fronteras vinculantes de esa verdad que la acercarían a un entendimiento pleno. La hermenéutica es necesario asumirla a través de un método dialéctico que incorpora a texto y lector en un permanente proceso de apertura y reconocimiento; el texto ha de ser asumido en el proceso de interpretación del discurso, como un escenario donde se pueda cartografiar, permanentemente, los movimientos de ese texto en su desenvolvimiento social, cultural y político. Desde esta perspectiva de deconstrucción de los sedimentos culturales es de donde podemos ver la hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa.

6.3 La hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa.

Asentándonos en la hermenéutica diatópica del pensador portugués, el problema del diálogo entre interlocutores con distintas expresiones culturales es una de las dificultades más notables que afrontan las actuales sociedades democráticas expuestas al hecho social de la multiculturalidad y al fenómeno de la hibridación cultural. La consolidación del aislamiento de los emigrantes con respecto a las expresiones culturales de las comunidades receptoras, la tensión política entre Estado y

grupos humanos con identidades culturales diferentes, y la afirmación de la movilidad de los individuos hacia centros de desarrollo económico en pro del mejoramiento de sus condiciones materiales; constituyen algunos de los acontecimientos que parecen impedir la realización de un orden social determinado por el diálogo abierto, el reconocimiento mutuo y el pluralismo cultural.

Por tanto, hay que preguntarse como lo hace Calame Claude: “¿Podemos comparar las culturas? ¿Podemos, pues, traducirlas? Y, en esta medida, ¿podemos interpretarlas sólo si las reducimos a simples textos? Si proponemos, a manera de proemio un esbozo de respuesta a esta triple cuestión, una mirada rápida al padre fundador de la hermenéutica práctica es esencial por dos razones: la concepción de la hermenéutica inaugurada por Friederich Schleiermacher no solamente tiene uno de sus fundamentos en el problema de la interpretación y la traducción, sino que su modo de ver la relación entre lengua, habla, pensamiento (y realidad) ofrece, por contraste, una vía de acceso privilegiada al paradigma que funda la revisión que la antropología cultural y social ha llevado a cabo recientemente de sus propios procedimientos de interpretación y traducción”. (Calame, Claude. 2013, pp.95-127)

En el marco de su reflexión sobre los obstáculos que la globalización neoliberal opone a la emancipación social, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos introduce la noción de “hermenéutica diatópica”, buscando ofrecer con ella un procedimiento de traducción entre saberes pertenecientes a sistemas culturales diversos, así como un modelo para el diálogo intercultural (Sousa Santos, 2003a. Págs. 269-283 y 2004g.Págs.777-821). La propuesta cobra sentido a la luz de una de las intencionalidades rectoras de su obra: combatir el desperdicio de la experiencia a través del rescate de fragmentos culturales olvidados, marginados o descalificados, tornándolos productivos para la renovación de una teoría crítica y de una política emancipatoria capaces de generar alternativas viables al orden global hegemónico³⁹¹.

³⁹¹ Este doble compromiso de Santos, simultáneamente teórico y práctico, es testimoniado tanto por sus investigaciones en campos diversos desde una perspectiva contra-hegemónica (epistemología, teoría poscolonial, derechos humanos, democracia, movimientos sociales, universidad, etc.), como por su involucramiento en las problemáticas de los países del hemisferio Sur y su activa participación en encuentros internacionales de pensamiento social alternativo (Foro Social Mundial y Foro Mundial de Teología y Liberación) Véase Sousa Santos, (2008a). págs.39-62.

De ahí, pues, la severa crítica que Santos dirige a las diversas figuras de la “razón indolente”³⁹², es decir, a las formas cercenantes de racionalidad que, especialmente en los dos últimos siglos, la modernidad occidental ha erigido de manera excluyente, en detrimento de una racionalidad comprensiva y liberadora (Sousa Santos, 2004g. págs. 779-781). Para el autor, tal concepción mutilante sería sólo superable por un concepto radicalmente distinto, a la vez multidimensional e intercultural, denominado “razón cosmopolita”, como hemos visto en anteriores apartados.

Por otro lado, el concepto de hermenéutica diatópica fue aplicado inicialmente por Raimon Panikkar y parte de la idea de que es necesario comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base. La hermenéutica diatópica va así más allá de la tradicional hermenéutica morfológica y la diacrónica, en cuanto que toma como punto de partida la conciencia de que los *tópoi*, lugares de distintas culturas, no pueden entenderse con los instrumentos de comprensión de una sola tradición o cultura. La hermenéutica morfológica descifra los tesoros (*morphé*, formas o valores) de una cultura particular, una sola tradición, y la diacrónica representa la mediación entre las distancias temporales de la historia cultural de la humanidad, pero también centrada en una sola tradición de referencia. Buscando, entre otras cosas, superar el círculo hermenéutico creado por los límites de una sola cultura, la hermenéutica diatópica intenta poner en contacto horizontes humanos radicalmente diferentes, tradiciones o lugares culturales (*tópoi*) diferentes, para lograr un verdadero diálogo dialógico que tenga en cuenta las diferentes culturas: es el arte de llegar a una comprensión a través de esos lugares diferentes (*dia-topos*). (Pannikar, 2007, págs. 32-33).

En este contexto general se inscribe, pues, la sugerencia de Santos de una hermenéutica diatópica. Su principal relevancia reside, a nuestro juicio, en el esfuerzo llevado adelante por el pensador portugués para elaborar herramientas categoriales y procedimentales destinadas a comunicar universos de significación distintos, en una época donde resulta urgente contar con esta clase de instrumentos para enfrentar los desafíos del mundo globalizado presenta a la convivencia social y política. La discusión de las condiciones de posibilidad – ontológicas, gnoseológicas, cognitivas, sociohistóricas,...etc.– de dicha comunicación se ha vuelto hoy una instancia

³⁹² Estas son: la razón impotente, la razón arrogante, la razón metonímica y la razón proléptica.

imprescindible en el camino a una integración mundial que, desde la base de un reconocimiento mutuo, contenga y enriquezca a todas las expresiones culturales, y evite la imposición de los cánones propios de algunas de ellas. Con su planteamiento, Santos procura hacer un aporte a este respecto que, creemos, merece ser considerado y analizado críticamente, en vistas a advertir sus fortalezas y debilidades para avanzar en la dirección indicada. Tal examen es el que encararemos posteriormente, partiendo de una perspectiva filosófica y sirviéndonos de líneas argumentativas expuestas por pensadores contemporáneos de raigambre hermenéutica, tales como Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, Richard Rorty y otros.

Por tanto, aterrizando en la hermenéutica diatópica, diremos que mientras que el vocablo griego *tópos* significa lugar, espacio o territorio, el prefijo *diá* asociado a él muestra la idea de un recorrido “por medio de”, “a lo largo de” o “por entre”³⁹³. En este sentido, la elección terminológica de Santos es exacta para dar cuenta de aquello que quiere expresar: la diatopía constituye un movimiento de paso de un lugar a otro, un pasaje que conecta dos o más regiones. Como sabemos por el contexto de la discusión, los ámbitos a los que se alude aquí no son espacios físicos, sino culturales, vitalmente significativos para los sujetos que forman parte de ellos, y, desde un punto de vista discursivo, campos semánticos.

En la propuesta, tal como es formulada por el autor, el concepto de diatopía se ensambla con la noción de hermenéutica. Aquí debemos ser cautelosos, pues sabemos – parafraseando a Aristóteles – que “hermenéutica” se dice de muchas maneras³⁹⁴. Desde los textos en que nos apoyamos, podemos colegir que Santos toma el término en un sentido genérico, entendiendo por él la capacidad de captar significados. ¿Qué es, entonces, la hermenéutica diatópica? Retomando las definiciones anteriores, diremos que ella consiste, básicamente, en una relectura de los fundamentos de una cultura desde los de otra, y viceversa. Se trata, entonces, de un proceso recíproco de traducción de saberes, valores, creencias, concepciones, etc³⁹⁵. De acuerdo con Santos, una

³⁹³ Ver <http://etimologias.dechile.net/?diato.pico>.

³⁹⁴ Basta echar una mirada rápida a un manual de historia de la hermenéutica para constatar la disparidad que se da entre las concepciones hermenéuticas existentes. Contrástese, por ejemplo, la concepción nietzscheana, para la cual el intérprete impone un sentido a lo dado en el marco de un juego o interacción de fuerzas, con la concepción gadameriana, en la que el intérprete efectúa una apropiación del sentido a partir de su pertenencia a una tradición y en el contexto de un diálogo. Ver Ferraris, 2000.

³⁹⁵ La hermenéutica diatópica, que es el procedimiento de traducción en el plano cognitivo, tiene como correlato, a nivel de la acción, la traducción entre prácticas y agentes sociales. La función de la primera es brindar inteligibilidad,

interpretación de este tipo conlleva el enfoque de una zona cultural a partir del prisma de una distinta, en el marco de un juego bidireccional que garantiza el intercambio entre ambas. Tres supuestos, complementarios entre sí, sostienen el concepto así formulado: la relatividad, la incompletud y la diversidad cultural. En palabras del autor, “el único hecho transcultural es que todas las culturas son relativas”, entendiendo ante todo por este carácter relativo “diversidad e incompletud”. (Sousa Santos, 2000b, pág. 270)

No obstante, para Santos, la asunción de dichos presupuestos no implica en modo alguno la adopción de un relativismo de principios que equipare linealmente los valores y las normas, y se interponga por tanto en el establecimiento de una política cosmopolita. De acuerdo con su argumento, las culturas son relativas por su disparidad mutua en el modo de responder a preocupaciones últimas, pero, precisamente en ese sentido, son isomórficas: todas intentan solucionar el problema de su incompletud, y lo hacen considerando sus propias creencias como universales. De este “tomar la parte por el todo” proviene la mirada sesgada que cada cultura pone de manifiesto. Desde la perspectiva del pensador portugués, entonces, es justamente en esta forma común donde afina el diálogo intercultural y donde la hermenéutica diatópica adquiere un papel indispensable, dado que la incompletud de una cultura sólo se revela a través de su comparación con los *topoi* de otra³⁹⁶: “El objetivo de la hermenéutica diatópica no es (...) lograr la completud – lo que es considerado como un fin inalcanzable – sino, por el contrario, suscitar la conciencia de la incompletud recíproca tanto como sea posible, mediante la participación en el diálogo de la manera que se haría si se tuviera un pie en una cultura y otro en otra. De ahí su carácter diatópico” (Sousa Santos, 2000b, pág. 275). A esta práctica dialógica emancipatoria le son caras la tolerancia discursiva, la disponibilidad a incorporar conocimientos alternativos, la preferencia por saberes suprimidos y marginalizados, y sobre todo la disposición a aceptar la condición finita inherente al propio contexto cultural. (Sousa Santos, 2000b, pág. 274).

Un ejemplo concreto del procedimiento en cuestión lo encontramos en la contrastación que Santos realiza entre el *tópos* de los derechos humanos individuales, característico de la tradición occidental, primero con el *tópos* del *dharma* de la cultura

articulación y coherencia a la acción colectiva, en una dirección anti-sistémica o contra-hegemónica. (Sousa Santos, 2004g, págs. 805-806).

³⁹⁶ Cabe aclarar que estos *topoi* son tan incompletos como la cultura a la que pertenecen. Esto no impide su función reveladora, ya que esta última no deriva de la presunta completud de los mismos, sino del ejercicio comparativo entre *topoi* de culturas diversas.

hindú³⁹⁷, y luego con el del *umma* del Islám. El resultado de ambas hermenéuticas es la puesta en evidencia de una incompletitud recíproca, visible gracias a la confrontación de ambos topoi. Así, desde el punto de vista del *dharma*, los derechos humanos carecen de una conexión entre el individuo y el todo o, más exactamente, de un imperativo que obligue a los individuos a encontrar su lugar en el orden social y cósmico, compensándose de ese modo el peso exclusivo que poseen sus derechos; desde la perspectiva opuesta, el *dharma* se revela como excesivamente anclado en la totalidad, e inclinado hacia una armonía no dialéctica que niega el valor del conflicto como camino necesario para órdenes más ricos y que se desentiende de los derechos individuales, la libertad, la autonomía y la democracia.

Para Santos “la debilidad fundamental de la cultura occidental, tal como es develada por la hermenéutica diatópica, consiste en crear una dicotomía demasiado estricta entre el individuo y la sociedad, lo que la hace vulnerable al individualismo posesivo, al narcisismo, a la alienación y a la anomia. De otra parte, la debilidad fundamental de las culturas hindú e islámica consiste en que ninguna de ellas logra reconocer que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreducible, que puede ser enfrentada de manera adecuada sólo en una sociedad que no esté organizada jerárquicamente” (Sousa Santos, 2000b, págs. 276-277).

En un artículo posterior (Sousa Santos, 2004g, págs.777-821), el autor introduce dos conceptos referidos a las condiciones implicadas en el procedimiento de traducción que permiten completar la rápida caracterización de la hermenéutica diatópica que aquí presentamos³⁹⁸. Ellos son el presupuesto de la imposibilidad de una teoría cultural general y la noción de “zona de contacto”. La primera idea se sigue del principio de incompletitud: si toda cultura es por definición incompleta, no hay lugar para una teoría cultural general de validez universal. Para Santos, en cambio, solamente es posible un universalismo negativo o una teoría general residual, entendida como “una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general” (Sousa Santos, 2004g, pág. 804).

³⁹⁷ El *dharma*, según se sigue del texto de Panikkar que Santos cita, es un principio de unificación de la realidad en términos de totalidad, del cual dependen las nociones de justicia, moralidad, derecho y religión. Alude a la verdad, que es concebida como la consistencia interna de las cosas o las acciones en dicho contexto de totalidad. (Sousa Santos, 2000b, pág. 275).

³⁹⁸ Recordemos que cuando Santos habla de “traducción” se refiere a la doble vía de comunicación intercultural que se da, por una parte, en la dimensión cognitiva a través de la hermenéutica diatópica y, por otra, en la dimensión de la acción por medio de la articulación de distintas prácticas sociales y sus respectivos agentes (cf. nota 8).

De ahí que al diálogo intercultural le sea inherente una tarea siempre parcial, provisoria y consensuada, como es la de la traducción, y únicamente ésta sea posible. El concepto de zona de contacto, por su parte, alude a la pregunta por el qué de la traducción y al espacio en el que el mundo-de-la-vida, los saberes y las prácticas de una cultura se encuentran, chocan e interactúan con los de otra. La pertenencia a este ámbito es dinámica, pues contenidos de una cultura que en un determinado momento se hallan excluidos de la zona de contacto pueden más tarde pasar a formar parte de ella – y viceversa –, en virtud de las decisiones tomadas por cada práctica cultural y de un trabajo profundo de traducción. Con todo, tal tarea de selección “es un trabajo exigente, sin seguros contra riesgos y siempre a la vera de colapsar” (Sousa Santos, 2004g, pág. 812).

6.3.1 Crítica a la hermenéutica diatópica.

Comencemos destacando las dos fortalezas básicas que identificamos en la propuesta de Santos, para abordar posteriormente las debilidades y los aspectos problemáticos que advertimos en ella. En primer lugar, el concepto estudiado invita a una reflexión sobre las condiciones de posibilidad implicadas en las experiencias de entendimiento intersubjetivo, en especial las que se dan en relaciones de otredad radical, como es la que media entre las culturas de Oriente y Occidente. La cuestión no es nueva, pero adquiere originales matices e inéditas dimensiones a la luz de los conflictos internacionales actuales y del decurso de cierta reflexión filosófico-hermenéutica que tiende a poner en el centro el problema del vínculo entre alteridad e identidad³⁹⁹. A este respecto, la intervención de Boaventura de Sousa Santos posee la virtud de encontrarse simultáneamente en concordancia con necesidades de la época en que vivimos y con algunos de los principales derroteros de la filosofía hermenéutica contemporánea.

En segundo lugar, el planteamiento de Santos no se reduce a una mera enunciación de presupuestos conceptuales, sino que provee además un procedimiento para llevar a la práctica el diálogo intercultural (identificar preocupaciones isomórficas entre dos o más culturas y complementarlas entre sí a partir de un cruce entre sus mejores aportes), una

³⁹⁹ Piénsese, por ejemplo, en las vertientes del deconstruccionismo derridiano y de la hermenéutica fenomenológica ricoeuriana, para las que esta problemática resulta medular. Cf. DERRIDA, [1987] *Psyché: invenciones del otro*. In: A.A. V.V. *Diseminario. La deconstrucción, otro descubrimiento de América*. Montevideo: X.Y.Z., 1987, p. 49-106.; [1991] *Circonfesión*. In: BENNINGTON, G. y DERRIDA, J. Jacques Derrida. Madrid: Cátedra, 1994.; [1996] *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Buenos Aires: Manantial, 1997.; RICOEUR, P. [1986] *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: FCE, 2000 RICOEUR, 1996.

clave para orientar la interpretación (la emancipación social, a través de la construcción de una razón cosmopolita) y pautas metodológicas para facilitar la consecución de buenos ejercicios interpretativos (qué, entre qué, cuándo, quién y cómo traducir). (Sousa Santos, 2000b. pág.807-813).

Con todo, notamos cierta tensión irresuelta entre la matriz emancipatoria del pensamiento social y político de Santos, dentro de la cual debe ser comprendida toda su producción teórica, y una noción formal y procedimental como es la de hermenéutica diatópica. Si en su formulación uno de los presupuestos consiste en “las luchas contra la opresión y el sufrimiento humanos”, y uno de sus objetivos fundamentales es “desarrollar criterios procedimentales interculturales para distinguir las políticas progresistas de las reaccionarias, el apoderamiento del desapoderamiento, la emancipación de la regulación” (Sousa Santos, 2000b, pág. 273), cabe al menos la pregunta por la validez de este trasfondo crítico, emancipatorio e iluminista⁴⁰⁰, que adquiere el estatuto de ideal regulador de la conversación y define con pretensión universalista contenidos políticos específicos antes de que los propios participantes lo hagan a través de sus intercambios lingüísticos. E incluso podemos observar como mediante fundamentos de ciertas culturas como el *umma* del Islám⁴⁰¹ o el *dharma* de la cultura hindú⁴⁰², estas están al servicio de un autoritarismo del poder establecido, siempre protegido mediante un carácter de *auctoritas* religiosa al servicio de una potestad mundana.

⁴⁰⁰ Si bien Santos formula una fuerte crítica a la modernidad occidental con su concepto de razón indolente, lo que rechaza de ella es principalmente su unilateralismo, no el legado de la Ilustración (2003,a). Las ideas mismas de emancipación, crítica y cosmopolitismo, centrales en su obra, dan cuenta de su íntima filiación con la tradición iluminista. Aparece aquí una tensión en el planteo del autor, o al menos una dificultad no del todo visualizada, como resultado de someter a la racionalidad moderna a una crítica intensa con instrumentos y recursos heredados de ella.

⁴⁰¹ Para mayor información <https://www.webislam.com/articulos/95635-concepto-de-umma.html>.

⁴⁰² “Los deberes son: para el brahmana enseñar (el Veda); para el Katriya, la práctica de las armas; para el Vaisya, el trabajo con el ganado; para el sudra, servir a los “dos-veces-nacidos”. Para todos los “dosveces-nacidos”, sacrificar y estudiar (el Veda)” Pániker, A. (2014). “La sociedad de castas”. Barcelona, España: Kairós. Pág.167. Bajo esta filosofía o mandamiento central, la India se construyó bajo la hegemonía de los brahmanes como cabeza de la sociedad, al haber sido creados primero, por haber nacido por lo menos dos veces y tener un grado de pureza espiritual superior que las otras categorías. En segundo término aparecen los *chatrias* o *katriyas*, que son los que dominan la fuerza, el poder, la política, la administración. En tercer lugar se registra al *vaisa* o *vaisya*, al cual se le delegan los negocios, la producción, el comercio. Estas tres clases sostienen un nivel de privilegio bajo el fundamento de ser personas más puras por su ciclo de reencarnación. El cuarto nivel, o los pies, lo constituyen los sudras o *shudras*, que son los destinados a servir a las clases superiores por ser una vez nacidos o impuros. Existe un quinto estamento, una casta inferior a los sudras, compuesto de aquellas personas que son discriminadas por haber nacido en castas particulares y a los cuales se les conoce como “los intocables”, a los que se les asignan las actividades más humillantes y excluyentes como el retiro de carroña, limpieza de letrinas, etc.; y a los cuales no se permite el acceso a templos, restaurantes, hoteles, asambleas municipales, escuelas, carreteras, pasos públicos; a los que por su condición de impureza no se les debe tocar.

No podemos dejar de ver aquí una paradoja: si los criterios que están presupuestos en el diálogo no solamente atañen a sus condiciones de posibilidad y de despliegue, sino también a la orientación político-ideológica que éste ha de tomar –la cual, de más está decirlo, es materia de opinión por parte de los que intervienen en la situación dialógica–, entonces se incurre en una intromisión en la autonomía de los participantes que da por tierra con la idea misma de un diálogo de iguales abierto a la crítica intersubjetiva. Con este señalamiento no estamos sugiriendo, sin embargo, que sea imposible sostener que ciertos principios y/o valores legados por la Ilustración se encuentran necesariamente implicados en toda comunicación – de hecho, una teoría de la acción comunicativa como la de Habermas da cuenta justamente de dicha implicación – (Habermas, 1992). Simplemente afirmamos, en cambio, que establecer un nexo adecuado entre esos principios y la experiencia del diálogo comprensivo intercultural exige un desarrollo más profundo del que Santos ofrece. De no ser así, el anclaje en la tradición iluminista – que, a nuestro juicio, merece ser conservado – pierde vigor, porque depende de un punto de vista particular, como es el político-ideológico, en vez de ubicarse en uno universal, como son las condiciones pragmáticas de posibilidad del entendimiento intersubjetivo mismo.

Tal como Santos presenta las cosas, la orientación emancipatoria constituye un agregado exterior a la hermenéutica diatópica, en la medida en que no constituye un resultado necesario del ejercicio de esta última, sino un presupuesto suyo⁴⁰³, lo cual vuelve a su propuesta vulnerable a una impugnación que, desde la defensa de los propios principios ilustrados de libertad e igualdad, denuncie el procedimiento hermenéutico-diatópico como avasallante y arbitrario. Creemos que Santos podría cerrar este flanco para el ataque y resolver el conflicto latente en su argumentación incorporando los elementos fundamentales de la teoría habermasiana, que permite sustentar una conexión interna entre los valores iluministas de igualdad, libertad, crítica, etc., y la dimensión pragmático-ilocucionaria de la comunicación. Por lo demás, la recuperación que Habermas efectúa de la teoría crítica y de la hermenéutica filosófica se encuentran en plena convergencia con los lineamientos teóricos capitales de la obra de

⁴⁰³ El autor es el primero en reconocerlo: “la hermenéutica diatópica no ocurre en un vacío social; más bien, como un tipo específico de nueva retórica, comparte con ésta un prejuicio político a favor de la emancipación” (Sousa Santos, 2000b, pág. 277). Al mismo nivel de presupuestos se ubican las actitudes que, según Santos, van asociadas a ella: la tolerancia discursiva, la disponibilidad a incorporar conocimientos alternativos, la preferencia por conocimientos suprimidos y marginalizados, y la disposición a aceptar la condición finita inherente al propio contexto cultural (Sousa Santos, 2000b, pág. 274).

Santos –entre los que se destaca el común interés emancipatorio de ambos–, proveyendo al mismo tiempo una fundamentación filosófica y un andamiaje conceptual mucho más resistente a una eventual acusación de dogmatismo, ideologismo y/o subjetivismo⁴⁰⁴.

Pero las consecuencias contraproducentes de la tentativa de Santos no se detienen aquí. Al no dar cuenta debidamente de la conexión interna entre hermenéutica diatópica y orientación emancipatoria, el intelectual portugués deja disponible su concepto a usos políticos distintos a los que él intenta asignarle. Esto puede explicitarse reconstruyendo el siguiente razonamiento: dado que el carácter emancipatorio de la hermenéutica diatópica constituye un presupuesto de esta última, su justificación no puede otorgarse más que negativamente, a través del carácter intrínsecamente indemostrable de todo punto de partida y la necesaria regresión infinita que sobreviene cuando se intenta ir más allá de él.

Ahora bien, este modo de justificación adjudica al interés emancipatorio el rango de mero presupuesto, autorizando irremediablemente a reemplazar el postulado que se ha escogido por uno diferente (y aun opuesto), puesto que, en definitiva, el nuevo principio no tendría un estatuto distinto del anterior – sería también un “presupuesto”, aunque de signo diverso –, y apelaría al mismo mecanismo negativo de justificación. En otros términos, la hermenéutica diatópica representa un instrumento al servicio de un proyecto emancipatorio, por lo que es este último el que implica lógicamente a aquella, y no al revés. De allí que la misma formulación de la cuestión traiga aparejado un efecto indeseable para Santos, a saber: que el procedimiento sugerido por él bien puede pasar a depender de un proyecto ideológico antagónico al suyo.

Ejemplificaremos esta situación invirtiendo el ejercicio interpretativo de Santos que hemos reseñado anteriormente. Allí, él sostiene que la debilidad más importante de Occidente, “tal como es develada por la hermenéutica diatópica” (Sousa Santos, 2000b, pág. 276), es la oposición tajante que introduce entre individuo y sociedad, la cual genera una inclinación al individualismo posesivo, el narcisismo, la alienación y la anomia, mientras que la debilidad central de las culturas hindú e islámica estriba en su no reconocimiento del aspecto individual irreductible del sufrimiento humano, fruto de su organización social jerárquica. Ahora bien: ¿qué hay en el concepto de hermenéutica

⁴⁰⁴ Como se sabe, la teoría de Habermas no se halla exenta de críticas, pero retomarla permitiría resituar la discusión en un plano de mayor complejidad y profundidad filosófica.

diatópica que “devele” indefectiblemente estos contenidos como “debilidad”, y no otros? Dicho a la inversa: ¿sería imposible pensar, recurriendo al mismo procedimiento comparativo que Santos emplea, que lo “débil” en la cultura occidental sea su vocación igualitaria y democrática, y que la “debilidad” propia de las culturas hindú e islámica radique en la noción de totalidad que estructura sus cosmovisiones? En verdad, no hay nada en la noción de hermenéutica diatópica que, estrictamente aplicada, invalide esta interpretación.

El hecho de que Santos opte por otra lectura, se apropie de los contenidos emancipatorios de cada cultura y busque complementarlos, no prueba más que eso: que el acto interpretativo consiste siempre en una elección entre varias hipótesis de sentido posibles. Como claramente lo ha enseñado Ricoeur, un texto (es decir, una obra, una tradición, un monumento, una cultura, etc.) se encuentra abierto a un número indefinido de lectores, los cuales pueden actualizar su significación de maneras diversas, de acuerdo con la perspectiva que asuman frente a él, la manera en que prioricen sus temas, las claves de lectura que adopten. etc... (Ricoeur, 1996, p. 185)⁴⁰⁵.

En tal sentido, y para continuar utilizando el vocabulario de Santos, los topoi de las culturas occidental, hindú e islámica, así como los de todas las demás culturas, son múltiples, en sí mismos plurales, y pueden organizarse según principios divergentes o contrapuestos⁴⁰⁶. Aún los supuestos de relatividad, incompletud y diversidad cultural permanecerían intactos si, por ejemplo, se tomara como referencia para el contraste la jerarquización social del lado hindú e islámico, y el individualismo del lado occidental, en el marco de un discurso neoconservador que integrase ambos núcleos de sentido con el fin de legitimar las diferencias de estatus económico-social por vía de la culpabilización individual.

En este caso, cada contenido mostraría la parcialidad del otro término de la comparación y sería complementado por éste, aunque en una dirección exactamente contraria a la que persigue Santos. De ahí que su noción resulte un arma de doble filo en

⁴⁰⁵ No sólo la hermenéutica filosófica ha colaborado en la toma de conciencia de la multiplicidad de lecturas de las que es pasible un texto. También lo han hecho enfoques teóricos más o menos familiares a ella, como la teoría de la semiosis social de Verón, la deconstrucción derridiana y la arqueología foucaultiana. A este respecto ver: Derrida (1975), Foucault, (2002) y Verón (2004).

⁴⁰⁶ El propio Santos sostiene esto, cuando se refiere a la diversidad de tradiciones existente dentro de un mismo contexto cultural, en relación con un mismo tópos. El autor lo ejemplifica con los casos ya citados de los derechos humanos occidentales, el *umma* islámico y el *dharma* hindú, cada uno de los cuales se halla expresado al interior de su cultura respectiva por al menos dos versiones conflictivas entre sí. Cf. Sousa Santos, 2004g, pág. 810.

el plano político. Al igual que cualquier tipo de práctica hermenéutica – la “diatopía” es sólo una de las muchas estrategias interpretativas posibles –, ella acarrea una creatividad semántica inherente que torna inútil cualquier esfuerzo por predeterminar el sentido que producirá en un proceso de lectura concreto. La propuesta de Santos no se halla exenta, por tanto, del uso ideológico diverso del que es susceptible todo instrumental hermenéutico.

Un tercer problema se relaciona con el carácter holista de los universos semánticos⁴⁰⁷, el cual presupone la imposibilidad de aislar una idea de la red conceptual en la que se inscribe sin modificar fuertemente su significado, como parece sugerir el procedimiento hermenéutico-diatópico. En la medida en que todo entramado significativo posee la forma de una estructura, y no de una mera conjunción de elementos, su recorte en segmentos trastoca profundamente a estos últimos, pues su sentido depende de las relaciones que cada uno mantiene con el resto de los que componen el sistema de significación. A este respecto, y retomando el ejemplo ya analizado, Santos debería explicar cómo es que el concepto occidental de derechos humanos podría ser mantenido sin cambios sustantivos separado de la distinción moderna individuo/ sociedad, y cómo las nociones orientales de totalidad seguirían siendo las mismas fuera del contexto de una organización social jerárquica.

A nuestro parecer, este déficit argumentativo es deudor de una concepción algo simplificadora del fenómeno interpretativo. Extendiendo aquí un argumento de Rorty – reconstruible, por lo demás, en términos de cualquier postestructuralismo básico –, diremos que la interpretación no consiste simplemente en una síntesis de elementos heterogéneos, como parece entenderla Santos, sino en un complejo proceso de recontextualización que altera el sentido tanto de aquello que es interpretado como del nuevo contexto al que se incorpora⁴⁰⁸.

Así, la recuperación/apropiación de ciertos componentes de una cultura no conserva intacto el significado que éstos poseían en su campo semántico de procedencia, sino que, debido al principio holista mencionado, su enlace a otro entramado preexistente

⁴⁰⁷ Este rasgo ha sido puesto de relevancia por el Wittgenstein de las Investigaciones Filosóficas y, en el ámbito de la filosofía de la ciencia, por la obra de Kuhn (para una ubicación de estas intervenciones en el escenario epistemológico postempirista, Schuster (2002, pp. 41-42). Asimismo, puede observarse un holismo semiológico en la lingüística estructuralista de Saussure, que concibe a la lengua como sistema oposicional de signos. (Saussure, 2001, págs. 127-146).

⁴⁰⁸ Sobre la interpretación como recontextualización, ver Rorty, R. (1996b, pp. 131-153).

transforma simultáneamente a ambos. Desde esta perspectiva de inspiración rortyana, nuestra relectura occidental de los contenidos de las culturas orientales sería, más que una simple complementación, como indica la hermenéutica diatópica, un retejer las creencias y deseos ajenos en la red propia, a partir de una finalidad estipulada previamente⁴⁰⁹. Esta inclusión de Rorty al debate plantea, sin embargo, un nuevo problema, que podríamos formular de la siguiente manera: ¿en qué medida la recontextualización o rehilación de creencias ajenas en la urdimbre propia está abierta a la alteridad? Es decir: ¿hasta qué punto lo que se retoma de otra cultura produce, en lenguaje rortyano, una ampliación del nosotros, y no una reducción del otro a un nosotros previamente delimitado y fijo? A nivel semántico, la cuestión podría expresarse así: ¿se da, en efecto, una incorporación de nuevas significaciones que extiende la trama desde la cual se parte, o simplemente se releen las significaciones ajenas bajo términos propios y predefinidos? La hermenéutica diatópica de Santos, en tanto se presenta a sí misma como un medio adecuado y recomendable para la comprensión intercultural, no resulta eximida de la obligación de responder a esta serie de interrogantes.

Las dificultades, empero, no terminan aquí. En una de las descripciones ya citadas del concepto que examinamos, Santos afirma que la participación en el diálogo intercultural se da “de la manera que se haría si se tuviera un pie en una cultura y otro en otra”, y que de ello deriva “su carácter diatópico” (Sousa Santos, 2000b, pág. 275). Ahora bien: ¿es fácticamente posible tal ubicación simétrica en la cultura propia y en la cultura ajena⁴¹⁰? Apelando al modo condicional de la frase, podría argumentarse en defensa del autor portugués que la misma reviste el carácter de un “como si”, esto es, solamente de una orientación ideal, y no de una operación efectiva en la práctica. Pero aún dicha orientación debería justificarse: ¿nos es lícito y útil postular una ubicación en

⁴⁰⁹ ¿No reingresa aquí, de la mano de este planteamiento basado en Rorty, el mismo problema que adjudicamos a Santos más arriba, vinculado al carácter presupuesto de la orientación emancipatoria de la interpretación? Respondemos negativamente, pues aunque en el pensamiento rortyano existe efectivamente un tólos liberal-democrático y pluralista que aspira a defender la proliferación de concepciones y a favorecer una conversación entre ellas, esa finalidad no se piensa como necesariamente implicada por un tipo específico de procedimiento interpretativo – tal el caso de Santos –, sino como un punto de partida contingente. Este carácter desfundamentado y en última instancia decisionista del pensamiento rortyano es lo que lo acerca a autores como Derrida y Laclau, exactamente en la misma medida que lo separa de Habermas. Santos, por su parte, se mueve en un interregno ambiguo en el que ambiciona establecer un nexo necesario entre interpretación intercultural y emancipación, como Habermas, pero sin la fundamentación pragmático-discursiva provista por este último, al tiempo que pone en juego en su noción de traducción una versión simplificada del “retejido” de creencias de Rorty, pero sin las implicancias teórico-prácticas etnocéntricas (en el singular sentido que el autor estadounidense le da a este término) y decisionistas necesariamente ligadas a ella.

⁴¹⁰ A este problema se suma, por supuesto, el de si sería además ético- políticamente válido y deseable hacerlo.

la cultura ajena, aunque sea meramente ficcional, cuando sabemos de antemano que no podemos prescindir de los condicionamientos que nos impone la cultura en la que estamos situados, y que la influencia de los mismos es altamente superior a la que puedan ejercer los de cualquier otra? Desde las principales corrientes del pensamiento contemporáneo que asumen el giro interpretativo –la hermenéutica filosófica, la deconstrucción, el postestructuralismo, el pragmatismo rortyano y la teoría crítica de Habermas – sería imposible sostener el modelo diatópico tal como lo describe Santos, incluso en su versión atenuada del “como si”, por anclarse en una base insuficientemente perspectivista.

Con todo, aun partiendo de tal presupuesto perspectivista subsiste un interrogante más, vinculado a la relación entre particularidad y universalidad: ¿es posible fundamentar la existencia de criterios, recursos y/o procedimientos que permitan trascender los propios estándares culturales de comprensión hacia formas de enjuiciamiento universalmente válidas? Esta cuestión ha sido el eje de la ya clásica polémica entre Habermas y Rorty⁴¹¹, en la que el primero ha respondido afirmativamente basándose en la noción de pretensiones de validez (Habermas 1992, págs.110-160)⁴¹², mientras que el segundo ha contestado negativamente, desde su concepto de etnocentrismo (Rorty, 1996b. pág.15-56). Por último, y en relación directa con dicha discusión, cabe preguntarse por la naturaleza de la tarea que lleva adelante el intérprete. También aquí la confrontación entre Habermas y Rorty resulta ilustrativa, y abre dos maneras de entenderla que se corresponden con los enfoques mencionados más arriba: siguiendo a Habermas, el intérprete intercultural pondría en juego una participación virtual desde la cual a la vez juzgaría y comprendería los respectivos mundos-de-la-vida de las culturas ajenas (Habermas, 1992, T1), mientras que, según Rorty, simplemente entablaría con ellas una conversación conducida por el deseo de solidaridad. (Rorty, 1996b. págs.15-56).

En el primer caso, se desarrollaría una acción comunicativa que conllevaría la apertura del diálogo a un auditorio universal, es decir, se lo expondría a la potencial participación de cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción, a través de la crítica de pretensiones de validez; en el segundo, en cambio, se trataría de desplegar diversas

⁴¹¹ Para una comparación de las posiciones de Habermas y Rorty, ver Pérez, 2002, 265-310.

⁴¹² Cabe aclarar que, en Habermas, dicha “trascendencia” no consiste en desligarse del propio mundo-de-la-vida, sino en acceder desde él a un ámbito universal a partir del enjuiciamiento crítico de pretensiones de validez

acciones pragmáticamente orientadas a la creación de un terreno común lo más amplio posible, pero dentro de los límites particularistas de una audiencia considerada competente⁴¹³.

El examen de la propuesta de Santos ha dejado como saldo un conjunto de dificultades que requieren ser analizadas en profundidad antes de dar por justificado teóricamente el concepto de hermenéutica diatópica. Como se sigue del desarrollo anterior, existen múltiples aspectos problemáticos vinculados a su fundamentación filosófica e implicados en su uso (condiciones gnoseológicas de posibilidad; utilización político-ideológica; rasgos hermenéuticos y pragmáticos; apertura a la alteridad; relación universalidad-particularidad; naturaleza de la tarea de interpretación; etc.) que su autor tiende más a dar por supuestos que a explicitar y desarrollar.

Se plantea la cuestión de hasta qué punto la noción de “hermenéutica diatópica”, concebida bajo el signo de una “razón cosmopolita”, puede resistir las críticas teóricas y sortear los escollos contextuales presentes. En una palabra, si admite una resignificación que le permita responder a las exigencias que se derivan tanto del estado actual de la reflexión filosófico-hermenéutica como de los efectos político-ideológicos negativos de la crisis del capitalismo globalizado. Pero, ¿otorga la metáfora geográfica que subyace y da sentido a la idea de diatopía posibilidades para una resemantización tal? De todos los que hemos sugerido hasta aquí, éste es, sin lugar a dudas, el interrogante más acuciante que Santos debe afrontar.

6.4 El Pragmatismo y la hermenéutica sin epistemología de Richard Rorty.

Al igual que hemos visto como la hermenéutica no tiene un sentido unívoco, también el pragmatismo corre la misma suerte, en tanto y en cuanto su armazón conceptual ha sido objeto de la aportación de varios autores. Por ello, aun para aquellos filósofos que afirman ser pragmatistas no es fácil decir qué es el pragmatismo de un modo que satisfaga a todos y cada uno. Así pues, comenzaremos con una definición lexicográfica del pragmatismo. Dicho procedimiento nos dará lo que Peirce denomina un segundo grado de claridad de la aprehensión. De acuerdo con el Diccionario Online Merriam-Webster, el pragmatismo es "un movimiento americano de filosofía fundado

⁴¹³ Para un mayor desarrollo de este segundo contraste entre ambos autores y de los conceptos involucrados en la polémica, ver Pérez, (2002, págs. 265-305).

por C. S. Peirce y William James y caracterizado por las doctrinas de que el significado de las concepciones se debe buscar en sus repercusiones prácticas, de que la función del pensamiento es guiar la acción y de que la verdad se debe examinar preeminentemente por medio de las consecuencias prácticas de la creencia.⁴¹⁴

Tenemos aquí un buen punto de partida. Encontramos tres elementos clave: (1) el significado está asociado a repercusiones prácticas; (2) la función del pensamiento se concibe como una guía para la acción y (3) se dice que el examen de la verdad consiste en las consecuencias prácticas de la creencia. Por cierto, se trata de claves para la comprensión del pragmatismo en general. Pensamos que es especialmente importante recordar que los pragmatistas originarios estaban atrapados en una ola de naturalismo que los indujo a otorgar un gran peso a la idea de que el pensamiento funciona como guía para la acción y que, como tal, conecta la experiencia pasada con las circunstancias presentes y con las expectativas futuras, por ello, es fundamental que el pensamiento juegue un importante papel en la supervivencia humana.

Por otro lado, el pragmatismo norteamericano surgió en el seno del "*Metaphysical Club*" de Boston (1872-1874), al cual pertenecían, entre otros, Chauncey Wright (1830-1875), F. E. Abbot (1836-1903), C. S. Peirce (1839-1914) y W. James (1842-1910), John Fiske (1842-1891) y Oliver Wendell Holmes (1809-1894). Los propósitos de estos pensadores fueron aclarados por Peirce, quien en su artículo "*How to Make Our Ideas Clear*" planteó que toda la función del pensamiento es producir hábitos de acción y que lo que significa una cosa es simplemente los hábitos que envuelve, dando lugar así a la llamada "máxima pragmática": "Considérese que qué efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto" (Peirce, Ch. S. Peirce ([1878], 2012. Pág180).

Por otro lado, el pragmatismo inicia su andadura como doctrina filosófica a partir de una serie de artículos publicados por Charles Sanders Peirce en la década de 1880 en el "*Popular Science Monthly*" (Peirce, [1878] 1988. Págs. 286-302)⁴¹⁵. En el ya mencionado "*Como clarificar nuestras ideas*", (Peirce, [1878] 2012) tras ofrecer la primera formulación acabada de la máxima pragmática, Peirce añade en una nota

⁴¹⁴ Ver <https://www.merriam-webster.com/dictionary/pragmatism>.

⁴¹⁵ <http://www.peirce.org/writings/p119.html>

reveladora que ésta lejos de ser un principio escéptico o materialista, podría interpretarse como un corolario del *dictum* evangélico de Mateo: “Por sus frutos los conoceréis” (Mt 7, 20). Según Peirce, la máxima pragmática “es una aplicación del único principio de lógica recomendado por Jesús” (Ch. S. Peirce ([1878], 2012. Pág180). Si vamos al *The Oxford Companion To Philosophy* (Honderich, 2008, Págs. 934-937) para una ilustración histórica importante del uso del término "pragmatismo", encontramos la famosa cita de 1898 tomada de la introducción pública que de la palabra hizo William James: “Lo principal del practicalismo o pragmatismo, como [C. S. Peirce] lo denominó, cuando por primera vez le oí enunciarlo en Cambridge [Mass.] en los primeros años de 1870, es la pista... siguiendo la cual... podemos seguir nuestro propio sendero”. Nos gusta esta alusión de James a mantenerse en el propio sendero. Tal cosa muestra que desde el comienzo se entendió que el pragmatismo tenía algo que ver con el hecho de que tiene el propósito o la función de guiar el pensamiento. Así Richard Rorty nos dice: “El pragmatismo tiene el pistoletazo de salida en la adopción por parte de Peirce de la definición de Alexander Bain de creencia como regla o hábito de acción”. (Rorty, 2000a, pág. 24).

Al considerar lo que el pragmatismo es, podemos ver que se está privilegiando los primeros pragmatistas, Peirce y James, más que los pragmatistas más contemporáneos, como, por ejemplo, Rorty y Brandom. Por ello, concebimos a este pragmatismo temprano, el movimiento filosófico que comenzó con el antiguo Club Metafísico de Cambridge, como el pragmatismo clásico que aún hoy guía a los pragmatistas. No todos están de acuerdo. Algunos piensan que la forma más vital del pragmatismo actual, algunas veces denominado "neopragmatismo", se deriva del activismo democrático de Richard Rorty más directamente que de las preocupaciones por la claridad del significado y la verdad que motivaron al pragmatismo clásico (Bauerlein, 1997). Rorty mismo, no obstante, retrotrae su pragmatismo a James y, especialmente, a Dewey, pero desestima a Peirce por haber tomado el camino equivocado. Así es que puede ser un poco engañoso sugerir, como quizás se ha hecho, que hubo unanimidad entre los primeros pragmatistas. Por tanto, nos vemos obligados a considerar la pregunta si hubo un solo pragmatismo.

En primer lugar, el término "pragmatismo" fue introducido en la filosofía por Charles Sanders Peirce, quien fue el primero en dar una idea de en qué consistía el método pragmático, en sendos artículos publicados en 1877 y 1878. William James, al

dar su propia versión de este método, remitió a uno de esos artículos de Peirce y, por su cuenta, conectó el significado del término *pragmatism* con el vocablo griego *pragma* ("acción"). Por otro lado, John Dewey vinculó tanto el origen del nombre cuanto el contenido del método con Kant, en cuya obra habría aprendido Peirce filosofía. Dewey, contra los que pensaban que el método pragmático era rigurosamente americano, lo derivó de la distinción kantiana entre práctico (referente a las leyes morales a priori) y pragmático (concerniente a las reglas del arte y de la técnica, derivadas de la experiencia y aplicables a ella). No obstante, esta referencia a la filosofía kantiana, el movimiento filosófico, o grupo de corrientes filosóficas, llamadas "pragmatistas" se han desarrollado sobre todo en Estados Unidos y en Inglaterra, y constituyen la primera contribución original de los Estados Unidos de América a la filosofía occidental⁴¹⁶.

Respondiendo a la pregunta formulada más arriba, podemos decir que a menudo se piensa que hay dos variedades principales de pragmatismo, una de las cuales se deriva de Peirce, mientras que la otra proviene de James. Richard Robin, un estudioso de Peirce, se refiere a la variedad peirceana tratándolo como el pragmatismo "clásico" y sostiene que es la especie científica verdadera cuyas raíces se retrotraen a la filosofía griega⁴¹⁷. La consecuencia de la tesis de Robin parece ser que ninguna de las variedades del pragmatismo que caen dentro del campamento de James es seriamente científica o guarda una relación especialmente estrecha con el pensamiento clásico. Presumiblemente, en el campo de James encontramos a F. C. S. Schiller, con su Humanismo, y la línea de los pragmatistas que va de James, a través de Dewey, a Rorty. ¿Quién se queda en el campo de Peirce, asumiendo que haya alguien? Robin no lo dice, pero quizá podría ser la línea de pragmatistas, si es que todos ellos son pragmatistas, que va de Peirce, a través de C. I. Lewis y Quine, a Davidson y Putnam.

Tal parece ser la concepción de H. O. Mounce⁴¹⁸ en su libro *The Two Pragmatisms*. Mounce, como Robin, se refiere a esta tradición inspirada en Peirce denominándola "pragmatismo clásico". No obstante, deberíamos tener el cuidado de

⁴¹⁶ Para una mayor información <http://presencias.net/educar/ht1040n.html> Visto 15-03-2016

⁴¹⁷ Véase Robin, 1967

⁴¹⁸ H O Mounce es miembro honorario de la Universidad de Gales Swansea y editor de la revista *Philosophical Investigations*. Es autor de numerosos libros y artículos, entre ellos *El Tractatus: Una Introducción de Wittgenstein* (Blackwell, 1990), *Los Dos Pragmatismos* (Routledge, 1997) y *el Naturalismo de Hume* (Routledge, 1999). <http://www.bloomsbury.com/author/ho-mounce>

recordar que "pragmatismo clásico" (como "filosofía americana clásica", tal como es usada por Max Fisch) se refiere a menudo en general a lo que muchos denominan ahora pragmatismo temprano. Pensamos que es la práctica más común. Mounce, como Robin, contrasta el pragmatismo de Peirce con el que va de James y Dewey hasta llegar a Rorty, al tiempo que desestima este "segundo pragmatismo" considerándolo únicamente como "una variación del Positivismo, una forma de Empirismo extremo... en conflicto con el primer Pragmatismo... en sus puntos esenciales". (Mounce, 1997, pág. 231).

Podemos ver que, si hubo algo que puede denominarse pragmatismo clásico, probablemente no fue nunca una doctrina única, universalmente aceptada con respecto a todos los detalles significativos. En una época tan temprana como 1908, Arthur O. Lovejoy identificó trece variedades de pragmatismo (Lovejoy, A, 1963) y sólo de Peirce se dice a menudo que ha sostenido dos variedades distintas de pragmatismo, aunque tal cosa está sometida a debate. No obstante, deberíamos recordar que es posible compartir creencias identificables en un cierto nivel de generalidad y vaguedad, aun cuando pueda haber desacuerdo si se va más a lo profundo. Así es que quizá podamos decir que realmente hubo un pragmatismo compartido, un pragmatismo clásico.

No obstante, las formas fundamentales que el pragmatismo ha adoptado son dos: una forma metafísica, que es una teoría de la verdad y de la realidad (James, Schiller, etc.), y una forma metodológica, que puede describirse como una teoría del significado (Peirce, Mead, Dewey, etc.). El propio Peirce, que es su fundador, prefirió en un momento dado designar esta segunda forma de pragmatismo con el nombre de "pragmaticismo", para distinguirla de la forma metafísica. Es, por tanto, la forma común de concebir la verdad lo que caracteriza y da cierta unidad al pragmatismo. Decir también, que el concepto pragmatista de verdad se fundamenta en dos tesis distintas, aunque íntimamente correlacionadas.

Según la primera tesis, el conocimiento humano se encuentra limitado al ámbito de lo fenoménico, sin que se pueda alcanzar con él la esencia de lo real. Este fenomenismo se deriva del radical empirismo que subyace a las diversas doctrinas pragmatistas, hasta el punto de que James, uno de sus más eximios representantes, llamara a su filosofía "empirismo radical". El postulado esencial de este empirismo radical afirma que las únicas cosas que deben ser consideradas por los filósofos son las cosas definibles en términos obtenidos de la experiencia, lo cual significa que el filósofo únicamente debe

ocuparse de objetos que estén sometidos a la experiencia, y que no puede eliminar ni pasar por alto nada que haya sido confirmado por la experiencia. La segunda tesis fundamentadora de la concepción pragmatista de la verdad consiste en la afirmación de que el conocimiento humano no es un mero reflejo de las cosas, sino que todo conocimiento es, en mayor o menor grado, una construcción del objeto conocido⁴¹⁹.

Sobre la base de estas dos tesis expuestas, el pragmatismo edifica su teoría de la verdad, según la cual ésta no consiste en la conformidad del pensamiento con la realidad, ni en la interna coherencia del juicio, sino en la utilidad que el juicio reporte al sujeto: “Lo verdadero, dicho brevemente, es sólo lo ventajoso en nuestro modo de pensar, de igual forma que lo justo es sólo lo ventajoso en el modo de conducirnos” (James, [1909]1957, pág. 17). Por último, decir que el pragmatismo se manifestó también en otros países distintos de Norteamérica en ciertos movimientos antiintelectualistas del siglo XX, como los que representan Bergson, Blondel, Spengler, etc. Especialmente en Alemania fueron considerados pragmatistas F. Nietzsche (1844-1900), H. Vaihinger (1852-1933), y J. Simmel (1858-1918).

6.4.1 Crisis de la razón moderna, agotamiento de la filosofía de la conciencia y giro lingüístico: La hermenéutica pragmática de Richard Rorty.

Aunque anteriormente en el aparatado de analíticos y continentales ya nos referimos a Richard Rorty como puente entre la filosofía angloamericana (analítica) y la continental (Heidegger, Wittgenstein, Heidegger, Derrida...etc.), mediante los juegos del lenguaje. Y aunque ha realizado una importante trayectoria filosófica por la vía de la filosofía analítica y tras el horizonte del paradigma unívoco de la validez de la razón y de la científicidad del saber, Rorty realiza su decepción acerca de las pretensiones inherentes a dicha trayectoria, efectuando una crítica aguda de la gnoseología de la “representación”, bien reflejada, como dejamos constancia en su libro más importante “*La filosofía y el espejo de la naturaleza*”. (Rorty, [1979]6ª ed. 2010)

Así la cuestión que trabaja en este libro es trabajar una filosofía que simplemente deje de lado la idea de la mente: trabaje sin ella. Pues que somos sino cuerpo: “No hay nada más que organismo humano” (Rorty, [1979]6ª ed. 210. Pág.26). Siendo muy breves, es así como dedica su primer capítulo a esta “esencia de vidrio”, que

⁴¹⁹ Una mayor y mejor discusión se haya en: <http://presencias.net/educar/ht1040n.html>

posteriormente se dedicara en la segunda parte del libro a: “Destruir la versión moderna del problema de la razón – la idea de que hay un problema en relación a la posibilidad o amplitud de la representación precisa que es el tema que se ocupa una disciplina llamada «epistemología»” (Rorty, [1979]6ª ed. 210. Pág.122).

Su nuevo trayecto se implanta como giro hermenéutico-pragmático, aunando a Heidegger con Dewey. Por tanto, nos interesa aquí detenernos en algunos párrafos ejemplares de sus reflexiones sobre Heidegger (Rorty, 1993a) porque es ahí donde pretende asir el sentido hermenéutico de la razón, para traducirlo depurado de toda contaminación "metafísica". En este trayecto, hay que manifestar que desde fines de la primera mitad del siglo XIX –con los primeros trabajos de Nietzsche– se fue produciendo en Occidente un extraordinario fenómeno que ha estado conmoviendo las bases epistemológicas que habían sostenido el edificio del pensamiento occidental y que Richard Rorty terminó llamando en 1968 *Linguistic turn*. Ahora bien, ¿En qué consiste este fenómeno? ¿Cuál es su naturaleza? En realidad, no es un concepto simple que pudiéramos despachar con una definición breve y al uso de los manuales, sino, más bien, toda una complejísima construcción epistemológica que ha acaparado, en los últimos dos siglos, la más sesuda controversia filosófica entre los pensadores más destacados.

Ante lo anteriormente dicho, siempre nos debemos a un pasado, a una *auctoritas* donde se recogen los primeros atisbos o sugerencias que desembocan en lo que hoy damos como nuestras preocupaciones hermenéuticas de entender el mundo, la sociedad y de nuestro propio mundo de la vida, del cual extraemos su verdad y nuestras reflexiones sobre el mismo. En este sentido, la obra de Ch. S. Peirce (1839-1914) es germinal en la historia de la semiótica moderna⁴²⁰. Esta obra ha determinado el surgimiento del conductismo lingüístico y de la pragmática moderna y como señaló Rorty, aunque los filósofos de Europa estudien a Quine y a Davidson “tienden a quitar importancia a la sugerencia de que estos filósofos actuales compartan unas mismas

⁴²⁰ La ciencia de la semiótica”. Ediciones. Nueva Visión Buenos Aires. En la década del 1900, en momentos en que Ferdinand de Saussure en sus históricos cursos sobre lingüística general concebía la semiología como una ciencia por constituirse, definiendo su objetivo como "el estudio de la vida de los signos en el seno de la vida social", el filósofo y lógico norteamericano Charles Sanders Peirce afirmaba: "Por lo que sé, soy un adelantado en la tarea de despejar el territorio para abrir camino a lo que denomino semiótica, es decir la doctrina de la naturaleza esencial y las variedades fundamentales de la semiosis posible." (Peirce, 1988, p. 9).

perspectivas básicas con los filósofos americanos que escribieron antes del denominado giro lingüístico”. (Rorty, 1990d, pág. 1).

Por tanto, los antecedentes de la hermenéutica sin epistemología de Richard Rorty, se encuentran en Heidegger, Wittgenstein y la semiótica como nueva ciencia del siglo XX (Saussure, Benveniste, Charles Peirce, Jakobson...). De Heidegger toma en cuenta que todo el pensamiento del filósofo alemán puede entenderse como un camino que conduce a la vecindad del ser. Mas este camino exige, como condición previa, la superación del pensamiento metafísico tradicional. Una tarea en camino, y sobre un tema que no está dado previamente. Hay que ir en su búsqueda. Por ello, Heidegger dirá en *holzwege*⁴²¹ que la Metafísica occidental no ha llegado nunca a resolver su problema, el problema del ser, con lo que el pensamiento no ha llegado a sus raíces. Hay que marchar a la búsqueda de tales raíces. Hay que localizar y roturar un campo que, a causa de la Metafísica, ha tenido que aguardar ignorado (Heidegger, 1950b, pág. 194). Pero ello no es una tarea fácil. Si se trata de descubrir el ser, previamente se exige que éste pueda ser oído, escuchado, que se haya revelado en la palabra.

Y, precisamente, el lenguaje experimentado por un pensamiento no representativo, manifestándose en su puro valor ontológico, no es otra cosa que la casa del ser, una casa que no ha sido construida por el pensamiento ni por el hombre: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada” (Heidegger, [1947] 2000, pág. 43). De este modo el pensamiento de Heidegger viene a tratar de una manera insólita uno de los temas más cruciales de la filosofía contemporánea, donde el lenguaje se ha convertido en motivo constante de meditación, adquiriendo un puesto privilegiado en algunos casos. No cabe duda de que tal ha sido el caso en Wittgenstein, quien, desde su *Tractatus Logico-Philosophicus* (Wittgenstein, 2007b), hasta sus *Philosophical Investigations* (2008), ha venido a significarse como puntal señero en la filosofía del lenguaje.

Por otro lado, Habermas ha creído que el Giro Lingüístico de la Filosofía ha sido el modo que halló Occidente de salir del paradigma filosófico de la conciencia, razón por

⁴²¹ Heidegger, Martín. “*Holzwege*”, publicada por vez primera como libro en la editorial Klostermann de Francfort en 1950. La traducción de José Rovira Armengold para la editorial Losada llevó por título “Sendas perdidas”. Losada. Buenos Aires. 1960, p. 9. Nuestra traducción figura en portada con el título Caminos de bosque, más literal pero también más certero, y estaremos entendiendo a partir de esa fórmula un subtítulo comprendido desde la nota que Heidegger incluye en la primera página del libro, antes del primer ensayo, a saber: “Caminos que desaparecen en el bosque”.

la cual ha sostenido en su conocido libro sobre el giro pragmático de Rorty que: “Con su importante investigación *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de 1979 Rorty persigue varios objetivos: en tanto que emprende la deconstrucción de la filosofía de la conciencia quiere completar un giro lingüístico que había quedado inacabado” (Habermas 2002, pág. 288). Es decir, Habermas no sólo piensa que “...la filosofía del sujeto ha sido sometida a una crítica implacable por parte de Peirce, Wittgenstein y Heidegger” (Habermas, 2002, pág. 288) es decir de los autores del Giro, sino que su *Teoría de la Acción Comunicativa* (Habermas, 1989), es la resultante directa de este esfuerzo, porque en la base de dicha teoría se halla, precisamente, la crítica de estos autores.

De manera pues que, tal como se muestra, el Giro Lingüístico de la Filosofía es un complejísimo fenómeno de recusación radical de la razón como fundamento de la metafísica, y en este sentido, es la más radical redefinición de la función significativa del lenguaje que había caracterizado a la filosofía occidental desde los tiempos socráticos. Una redefinición que ha estado orientada a romper la vieja idea griega del lenguaje como acción mediadora entre la razón y la realidad, en la medida en que recusa la noción según la cual la práctica significativa del lenguaje no sólo se hallaba subordinada a la razón, sino que quedaba reducida, en la praxis epistemológica y hermenéutica, a la sola función denotativa, asertiva o enunciativa. Por tanto, a la luz de este fenómeno, el lenguaje ya no será más “la expresión externa” de un pensamiento que se había asumido como el lugar de la certeza, sino que se revelará en su extraordinaria función generativa, en su enérgica capacidad de generar realidad.

En definitiva, el fenómeno consiste en el hecho de que el lenguaje, por sus propios medios, se ha desatado del nudo de la razón, y, con la supresión de la función clásica del referente, ha liberado el significante de la lógica del significado, ha subordinado el significado a la lógica del lenguaje y, de este modo, ha replanteado los fundamentos racionales de la metafísica occidental. Por eso, si no halláramos una idea mejor para definir al giro lingüístico, podríamos decir con toda precisión que el giro lingüístico se nos presenta como la insubordinación o la insurrección del lenguaje frente a la razón: del significante frente al significado.

Por tanto, Rorty en sus reflexiones sobre Heidegger (1993a), como dijimos con anterioridad, pretende asir el sentido hermenéutico de la razón depurado de toda

contaminación "metafísica", ya que sostiene interpretando al pensador alemán: "Cuanto mayor es la facilidad con la que utilizamos ese lenguaje [de la apariencia], menos capaces somos de escuchar las palabras de ese lenguaje, y menos capaces somos de pensar el lenguaje como tal. Pensar el lenguaje como tal, en este sentido, es pensar en el hecho de que ningún lenguaje es fatídico o necesario. Así, olvidar la apertura de los seres es olvidar la posibilidad de lenguajes alternativos, y por tanto seres alternativos a los que conocemos" (1993a, pág.72). Por ello, nos encontramos siempre dentro de un lenguaje determinado, que contiene "nuestras palabras elementales y nuestro vocabulario final". En él se realiza nuestra familiaridad con el significado del mundo.

De manera que lo determinado de una lengua materna y de su vocabulario final concretiza esas pre-estructuras universales y posibilita acceder educativamente a lo universal. Pero a partir de la intelección esencial de esa concreción determinada, que configura la humana experiencia de pertenencia. Aquí el *Dasein* experimenta su competencia para el significado y para el lenguaje. Desde ahí toma dirección la capacidad de aprender otras lenguas y otros vocabularios finales, confrontándose con ellos en forma coherente y adecuada, en una apertura capaz de aprender e intercomunicarse. Por eso, Rorty insufló nueva vida a la tradición del pensamiento pragmatista, abogando por las ideas de los personajes fundadores como William James y –sobre todo– John Dewey. Fue él, Dewey, tanto su héroe filosófico como su modelo de demócrata intelectual (liberal), activamente comprometido con "el diálogo sociocultural de cada día", lo que nos proporciona una vía de entendimiento, en principio, para una racionalidad hermenéutica y pragmática.

De esta forma, el descubrimiento de la conciencia lingüística a comienzos del siglo XX como resultado del encuentro de la razón con el lenguaje, encuentro que prolonga en cierta forma el giro copernicano de Kant, hasta superarlo en una nueva concepción de la filosofía y de su tarea principal: la tarea fundadora de argumentar o dar razones sobre las cosas, el conocimiento o la acción de los hombres. Frente a la razón sustancial moderna entronizada por la crítica kantiana y puesta como fundamento de todo orden (lógico, ontológico y moral); razón "autónoma, con fuerza y poder para desentrañar lo real", el giro lingüístico esgrime una razón que se reconoce lenguaje, menos absoluta y, por tanto, abierta también a lo social e intersubjetivo que aportan las reglas del lenguaje o la comunicación. Por lo tanto, el lenguaje deja de ser considerado un instrumento imperfecto e inadecuado para expresar el pensamiento, un medio

deformador y deficitario, para pasar a ser el único medio en el que el pensar puede hallarse a sí mismo, donde el lenguaje crea vida, da forma a la realidad, nos ingresa en mundos de vida ajenos al propio.

De aquí precisamente que Richard Rorty, tanto desde la desfundamentación de la metafísica de Heidegger como desde las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein le permiten acercarse a la filosofía continental, desde sus inicios en la filosofía analítica. Así creemos que cuando la filosofía analítica se acerca de forma filosófica a la historia de la filosofía, nunca o casi nunca lo hace renegando de su ahistoricismo, por lo que es un programa a contramano de la Historia de la Filosofía de Hegel y por tanto de su *auctoritas*. Y aunque se interese por la historia, nunca intenta contextualizar su propia búsqueda de la verdad. Al contrario, suele mirar hacia ella para ver si la historia no podría ayudarla a solucionar problemas ya formulados en presente. No está poniendo en duda la legitimidad de sus problemas a partir de un estudio histórico. Sin embargo, tiene que reconocer, aunque sea de forma mínima, que está ligada a la tradición filosófica. Wittgenstein considera que hay mucho en común entre los problemas actuales y los de antes, no tanto porque sean los que se plantean de forma natural en el mundo donde vivimos, sino más bien porque son los que surgen de un lenguaje compartido, de donde Richard Rorty acrecienta su propuesta de un etnocentrismo liberal, con pretensiones de ir abarcando a un nosotros más amplio.

Así, aunque se quiera romper con todas las soluciones del pasado, heredamos implícitamente una serie de problemas y de conceptos que tienen su origen en el pasado. Un “grado cero” de historicidad, si nos podemos expresar así, es una utopía difícil de defender. El mero hecho de llamar “filosofía” a lo que seguimos haciendo hoy supone que encontramos suficientes paralelismos entre nuestra tarea actual y lo que instauró Platón en el siglo cuarto antes de Cristo. Estas es por tanto, la *auctoritas* que nos une al pasado como punto de referencia a la hora de situarnos en la creación de un nuevo presente desde la generatividad de lo que nos dan potestad para superarlos.

No obstante, la forma de pensar es diferente, y de ahí que para Rorty, la expresión ‘juegos de lenguaje’ le permite hacer comprender que la filosofía de corte metafísico (la obsesionada con las grandes preguntas que busca distinguir y zanjar lo verdadero de lo aparente y cosas por el estilo) está destinada al fracaso por culpa de interrogantes e intenciones que no conducen a nada. Por otro lado, para Rorty y para Wittgenstein, los

humanos simplemente nos movemos en el lenguaje y en las prácticas sociales que lo generan, por tanto, preguntarse por los límites o si existe una entidad fuera del tiempo que sostiene y le da sentido a esos ‘juegos de lenguaje’ es, o bien una práctica inútil, o bien sólo un juego más.

Por ello, el primer movimiento que ejecuta esta razón lingüística es su propia toma de conciencia de que los límites del pensar coinciden con los del lenguaje⁴²² y de que es contradictorio pretender “saltar” por encima de estos límites hacia una intuición plena de la realidad, sin presuponer en eso mismo la estructura lógico-lingüística del mundo. El segundo movimiento es, en esta misma dirección, la sustitución de dicha estructura – formal universal– por la pluralidad de “juegos de lenguaje” en tanto “formas de vida” (Wittgenstein, 2017, pág. 328).

6.4.2 Del giro lingüístico a la hermenéutica pragmática de Richard Rorty.

Con estos antecedentes del giro lingüístico, entramos de lleno en la hermenéutica sin epistemología de Richard Rorty, a través de la tercera parte de su libro “*La filosofía y el espejo de la naturaleza*” (Rorty, [1979], 2010), donde celebra la llegada de la hermenéutica como un momento de esperanza para la filosofía. Sin que la hermenéutica venga a suceder o desplazar a la epistemología, “es una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse” (Rorty, [1979] 2010, pág.287). Y en este aspecto, Rorty ve una doble función del filósofo: como epistemólogo, el filósofo desempeña el papel de *supervisor cultural*; como hermenéuta, el filósofo desempeña el papel de *mediador socrático* entre varios discursos. Por tanto, a juicio de Rorty, esta segunda tarea es la propia del filósofo pragmático, ya que mantiene la mediación abierta a una esperanzada conversación entre las disciplinas: “La hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación. No es la esperanza en el descubrimiento de un terreno común existente con anterioridad, sino *simplemente* la

⁴²² En la proposición 5.6 de su obra “*Tractatus Logico-Philosophicus*” (2007b) Wittgenstein afirmó que «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo» («*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*»). Véase Mounce, H.O. “*Wittgenstein’s Tractatus. An Introduction*”. Basil Blackwell, Oxford. Trad. José Mayoral y Pedro Vicente. (1983). “*Introducción al Tractatus de Wittgenstein*”. 3ª ed, 2007. Madrid. Pág. 114.

esperanza de llegar a un acuerdo, o, cuando menos, a un desacuerdo interesante y fructífero.” (Rorty, [1979] 2010, pág.288)

Esta esperanza en la que nos sitúa la hermenéutica también puede entenderse como una rehabilitación de la *razón práctica*⁴²³. Pues llámese giro lingüístico, giro pragmático o giro hermenéutico, a partir de los años sesenta cristaliza un paradigma filosófico cuya consecuencia más inmediata será la rehabilitación de la razón práctica. Y lo decimos porque en sus primeras obras, Rorty celebra la llegada de la hermenéutica como una filosofía edificante que abre las puertas para investigaciones filosóficas que no sean las estrictamente “normales”⁴²⁴, “científicas” o “epistemológicas”, para investigaciones donde quepa una verdad que no sea la estrictamente científica, donde quepa una consideración de la vida y el lenguaje cotidiano como una preocupación filosófica legítima, donde tan importante como la “objetividad” de los científicos sea la “solidaridad” de los ciudadanos.

En este contexto no podemos olvidar que para Rorty la hermenéutica de Gadamer está dentro de una tradición existencialista en la que también se encuentran Heidegger y Sartre. Sin realizar demasiadas distinciones y sin determinar en qué medida son tres filosofías de la existencia muy diferentes, Rorty admira la utilidad de lo que llama una “opinión existencialista” que: “...al proclamar que no tenemos esencia nos permite ver las descripciones de nosotros mismos que encontramos en una (o la unidad) de las *Naturwissenschaften* en pie de igualdad con las diversas descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos...” (Rorty, [1979] 2010, pág. 327)

Por otro lado, para entender adecuadamente el lugar que la esperanza desempeña en Rorty no podemos conformarnos ni con la rehabilitación de la razón práctica ni con la utilidad de las éticas existencialistas. Habría que dar un paso más y averiguar el modo de entender el tiempo. El desplazamiento de las cuestiones teóricas por las cuestiones prácticas, la prioridad de la democracia sobre la filosofía, o la sustitución de la objetividad por la solidaridad pueden ser leídas desde una *hermenéutica del tiempo*

⁴²³ Esta rehabilitación de la razón práctica no es una vuelta al “realismo moral” sino una respuesta contundente al desafío nietzscheano que pedía una filosofía que no escapara del tiempo como la que construyó el platonismo occidental. Ver Rorty, 1996b, p. 53

⁴²⁴ “Normal” está usado por Rorty en el sentido de Th. Kuhn: “el intento de Gadamer... es el intento de impedir que la investigación anormal sea considerada sospechosa únicamente por su anormalidad.” Rorty, [1979], 6º Ed.2010, pág. 328.

vivido. Pero una hermenéutica del tiempo vivido *por nosotros*. Para Rorty, la hermenéutica se ha tomado en serio el mundo y no ha dejado que la tiranía científica de la certeza se apodere de una búsqueda cotidiana de la verdad. Más que la verdad de la que también se han ocupado otros pragmatistas que han abierto las puertas para una pragmática no empírica (Peirce), Rorty prefiere hablar de una justificación permanente de nuestras creencias, de las audiencias con las que conversamos y, sobre todo, de esperanza liberal⁴²⁵. A su juicio “la búsqueda de la certeza – aún como meta a largo plazo – es un intento de escapar del mundo”. (1997a, pág. 27).

Precisamente esta mundanización es la que le lleva a pedir un cambio en las coordenadas griegas que aún perduran en la filosofía. Por ejemplo, quiere que la distinción entre pasado y futuro sustituya la antigua distinción realidad/apariencia, que la prioridad por buscar un futuro mejor sustituya la distinción razón/naturaleza, y además que no perdamos el sentido de la finitud (1997a, págs. 9, 13, 21, 40, 49). Y en otro momento afirma: “Con el correr de los años hemos sustituido gradualmente el intento de vernos a nosotros mismos fuera del tiempo y de la historia por la tarea de hacer un futuro mejor: una sociedad utópica, democrática. El antiesencialismo es una de las manifestaciones de este cambio. Otra es el deseo de ver la filosofía como ayudándonos a cambiarnos a nosotros mismos más que a conocernos a nosotros mismos” (1997a, pág.16)

Recordemos por tanto que mientras que el tiempo de la hermenéutica es un tiempo histórico, vivido, proyectado y reflexivo, el tiempo de esta pragmática es un tiempo útil, fuente del progreso y sorprendente. Así, a diferencia de Gadamer cuya reflexión sobre el tiempo le lleva a mantener un difícil equilibrio consecuencialista entre Aristóteles y Kant, Rorty instrumentaliza la hermenéutica para su pragmatismo. En este punto, la hermenéutica de Gadamer y el pragmatismo de Rorty siguen caminos diferentes: mientras la hermenéutica de Gadamer está más próxima a un consecuencialismo post-kantiano donde caben planteamientos deontológicos, el pragmatismo de Rorty profesa un utilitarismo naturalista anti-kantiano, y por ello defendiéndose de quienes critican el pragmatismo como una moral naturalista, Rorty sostiene: “El pragmatista concibe la diferencia con un grado mucho mayor de flexibilidad; en particular, una mayor

⁴²⁵ Sobre las relaciones entre liberalismo y pragmatismo, véase el estudio “Ética y Liberalismo. Un análisis filosófico y político” de Moratalla (1998, pp. 313-316). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=104428>

flexibilidad en lo que hace a los límites de la personalidad... considera el ideal de hermandad humana no como una imposición de algo no empírico sobre lo empírico ni de algo no natural sobre lo natural, sino como la culminación de un proceso de ajuste que es también un proceso de renovación de la especie humana..." (1997a, págs.90-91)

Por otra parte, frecuentemente se ha acusado a la hermenéutica de irracionalidad, pues Rorty en *La filosofía como espejo de la naturaleza* establece que la forma habitual de tratar la relación entre hermenéutica y epistemología es sugerir que se dividan la cultura entre sí: la epistemología se ocuparía de la parte seria e importante, aquella con la cual cumplimos las obligaciones con la racionalidad y, en cambio, la hermenéutica, de todo lo demás. Lo que está de fondo en esta división es que el conocimiento, en sentido estricto, *episteme*, debe tener un *logos* que sólo puede estar dado por el descubrimiento de un método de conmensuración. Así pues, la idea de conmensurabilidad está incluida en la noción de cognición auténtica, por lo que las cuestiones de gusto, o de opinión, no tienen por qué caer dentro de la epistemología; y, por el contrario, lo que la epistemología no puede hacer conmensurable se desprecia como meramente subjetivo.

En este sentido, la acusación de irracionalidad en la hermenéutica, establece Vattimo, en *Más allá de la interpretación* (Vattimo, 1995), se formula mediante una noción débil de racionalidad, entendida como la capacidad de proponer argumentos públicamente reconocibles, en vez de simples intuiciones poéticas. Así pues, lo epistemológico es lo que Kuhn llama ciencia normal, mientras que lo hermenéutico es sólo el encuentro con un sistema de metáforas, con un nuevo paradigma, cuya comprensión y aceptación nada tienen que ver con el procedimiento demostrativo, si acaso, con la argumentación persuasiva.

Para terminar este apartado, diremos que Rorty propone como solución a ciertas encrucijadas irresolutas de la filosofía tradicional, identificable toda ella por ser incapaz de desprenderse del influjo metafísico que ha sobrevivido en la historia intelectual de Occidente, camuflándose en diferentes conceptos o supuestas formas privilegiadas de justificación, una especie de cultura post-filosófica. Esta cultura post-filosófica,

reelaboración del pragmatismo⁴²⁶ filosófico norteamericano que Rorty expone como neopragmatismo⁴²⁷, se caracterizará por no ser fundacional ni científicista, por estar lejana de cualquier atisbo metafísico y enfatizará en que la labor de los filósofos debería ser la imaginación y descripción de futuros deseables y no la comprensión de la realidad intrínseca del mundo o la fundamentación filosófica de nuestras expectativas políticas o sociales: “Dicha cultura hipotética hiere tanto al platónico como al positivista, quienes la consideran ‘decadente’. Los platónicos piensan que carece de principio rector, de centro, de estructura. Los positivistas piensan que no guarda el debido respeto por los hechos innegables, por ese ámbito cultural – la ciencia – en el que la búsqueda de la verdad prevalece sobre la opinión y la emoción. Los platónicos gustarían de una cultura regida por lo eterno. Los positivistas gustarían de otra regida por lo temporal, por el irresistible impacto del modo de ser del mundo. Más ambos querrían una cultura dirigida, sometida, que no quedase abandonada a su suerte”. (Rorty, 1996a, pág. 52).

Por tanto, la descripción de la post-filosofía de Rorty ha sido resultado de una labor reflexiva y profunda acerca de varios aspectos fundamentales de la filosofía y de la cultura. Si bien Rorty desde su madurez intelectual, es decir, cuando asumió la defensa y desarrollo del pragmatismo⁴²⁸, y que Cornel West ubica a partir del ensayo el mundo felizmente perdido (*The world well lost*)⁴²⁹, de 1972, aunó esfuerzos para desfundamentalizar y reavivar la filosofía y el rol del filósofo dentro de criterios alternativos.

⁴²⁶ Según mi primera caracterización del pragmatismo, éste es sencillamente la aplicación del antiesencialismo a nociones como “verdad”, “conocimiento”, “lenguaje”, “moralidad” y semejantes objetos de especulación filosófica”. Véase en Rorty, (1996a, p. 243).

⁴²⁷ “Pero el neopragmatismo rortiano resulta, sin embargo, sugerente. No en vano es uno de los grandes rehabilitadores actuales de la retórica.... Y, con todo, no parece fácil evitar la sospecha de que el gesto teórico de Rorty ha llevado y está llevando a resultados inagotablemente autodestructivos. ¿Resulta, en efecto, tan plausible semejante proceso de sustitución de la teoría del conocimiento y su lenguaje universalizante por una surte de filosofía de la cultura de inspiración más o menos laxamente “hermenéutica? La decisión de relegar el contraste entre contemplación y acción, entre conocer el mundo y actuar en él, al agostado espacio de los restos, rastros y ruinas de nuestro brillante pasado ¿implica necesariamente la renuncia a toda posible idea regulativa de verdad, objetividad y racionalidad?” Véase Arenas et al., 2001, p. 14.

⁴²⁸ “Yo quise con desesperación ser un platónico: hacerme uno con el Uno, fusionarme con Cristo o con Dios o con la forma platónica del Bien, o algo por el estilo. El pragmatismo fue una formación reactiva” (Rorty, 2005, p. 153).

⁴²⁹ Este ensayo muestra el estilo maduro que llegará a ser la rúbrica de Rorty: estudios históricos amplios que pintan un cuadro claro y lúcido de lo que está en juego en el campo filosófico, y de cómo esto se relaciona con las distintas corrientes de pensamiento del pasado y del presente. Este estilo descansa sobre una erudición académica y un don literario que conjuga ingeniosamente un análisis expositivo crítico y una narrativa histórica esclarecedora. Pasa de la argumentación técnica al comentario cultural con destreza e ingenio. Nunca engañoso y siempre agudo, el estilo de Rorty ilumina y estimula al lector, pero también deja una curiosa sensación de que, en vez de usar la persuasión, ha seducido; da la impresión de que Rorty nos ha atraído hacia su perspectiva en vez de disuadirnos de la nuestra” Véase West (2000), pág. 302.

Por ello, a falta de un fundamento metafísico sobre el cual elevar una moral racional, Rorty ve en la “solidaridad humana” la alternativa éticamente viable y edificante ante la crisis del pensamiento ilustrado. Esta solidaridad vendrá desprovista de un carácter universal y racional, pues “solidaridad humana” es un término que debe entenderse en referencia a aquel con el que se desea ser solidario, o sea, con aquel a quien se considera “uno de nosotros”, donde “nosotros” es algo mucho más restringido y local que la “humanidad”. A diferencia de la ética racional ilustrada, donde los sentimientos poco o nada tienen que hacer, la ética rortyana ve en ellos la amalgama de una vida social deseable. Pero estos sentimientos de solidaridad son difícilmente universalizables, pues dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que den la impresión de ser las más notorias, y la notoriedad estará dada, a final de cuentas, en función de un léxico último, históricamente contingente, y compartido grupalmente (Rorty, 1989a, pág. 207). De esta manera, para el liberal, la solidaridad humana no es cosa que dependa de la participación en una verdad común, sino cuestión de compartir una esperanza egoísta: la esperanza de que el mundo de uno – “las pequeñas cosas” en torno a las cuales uno ha tejido el propio léxico último – no será destruido. A partir de este breve repaso el concepto de etnocentrismo muestra sus raíces y permite una mejor aproximación al pensamiento de Richard Rorty.

De hecho, su intención declarada ha sido la de hacernos ver que la práctica de la hermenéutica es algo que únicamente nos cabe aceptar. Dado nuestro punto de partida inevitablemente socio-lingüístico, no podemos sino dar por sentado un conjunto de prácticas o creencias preestablecidas que conformarán nuestra forma de vida. Cualquier otro lenguaje o vocabulario que adquiramos siempre habrá de encontrar su lugar junto a (o frente a) este punto inicial. Para Rorty no es necesaria una transformación del terreno epistemológico ni una redefinición de lo que entendemos por “conocimiento”. En su lugar, lo que deberíamos hacer es olvidarnos del campo de la epistemología y trasladarnos al de la filosofía hermenéutica. Es decir, si el objetivo es la comprensión de los valores adquiridos por el individuo a lo largo de su formación, no podemos seguir pensando que podremos lograrlo mediante los mismos métodos que utilizamos para la obtención de conocimiento. Asimismo, si asumimos que toda práctica lingüística conlleva asociada una normatividad, entonces no podemos seguir pensando que el lenguaje que actualmente utilizamos sea distinto. No poseemos un punto de vista externo a cualquier paradigma posible, por lo que hemos de asumir nuestra matriz

disciplinaria como punto de partida. Es de esta forma como Rorty llega a la conclusión de que, en un principio, no podemos sino asumir nuestro carácter etnocéntrico.

6.4.3 Crítica a la hermenéutica de Richard Rorty.

Por otro lado, Rorty expresa claramente su concepción solipsista y distendida de la racionalidad hermenéutica, en la que toda intelección es apenas una proyección de la subjetividad absolutamente situada y radicalmente relativizante. Se sitúa en el legado de una tradición cuyo resultado intelectual esencial es éste: lo “que une a Dewey y Foucault, James y Nietzsche [es] la percepción de que no existe nada en lo profundo de nosotros mismos [*deep down inside us*] más que aquello que nosotros mismos hemos introducido; no existe criterio que no hayamos creado nosotros, creándolo con nuestras prácticas; no existe criterio de racionalidad que no sea una referencia a tal criterio; no existe argumentación rigurosa que no sea obediencia a nuestras convenciones. [Ellos han contribuido a crear una cultura...] en la que hombres y mujeres se sienten solos, puramente finitos, sin ningún vínculo con algo que vaya *más allá*; [... han aprendido] a prescindir de Dios”. (Rorty, 1996a, págs. 57-58).

Es interesante observar el modo en que Rorty, sin embargo, se implica en una auto-reflexión última, con cierta auto-contradicción, para determinar el significado del lenguaje en su conjunto e intentar demostrar que la razón es incapaz de lo que él mismo hace con ella, haciendo a su modo una ontología. De hecho, no abdica de una determinación acerca de la verdad básica de la experiencia humana. El horizonte pragmático-vitalista de su reflexión sobre la historicidad – que, en cuanto reflexión, se empeña en una tarea de recuperación de sentido signada por una cierta gratuidad y distancia respecto a la necesidad práctico/vital – se le presenta como una imposición naturalista. Su concepción presupone el origen y la permanencia de toda experiencia humana en mera continuidad con el nivel genético pre-humano.

Esta restricción tiene importantes consecuencias ya que define el carácter funcionalista de la racionalidad, como mero instrumento de lucha por la sobrevivencia del animal complejo⁴³⁰. La dinámica trascendental-existencial de la razón según la exigencia "personal" de verdad, que en Heidegger precede siempre – con su amplitud radicada en la dinámica del *Dasein* como comprensión del ser – a su posible y efectiva

⁴³⁰ Senancour. “La inteligencia es una atrofia de la naturaleza”.

formulación técnica, epistemológica, poética y filosófica (también expresa en lo que Rorty denomina “las palabras de un vocabulario final” constitutivo de toda existencia cultural), es restringida por Rorty al desarrollo de prácticas sociales complejas dentro de un conjunto político, determinado por el instinto de conservación.

Por tanto, interpretar implica decodificar las referencias simbólicas, los significados de una acción, un texto, una obra de arte o una cultura. Implica hacer explícito el contenido de dichas manifestaciones o significantes, que se recrean en un lenguaje distinto al que los produjo. La decodificación constituye, por tanto, una traducción. Desde una perspectiva etnocéntrica la traducción opera como una asimilación de significados desde la cultura interpretada hacia la cultura del intérprete. En el proceso la decodificación descontextualiza los significados originales bajo el supuesto de que sólo es cognoscible lo que podemos reproducir en nuestro propio lenguaje. Lo que aparece como intraducible no es lógicamente interpretable. Su sentido permanece oculto a menos que se encuentre alguna equivalencia con significados de la cultura del intérprete.

En ese momento los significados son filtrados desde las referencias simbólicas de la cultura receptora. Como puede desprenderse, la actitud etnocéntrica postula una inconmensurabilidad entre los universos simbólicos de culturas diferentes. De ahí que en principio refleje la actitud interpretativa que podríamos considerar natural: conocemos sólo al traducir a nuestro lenguaje. A lo cual el etnocentrismo añade que en la traducción evaluamos desde los criterios epistémicos y morales de la cultura receptora. Pretender conocer una cultura diferente desde su propia perspectiva resultaría inviable epistemológicamente (encontraríamos siempre por resolver el problema de la traducción) y distorsionante en términos morales (afrontaríamos el riesgo de perder o desdibujar nuestras propias referencias morales)⁴³¹.

⁴³¹ No en otro sentido se pronunciaba Lévi- Strauss en su discurso de 1971 ante la UNESCO. «Raza y Cultura», que recientemente ha servido a Geertz («The Uses of Adversity». Págs. 106 ss.) para desatar la polémica en torno al etnocentrismo en la interpretación cultural, y cuya primera respuesta procedió de Richard Rorty. El neopragmatismo de Rorty se concilia con lo que él llama un «etnocentrismo moderado. [*Le Cosmopolitisme sans Émancipation*] (en réponse à Jean-François Lyotard) in *La traversée de l'Atlantique*, 1985, vol. 41, n°456. págs. 570 ss.], que si bien no comparte la apelación emancipadora de la teoría moral de Habermas ni la desconfianza militante de Lyotard hacia los proyectos universalistas de la Ilustración (cf. «*Histoire Universelle et Différences Culturelles*»), permite una recepción de los problemas del pluralismo y el progreso moral. No universalismo, pero sí cosmopolitismo; no emancipación, pero sí reforma o progreso moral. El pragmatismo clásico, como se verá más adelante, anticipa algunos de los aspectos de un etnocentrismo moderado, pero se pronuncia, en concreto en el caso de Dewey, por un moderado universalismo moral, que se armoniza con los contenidos de un pluralismo democrático.

El etnocentrismo considera inviable toda comunicación que no suponga una asimilación interpretativa (mantener que en la interpretación de las culturas funcionan pautas de conocimiento universales sería un modo de encubrir la propia actitud etnocéntrica), ya que las pautas de conocimiento simplemente no pueden trascenderse. Pero esta legitimación epistémica de carácter relativista se continúa en una legitimación moral de signo antiuniversalista. El etnocentrismo se sitúa así entre alternativas extremas: o la comunicación intercultural no es posible o el conocimiento viable ha de ser etnocéntrico: o las pautas morales de culturas diferentes son inconmensurables o son reductibles en una interpretación etnocéntrica, por tanto, la elección entre extremos se evitaría de estar formulada la problemática en otros términos.

Desde otra perspectiva, el pragmatismo puede proveer algunas razones para pensar que una recepción etnocéntrica de la diversidad no agota el conocimiento de la diferencia. La hermenéutica de Gadamer se acercaría a esta postura al considerar que comprendemos el mundo desde nuestra propia perspectiva, si bien ello no nos habría de llevar a mantener el supuesto (etnocéntrico) de que cualquier otra comprensión «converge» en la nuestra propia. La etnografía termina por ser una cuestión de cómo filtrar pautas culturales, mientras que la comunicación intercultural se presenta desde una visión relativista fundada en la ausencia de jerarquización moral entre las culturas. Este último punto es compartido por una visión pluralista, que, en cambio, sí defendería la posibilidad de la intercomunicación. El etnocentrismo aborda de esta forma el problema de la diferencia sin considerar su relevancia práctica. La reducción o asimilación de la diferencia cultural produce de hecho una distorsión cognoscitiva.

Para Heidegger, en cambio, la referencia intencional intrínseca al *ser* por parte del existente humano y el mismo desarrollo de su sociabilidad con su “vocabulario final”, implican ya, de algún modo, el levantamiento de la cuestión del sentido del ser en su mismo nacer. Aun cuando esa forma de existencia personal y social no se sostengan en una conciencia crítica sistemática y en la apertura consecuente que ella brinda. Para Rorty, antes de que los hombres nos diferenciamos, abriéndonos en el propio ser a la cuestión del ser, “no éramos más que animales que habíamos desarrollado prácticas complejas, prácticas que explicamos y recomendamos a otro en las palabras de un vocabulario final que nadie pensó en cuestionar. Después nos dividimos en *Dasein* inauténtico, que aún es un animal de conducta compleja en tanto en cuanto no ha advertido que su ser es para él una cuestión, y *Dasein* auténtico, formado por los

pensadores y poetas que saben que existe un espacio abierto alrededor de las prácticas sociales actuales”. (Rorty, 1993a, pág. 71).

El desnivel ontológico a pesar suyo que Rorty, interpretando a Heidegger, le confiere a la divisoria entre ser inauténtico y ser auténtico, no deja de ser harto problemático también en cuanto a sus implicaciones educativas, ya sea de adaptación social o de ruptura cultural para atravesar esa fosa que separa a lo prehumano de lo humano, a lo inauténtico de lo auténtico. Con lo que la hermenéutica se deforma en ideología funcional o en radicalizado iluminismo, como apología política del propio contexto tenido por civilizado, o como ruptura con la barbarie y pasaje a la civilización. En lo demás, al considerarse cada hombre autoridad, la opinión individual sustituye a la verdad, prevaleciendo la opinión pública convertida en juez absoluto de todo. Por eso dice el norteamericano R. Rorty: “Creo que lo máximo que puede hacerse para asociar al pragmatismo con los Estados Unidos es decir que el país y su filósofo más distinguido –Dewey– sugieren que en política podemos sustituir el tipo de conocimiento que los filósofos tratan de alcanzar por la esperanza”. (Rorty, 1997a, pág. 9).

Por tanto, como establece el profesor Santiago de Zubiría: “Desecha la noción de verdad objetiva como aquella que logra articular y servir de base para el desarrollo de la comunidad. Esto, con el objetivo de pensar una filosofía que prescinda del autoritarismo epistemológico y ético, que deseche la creencia en la existencia de perspectivas privilegiadas, que renuncie a cumplir el papel de tribunal del conocimiento y que se asuma a sí misma inmersa en un proceso circunscrito en la historia de cada comunidad. Por tanto, éste defiende que si deseamos construir un mundo antiautoritario, debemos diseñar instrumentos antiautoritarios – tanto epistemológica como éticamente hablando – que adviertan la inutilidad de llevar a cabo un desfasado intento por fundamentar las instituciones” (Zubiría, Santiago, 2013: 31-42).

6.5 Conclusiones: Prejuicio, tradición, razón y *auctoritas*.

Consideramos que la polémica suscitada en torno a la autoridad de los modernos, se centra en los prejuicios o anticipaciones culturales que son componente esencial para la práctica de la interpretación. El deseo de emancipación de la tradición es un fenómeno nuevo con la llegada de la Ilustración y corrió parejo al desprestigio de cualquier forma de autoridad, dando paso al ideal kantiano de la autonomía del individuo, no en vano Immanuel Kant refería: “La *Ilustración* significa el abandono por

parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración”. (Kant, 2004a, pág. 35).

Lo cual nos lleva a plantearnos precisamente que permitir la afirmación de la alteridad equivale a no rechazar dogmáticamente los prejuicios del otro, a no ser que queramos romper el diálogo. Entonces ¿Qué relación podemos establecer entre prejuicios, tradición, razón y *auctoritas*? ¿Prejuicios y razón se oponen? ¿Son Gadamer, Richard Rorty y Boaventura de Sousa unos contra-ilustrados? Trataremos de presentar en primer lugar, de forma lo más clara posible la posición de Gadamer, – ya que él rehabilita los prejuicios –, racionalidad hermenéutica, frente a la Ilustración y a la hermenéutica crítica de Habermas, ya que este último se declara neo ilustrado y neo kantiano. Desde luego Gadamer rechaza de forma total las pretensiones mesiánicas y providencialistas de una Ilustración total. Una Ilustración que no se sabe condicionada ni determinada ni es capaz de autocrítica. El sujeto hermenéutico, de entrada, integra la crítica de la filosofía de la conciencia y, por supuesto, de la metafísica de la subjetividad. En este sentido, ya lo sabemos desde Heidegger, se trata de un “antihumanismo”.

Pero la interpretación (hermenéutica) que es requerida para la comprensión la realiza un sujeto histórico, que parte de unas condiciones dadas espacio temporales, y que parte, también, de unas estructuras previas de pre-comprensión (*Vorverständnis*). Es decir, en todo proceso de comprensión se parte de presupuestos o prejuicios (*Vorurteile*) –en el sentido etimológico de juicios previos–, que son los que hacen posible todo juicio y constituyen una memoria cultural que abarca teorías, mitos, tradiciones, etc. El sujeto de la comprensión no parte, pues, de cero ni se enfrenta al proceso de comprensión a partir de una tabula rasa, sino que tiene detrás suyo toda la historia. Esto debe ser asumido y esta tradición debe jugar un papel activo ayudando a adoptar una actitud de apertura total hacia lo que se interpreta, ya que solamente a partir de la tradición pueden abrirse caminos nuevos. De esta manera, Gadamer denuncia el prejuicio de todo anti-prejuicio.

Ante este psicologismo, Gadamer defiende una concepción ontológica basada en la temporalidad del ser de ambos polos: autor e intérprete. Por ello postula la necesidad de una distancia temporal en el proceso de la comprensión. Dicha distancia temporal es productora de sentido y es la que permite desembarazarse de los falsos prejuicios para permitir destacar aquellos otros pre-juicios que ofrecen el camino de la comprensión. Así, huyendo de una concepción atemporalista, Gadamer, que parte de la temporalidad y de la finitud constitutiva del hombre, considera que la historia no nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a la historia. La precomprensión, o los prejuicios, se incardinan en esta estructura de la finitud histórica del ser humano. En este sentido, Gadamer no sólo rehabilita la noción de prejuicio, sino también las nociones de autoridad y tradición, ya que la estructura de la precomprensión o de los prejuicios se remite a la tradición que es la que les confiere sentido.

La tradición para Gadamer, al ser la manifestación de la historicidad del *Dasein*, funciona como una especie de absoluto ontológico. Estamos en la tradición, pertenecemos a la tradición. Se trata de algo que nos viene dado y sin lo que no podemos existir como seres humanos. Entendemos el mundo desde la tradición y desde ésta es desde donde se nos facilita la posibilidad de comprender (a priori, por lo tanto, pero no en el sentido kantiano). La tradición es “transmisión” condicionante. Se expresa por medio de nosotros. Por ello es fácil entender que para Gadamer (y para Heidegger) hay más ser que conciencia⁴³². Dice Gadamer lo siguiente: “En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por

⁴³² Sobre este tema polemizaron Gadamer y Habermas. Del hecho de que exista más ser que conciencia dirá Habermas no podemos deducir que la conciencia no pueda oponer fuerza crítica contra la tradición. “La estructura de prejuicios, una vez se torna transparente, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio. Y sin embargo esto es lo que parece suponer Gadamer”, ver Habermas, 1988, p. 255. Dicho de otra forma, para Habermas, la ontología no tiene por qué convertirse en norma. Por otra parte, creemos que algo de razón tiene Gadamer si entendemos ese “más ser que conciencia” como una especie de correctivo contra los excesos de la falsa conciencia. De la negación de la historicidad de la conciencia. Habermas habla como ilustrado; kantiano; universalista. Gadamer está muy alejado de estos postulados. Una crítica política al concepto de *Dasein* en el sentido de destino colectivo y de *Volk* (pueblo con su propia misión histórica que le es impuesta por el pueblo a cada uno de sus miembros individuales) en la obra de Heidegger la encontramos en Sebrelli, (1992, pp. 174-175). Ver también el capítulo VI de J. Habermas 2008.

eso los prejuicios son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”. (Gadamer, [1975] 1977a. pág. 344).

Para Gadamer es fundamental la rehabilitación del concepto de prejuicio tan desacreditado desde la Ilustración. Porque, efectivamente, hay prejuicios que ciegan, pero otros hacen luz. No todos los prejuicios son del mismo orden. Y si los prejuicios son condición de comprensión de nuestro juicio hay que rehabilitarlos y reconocer que existen prejuicios legítimos (lo que criticarán autores como Habermas y McCarthy). Según Gadamer la asimilación de la tradición es parte de la tradición que se comprende a sí misma.

Así pues, recordemos nuestra preocupación con la hermenéutica filosófica: ¿Qué papel corresponde entonces a la filosofía, en ese saber que invariablemente ha perdurado a lo largo de toda la historia del espíritu de occidente, desde su nacimiento en Grecia, y que siempre ha conseguido remontar el vuelo, o resurgir de sus cenizas, sin quedar postrada y sin morir nunca? Tanto la filosofía académica como la mundana habían venido jugando siempre con la idea de la posibilidad de quedar instaurada como un dispositivo teórico especial para funcionar como fundamento teórico y práctico. Para ello, en unos casos se había acudido a Dios, el cual operaba como clave de bóveda en la que mantener el orden del cosmos y en el que cumplirse el destino del hombre.

Pues bien, dentro de este panorama aparece, como uno de sus hitos más significativos, la reflexión filosófica de Richard Rorty, que, al heredar todo el peso de una ‘tradición’ de pensamiento crítico y reflexivo –ilustrado–, lo somete a una especial deconstrucción, con la esperanza de dar paso a una nueva aurora que ahora se despierta más tenuemente y con menos brillo que en otras épocas de la historia, pero que, a pesar de su talante humilde, se promete como más efectiva. En un panorama de la filosofía que podemos llamar postanalítica, cuando el giro lingüístico parece alcanzar su cumplimiento más radical, entre el pragmatismo y la hermenéutica, Richard Rorty comienza a asombrarnos con una secuencia de trabajos que se mueven entre el pesimismo desengañado y la esperanza incierta, tiñéndose con una tonalidad criticista que, invariablemente, define toda su producción. El modo de hacerlo es el de situarse una vez más en la contingencia, en la diferencia, o, incluso, en la periferia, como vértices desde los que proponer una nueva forma de diálogo y conversación.

No estaría de más, según esto, retomar la frase del Tenorio, para volver a decir respecto de la filosofía ahora reformulada que “los muertos que vos matáis gozan de buena salud”⁴³³, porque en cualquier caso no puede hablarse de fallecimiento de esta actividad reflexiva que desde siempre nos ha venido acompañando como hombres que han hecho de la reflexión y tolerancia su forma de vida, es decir, de su *auctoritas*. Ahora bien, la salud de esta vida renovada viene a tomar un nuevo talante, por el que se distancia de aquella tradición que, bien o mal, la posibilitaba y condicionaba. La filosofía toma aquí un nuevo estilo, incluso para distanciarse del pragmatismo hermenéutico que le ha servido de base.

Por eso, estamos de acuerdo con Gabriel Bello, cuando manifiesta: “lo que, en cambio, trata de hacer Rorty, es limitarse a deconstruir la pseudociencia lógica del cimiento/fundamento de las edificaciones argumentales que amenazan seducirle con su confort metafísico o, en caso contrario, con venírsele encima. La táctica empleada por Rorty en este punto consiste en mostrar que lo que los otros pretenden que sólo se puede conseguir con un fundamento que funde una cadena de necesidad firme y segura, se puede lograr por otro modo. ¿Qué es lo que se puede hacer de otro modo? Y ¿cuál es ese «otro modo»? Lo primero defender, justificándola, la propia comunidad sociocultural de pertenencia (no ya, ahora, la filosófica). Para eso, mantiene Rorty, no es necesario recurrir a ningún tipo de fundamento exterior o independiente de ella misma como la realidad exterior, o la naturaleza, o el método científico, o la analiticidad del lenguaje. Basta la práctica de la conversación misma. En esto, en «no tener que» conectarla con la cadena de la necesidad, consiste la contingencia de la comunidad; y en «poder» hacerlo conversacionalmente reside el pragmatismo hermenéutico de Rorty que le ha enfrentado a la manera tradicional y establecida de entenderlo”. (Bello, G. 1990, pág. 27). Es el mejor procedimiento para instaurar una “crítica ético-política” que toma el relevo a la meramente epistemológica, que había venido manteniendo su vigencia desde Descartes y que, tras muchas vicisitudes, llega hasta Wittgenstein, e, incluso, a la Teoría crítica de J. Habermas.

El planteamiento pragmático-hermenéutico de Richard Rorty, como en su momento también lo hiciera toda la filosofía analítica, no implica la muerte del rigor reflexivo, sino el intento de proyectar una crítica más radical y operativa –si es que es posible, ya

⁴³³ Cfr. José Zorrilla, *Don Juan Tenorio*, 1844.

que la racionalidad moderna, si de algo se caracteriza es su autocrítica constante—, siendo ésta la pretensión que subyace y se extiende a lo largo de toda la investigación rortyana, de la que como simple ejemplo recordamos el siguiente texto: “Desde que Platón inventara la filosofía, ésta se ha movido tensionalmente entre la presión de las artes, por un lado, y la de las ciencias, por el otro. El giro lingüístico no ha aligerado la tensión, aunque nos ha capacitado para ser considerablemente más autoconscientes de ello. El valor esencial de las discusiones metafilosóficas incluidas en este volumen está en su contribución a mantener en alza esta autoconciencia” (Rorty, 1990e, págs. 126-127)

Por tanto, en esta relación dinámica de la Tradición, los seres que la reciben son los que «pueden», y no los muertos a los que se respetan por su «saber». «Poder» y «Saber» es un modo de referirse a la «potestad» y a la «autoridad»: los vivos son los que ejercen su potestad al aceptar la Tradición que les ha entregado la autoridad de los muertos —los poderosos muertos equivocados de Richard Rorty⁴³⁴, que, precisamente por no vivir ya, sólo pueden tener autoridad, y no potestad. No hay, por tanto, tradición del saber de la autoridad de los predecesores si no hay voluntad de la potestad de los sucesores, pues el que no quiere heredar, no hereda. De este modo, la tradición presupone la clara diferencia, la clara distinción mejor, entre autoridad y potestad, que la Revolución tiende a eliminar, pues excluye la posibilidad de una autoridad sin potestad.

Por otro lado, una hermenéutica crítica, en clave diatópica y re/deconstructiva, de Boaventura de Sousa, que de esta síntesis podría, así, inferirse, está orientada a interpretar la vida individual, social e histórica de los hechos sociales, pero sus pretensiones no claudican en la sola comprensión conceptual de la realidad contemporánea sino que, por el contrario, se orientan a desarrollar, a partir de ello, una conciencia crítica, una actitud contestataria y una voluntad de superación que permita lograr transformaciones significativas en la existencia individual y social de la colectividad (Bauman, 2002b). En tal sentido, buscar interpretar el pasado para comprender el presente y planear el futuro. Su rol nunca es el de justificar o legitimar un estado de cosas sino, todo lo contrario, desarrollar una conciencia crítica y una actitud

⁴³⁴ “Necesitamos imaginar a Aristóteles estudiando a Galileo a Quine y cambiando de opinión, a Santo Tomás leyendo a Newton o a Hume y cambiando la suya, etcétera. Necesitamos pensar que, en la filosofía como en la ciencia, los poderosos muertos equivocados contemplan desde el cielo nuestros recientes aciertos y se sienten dichoso al ver que sus errores han sido corregidos”. (Rorty, R. et al, 1990, p. 71).

contestataria que le permita al individuo conquistar una concepción más plena de su vida, así como a la sociedad en general alcanzar un grado más alto de humanidad.(Sousa Santos y Meneses, 2010a).

Ahora bien, haciéndonos eco de los argumentos de Gadamer en cuanto a la habilitación de los prejuicios, como componentes necesarios a la hora de abordar nuestra comprensión del mundo occidental, nos encontramos con la vertiente de Boaventura de Sousa, el cual cuestiona la tradición y la imposición de la misma a otras realidades, culturales, sociales y políticas. La pertenencia a una tradición es la que hace que al momento de emprender un ejercicio hermenéutico una pluralidad de voces del pasado resuene en el presente. Pero para que esto ocurra, debe haber algo en el texto que se conserve con el paso del tiempo, pero que a su vez sea significado y reinterpretado por el intérprete.

De allí que para Gadamer los textos u obras a interpretar ya estén vinculadas con el intérprete mediante lo que él denomina historia efectual, pues la situación histórica del intérprete es el efecto de las sucesivas interpretaciones de la obra que este se propone interpretar; de manera que el horizonte de pre-comprensión del intérprete, el cual está dado por la tradición y por la historia efectual, es condición de posibilidad de la comprensión misma. Ese horizonte está determinado por las distintas interpretaciones que ya se han llevado a cabo sobre un mismo texto u obra, las cuales son conocidas, de antemano, por el intérprete porque este comparte una misma tradición con lo que pretende interpretar. El principio de historia efectual, como lo llama Gadamer, da cuenta de cómo la historia y la tradición actúan en la comprensión, pues no podemos escapar de la historia ni de la tradición, sino que pertenecemos a ellas, y por eso comprendemos en la medida en que estamos situados en ellas.

Entonces desde la teoría de la comprensión de Gadamer, ¿es legítimo hablar de una diversidad de horizontes de comprensión? En el capítulo “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico” (Gadamer, [1975] 1977a, págs. 331-377). Gadamer anota que: “no se trata de que nuestra conciencia histórica se desplace hacia otros horizontes históricos o mundos extraños al nuestro; por el contrario, todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia [...]. En realidad, es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que

se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a este como su origen y como su tradición” (Gadamer, [1975] 1977a, pág. 375.)

Lo que parece señalar Gadamer es que, si bien es cierto que puede haber distintos horizontes de pre-comprensión, todos en su conjunto forman parte de un único horizonte de la vida humana en su totalidad, en el cual parece albergar un origen común o una tradición común. Es gracias a que todos compartimos ese mismo horizonte que la comprensión de mundos ajenos se hace posible, pues todos estamos históricamente vinculados por un mismo horizonte. Llegados a este punto es posible evidenciar cuáles son esas limitaciones de la hermenéutica desarrollada por Gadamer al momento de explicar la comprensión intercultural. Aceptar que las actuales sociedades pluralistas se caracterizan por la existencia de una diversidad de racionalidades heterogéneas implica reconocer que no hay una tradición única que todo lo englobe, sino más bien una diversidad de tradiciones y de horizontes de inteligibilidad, los cuales no pueden ser agrupados bajo la presuposición de que existe un único horizonte que rodea la profundidad histórica de nuestra existencia. Por tanto podemos preguntar: ¿Latinoamérica tiene una tradición cultural y tan distinta a la europea, por la cual no pueda ser considerada parte de la misma? Ya que no olvidemos que el encuentro con el otro significa pérdida y ganancia.

De manera que cuando tiene lugar un diálogo intercultural, sus participantes no comparten la misma tradición, antes bien, pertenecen a tradiciones distintas que están lejos de reconocer la existencia de un mismo origen o de un único gran horizonte. Quienes participan de un diálogo intercultural cuentan con horizontes de inteligibilidad diferentes, y esa diferencia de horizontes, o más bien, de tradiciones, es condición de posibilidad para que tenga lugar un diálogo intercultural, pues como su mismo nombre lo indica, se trata de un diálogo entre culturas. Ciertamente la diferencia de horizontes de inteligibilidad puede ser señalada, no como una condición de posibilidad, sino más bien como una condición de imposibilidad del diálogo. El reto será el de facilitar el camino para que de la idea de las racionalidades heterogéneas no se siga la idea de la incomunicabilidad. Y en eso es precisamente donde nuestro trabajo debe desembocar.

7. CONSIDERACIONES PARA UNA AUTORIDAD MODERNA, DENTRO DE UNA CULTURA POSMODERNA. A MODO DE CONCLUSIÓN⁴³⁵.

Podemos considerar que a lo largo de la tesis ha quedado demostrado que la autoridad es un elemento común a todas las sociedades –sea en forma de ciudades estados, estado medieval o el Estado Moderno, así como a las asociaciones menores–, e incluso a las relaciones interpersonales, mientras que el poder es un atributo exclusivo de las sociedades políticas. En lo que al Estado se refiere, lo lógico es que estos dos elementos –autoridad y poder– del mando social marchen juntos: que la autoridad haga uso del poder cuando lo requiera y que el poder refuerce la autoridad. Pero no siempre ocurre así. Eventualmente la autoridad y el poder entran en contradicción cuando el mando es arbitrario o carece de legitimidad. Esto ocurre en las dictaduras, porque ellas tienen poder para hacerse obedecer, pero no autoridad para obligar moralmente a la obediencia. Lo cual nos recuerda las célebres palabras con las que don Miguel de Unamuno, Rector de la Universidad de Salamanca, increpó al torvo general falangista Millán de Astray, quien gritó “*¡abajo la inteligencia, viva la muerte!*” en el anfiteatro universitario a comienzos de la guerra civil, a lo cual le respondió Miguel de Unamuno: “*venceréis pero no convenceréis, porque para vencer tenéis la fuerza pero para convencer os hace falta la razón*”.

Las asociaciones menores son autoridades puramente morales y descansan en el consenso de las personas. Una iglesia o un club deportivo o social sólo tienen la autoridad que sus miembros le reconocen. Ninguno de ellos –que son sociedades de naturaleza especial– puede reclamar obediencia por la fuerza. Disponen solamente de autoridad y no de poder. Pero la autoridad de esas sociedades especiales, que se ejerce por la autorización del Estado, toca tangencialmente la vida política y en esa medida nos interesa. No puede haber una sociedad humana, por pequeña y rudimentaria que sea, que no posea un conjunto de órganos directivos. Un grupo cualquiera, que encierra tantas y tan dispersas voluntades particulares, no puede operar sin un sistema de autoridades que condensara el querer general y lo convirtiera en actos concretos de gobierno. Con lo anterior nos estamos refiriendo a la participación de los ciudadanos en diferentes colectividades de la sociedad civil: asociaciones de vecinos, de padres y madres en los centros de enseñanza...etc., es decir, la participación de la que hace gala

⁴³⁵ “Auctoritas, Potestas” y autoritarismo en la modernidad

el profesor Boaventura de Sousa en su “Democracia de alta intensidad”, la cual tendremos la oportunidad de discutir su viabilidad o no dentro de nuestras sociedades del siglo XXI, mediante un poder compartido. (Sousa Santos, 2006b. Págs. 71-108)

Con mayor razón el Estado, que es la más compleja de las sociedades, necesita de una *auctoritas* y de una *potestas* que legitime el poder para poner orden en la misma y para articular los esfuerzos aislados y diseminados de sus miembros y dirigirlos hacia la consecución de las metas comunes. La sociedad política ha requerido siempre un sistema de autoridad, cualquiera que este sea. Ni en la dimensión histórica ni en la de las realidades actuales es posible encontrar sociedades políticas que hayan podido prescindir de la autoridad y del poder. Desde la horda primitiva, gobernada por el más fuerte, hasta el Estado Moderno, en que se ha producido la institucionalización del poder, todas las sociedades humanas que registra la historia han tenido alguna fórmula de disciplina y de conducción. La autoridad responde a una necesidad social. Sin embargo, han cambiado a lo largo de los tiempos los métodos para ejercerla— desde el autoritarismo personal de los hechiceros de remotos tiempos hasta la autoridad impersonal de la ley en nuestros días— y han cambiado también las ideas o las representaciones en nombre de las cuales se ejerció la autoridad —desde las teorías del derecho divino hasta las de la voluntad popular— pero la autoridad ha sido un elemento constante en la organización de las sociedades.

Empezando por las culturas rudimentarias donde la fuerza fue el factor legitimador de la autoridad, hasta la idea de que el gobernante era el representante de Dios en la Tierra justificaron el ejercicio del poder. Las tendencias fascistas fundaron su poder en la teoría de la “predestinación” y del “derecho” de las élites a gobernar. La doctrina marxista habló de una legitimidad en la clase del proletariado. El pensamiento democrático funda el ejercicio de la autoridad en la voluntad de la mayoría de la comunidad. Son diferentes formas de legitimar el derecho a mandar, que dependen de las concepciones culturales imperantes en cada tiempo y lugar.

No obstante, es a partir de la Revolución Francesa, cuando consideramos que el Estado debe de contemplar la voluntad de los ciudadanos, mediante el ejercicio del derecho al voto y; la creación y división de los poderes legislativo, ejecutivo y

judicial⁴³⁶, como fórmula que sustituye la *auctoritas* y la *potestas* por un juego de poleas de pesos y contrapesos, que anteriormente se manifestaba en las Monarquías Absolutas, concentradas en la figura del Rey. Es así, como el Estado Liberal que nace hace referencia a un conjunto de elementos que configuran un orden jurídico-político con el fin de garantizar los derechos civiles, somete la actuación de los poderes públicos y de los ciudadanos a la Constitución y a la ley; divide las funciones del Estado y las encomienda a poderes separados⁴³⁷, y por último, reconoce expresamente los derechos y libertades de los ciudadanos con plenas garantías jurídicas. Esa estrecha ligazón entre Derecho y Estado lo transformará en un Estado Constitucional que protege a los ciudadanos frente a los abusos del poder.

Ahora bien, enlazando con el título del trabajo de tesis: “El autoritarismo en la modernidad”, no deberíamos de olvidar que el Estado que asumimos hoy en día es el Estado de Derecho en todo Occidente (Europa, Latinoamérica y Norteamérica), que se va formando con la aportación de diferentes corrientes de la filosofía política y es equivalente al propuesto en la Revolución Francesa. Si bien podríamos establecer una crítica a su puesta en práctica por la Revolución y, es, que el cuerpo político que en realidad se originó a partir de la revolución, es la escasa adherencia de las fuerzas sociales económicas y morales. Lo que conllevó a que se pusiese de manifiesto por numerosos pensadores autoritarios, que objetaron que las revoluciones del siglo XIX concluye el trabajo de la Monarquía Absoluta. Esto es cierto en el sentido de que el Estado Moderno ha tomado prestados sus ideales, por tanto es hostil a las clases, las corporaciones, en las que la vida se había formado durante muchos siglos, queriendo dibujar directamente lo individual y solo en esto y para ello dirige su trabajo.

Por tanto, el Estado Moderno reconoce al individuo, una abstracción hecha por los grupos en los que vive. La sociedad en sus múltiples formas es extraña a ella. Por lo tanto, se podría considerar que es liberal e indiferente a ciertas preocupaciones colectivas, considerando que su tarea legal se ha agotado y termina demostrando ser impotente para regular la vida de las clases más bajas, cuando estas en el siglo XIX comenzaron a adquirir importancia. De ahí que lo que se ha llamado "crisis del Estado"

⁴³⁶ La división de poderes constituye la garantía del ejercicio de la libertad del ciudadano, en tanto postula una relación de equilibrio entre el Parlamento, el Gobierno y el sistema judicial que aplica los principios de la legislación nacional.

⁴³⁷ El “imperio de la Ley” ofrece al individuo la seguridad jurídica de no estar sometido a la arbitrariedad del poder.

del siglo XIX, como la necesidad de una mayor integración, que, si en el orden práctico encontró recientemente su realidad con el fascismo, en el orden teórico ya había sido observado necesario por varios autores. El Estado fascista tenía el deber de reafirmar la autoridad del Estado –tanto la *auctoritas* como la *potestas*– sobre todas las formas de asociación y de extender su acción a muchos de esos fines, a los cuales el Estado liberal había permanecido ajeno: del progreso económico, al crecimiento de la población, a la educación física, moral y política, el culto y la religión, la asistencia material y sanitaria, hasta la elevación moral de las clases trabajadoras.

Estas acciones resultaron indispensable para el cuidado de los fines sociales que el Estado había pretendido abandonar a la acción puramente privada de los individuos y que en nuestros días parecen olvidar quienes abogan por un Estado que se preocupe en exclusiva de las funciones de policía, dejando a “la mano invisible” toda la libertad para ejecutar los designios del capital especulativo y financiero, lo que conllevaría a un Estado populista, bien sea de derechas o de izquierdas, donde la legitimación del poder sólo sea cuestión de convencer con el lenguaje y no con los hechos – la postverdad – a los que asistimos atónitos a un mundo que no concreta ni qué es el bien ni el mal, que siempre han existidos, pero que en nuestra actualidad aparecen velados por complejos sistemas de autoridades que no se legitiman en la comunidad sino en instancias fuera del control de los ciudadanos y también de los poderes legalmente constituidos (Poder legislativo, ejecutivo o judicial. Esta situación es advertida tanto por Richard Rorty⁴³⁸ como por Boaventura de Sousa⁴³⁹.

Aclarado lo anterior, en el trabajo de tesis nos proponíamos considerar la posibilidad de construir una racionalidad de corte hermenéutico pragmático, atendiendo a la necesidad de una *auctoritas* y *potestas*, en relación a configurar un poder legítimo

⁴³⁸ La situación económica actual es una bomba de tiempo política en el mediano plazo, razón por la cual algunos autores sostienen que estamos ingresando a una "nueva era de Weimar". El propio Edward Luttwak advierte sobre el peligro de fascismo que se cierne sobre las democracias industrializadas, en la medida en que las demandas insatisfechas por empleo y bienestar de las grandes masas podrían canalizarse a través de las promesas populistas de algún hombre de hierro. Cfr. Richard Rorty: *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, traducción y glosario de Ramón José del Castillo, Barcelona: Paídos, 1999. pp. 82-83.

⁴³⁹ La democracia liberal actual, en tanto forma de organización político-social de las sociedades contemporáneas que tiene como legitimante ideológico el consenso liberal, suprime la politización del Estado que la propia teoría liberal sustentó (al politizar el Estado y despolitizar la sociedad civil), y ello lo hace en la medida en que subsume la política a la economía" *en el desarrollo hipertrofiado del principio del mercado en detrimento del principio del Estado y de ambos en detrimento del principio de la comunidad*" Santos, B. de S. (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Facultad de Derecho Universidad de los Andes: Ediciones Uniandes. Pág. 287.

para nuestras sociedades del siglo XXI, acotándolo al ámbito europeo-estado unidense y latinoamericano, en base a que los dos autores propuestos, Boaventura de Sousa y Richard Rorty, se les puede considerar puentes entre diferentes corrientes filosóficas. Boaventura de Sousa lo sería entre la filosofía continental – en concreto la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, que engloba a una diversidad de sensibilidades y pensadores – y la elaborada en Latinoamérica. Y en el caso de Richard Rorty lo es entre la filosofía analítica (positivismo) y continental (la filosofía nietzscheana, wittgensteiniana y Derridiana entre otros). Por tanto, a la primera conclusión que hay que llegar, es que aún siendo puentes de tránsito o conexión entre diversas formas filosóficas de entender la modernidad, su legitimación y puesta en cuestionamiento de la misma, es constatar que hay diversidad de formas de entender el ámbito filosófico, epistémico, hermenéutico...etc., donde se ha desarrollado la filosofía tanto en Europa-EE.UU y Latinoamérica, como también entre los diferentes países que conformar estos dos bloques, aunque Boaventura de Sousa pretenda unificar el sistema-mundo latinoamericano y parte del Nortocéntrico, con la metáfora del Sur Global.

En cuanto a los dos vocablos ejes de nuestra tesis, la *auctoritas* y *potestas*, en relación con el poder y su legitimación a lo largo de nuestra historia más reciente, hemos constatado que desde que los romanos utilizaron los vocablos de *auctoritas* y de *potestas* se abrió un capítulo complejo en la teoría política y, en general, en la tradición cultural de Occidente. En su sentido amplio –no en el sentido de nuestra tesis–, *auctoritas*, es el derecho de mandar, dirigir, tomar decisiones, dar órdenes o dirimir conflictos que ostenta una persona respecto de otras en el ámbito del sistema de relaciones humanas en que se desenvuelve. Usualmente la autoridad se basa en la ley, pero ésta no es su único fundamento.

La configuración de la *civitas* romana, que fue nuestro primer acercamiento entre el individuo y el “estado⁴⁴⁰”, no hay mediación, o más exactamente hay una subordinación inmediata del primero al segundo, como un valor que lo trasciende y del que no se da cuenta. Por lo tanto, el organismo ético es el “estado”, pero de una ética objetiva, que

⁴⁴⁰ Se denomina ciudad estado a aquella ciudad que es políticamente independiente, y domina al menos el espacio circundante suficiente para cubrir sus necesidades, sin someter en forma directa a ninguna otra población, aunque pudiera ejercer su influencia sobre un área más amplia. Este es el modelo típico de las polis, las ciudades de la antigua Grecia, así como de otras civilizaciones de la Antigüedad, como la maya. (Lara Martínez, María. 2018. Capítulo 4. *Cultura clásica*.)

no atrae los resortes íntimos profundos de la moral en el espíritu humano. Se entiende que la libertad no es más que un problema de organización (libertad en el estado y la libertad como participación en los asuntos públicos), no es un problema constitutivo (afirmación de los derechos individuales hacia el estado y que el estado debe proteger). En este sentido, el *ethos* que configura el ordenamiento jurídico romano es la perfecta articulación entre la *auctoritas* y la *potestas*, que podemos admirar en su mayor plasticidad en la fórmula *Senatus Populusque Romanus* (el Senado y el pueblo de Roma) es decir, la llamada constitución mixta republicana, basada en una genial interrelación entre la autoridad del Senado (*auctoritas patrum*) y la *maiestas Populi*, que se concretaba en la *potestas* de los magistrados (*imperium* en el caso de *collegae maiores*) (Domingo, Rafael 1987. págs. 55-104.).

También uno de nuestros argumentos en el trabajo de la tesis se centraba en considerar que nuestras ideas no son construcciones *ex nilo*, sino que somos deudores de una tradición. Así, en la introducción decíamos que en la historia del pensamiento ambos conceptos, *auctoritas* y *potestas*, han cambiado de acuerdo con los sucesivos contextos y en las diversas épocas las ideas aglutinadoras que legitimaban el poder, dando lugar a confusiones o a interpretaciones interesadas⁴⁴¹. Por tanto, la época moderna es deudora de las tensiones que se configuraron tanto en la baja (476 dc-1100 d.c) como en la alta (1100-1453) Edad Media, en torno a los vocablos de la *auctoritas* y de la *potestas*. Así tenemos que tanto la Iglesia como los Reyes mantenían una tensión en cuanto al poder espiritual y terrenal, donde hubo periodos donde se superponían en una misma figura o bien predominaba uno sobre el otro, con la característica de sus rivalidades y luchas para que predominara uno sobre el otro. En este sentido con el progresivo devenir histórico y las circunstancias acaecidas fundamentalmente en Europa (Italia), se fue diluyendo la situación anterior mediante las reflexiones y aportaciones de pensadores tardomedievales, que veían en la unión de estos dos poderes concentrados en el Papa, el declive del poder celestial por conllevar aspectos oscuros que contradecían el propio Evangelio.

⁴⁴¹ *Autoridad*: del latín (*auctoritas*, *-ātis*), [...] alguien, o algo que tiene «prestigio y crédito que se reconoce a una persona o institución por su legitimidad o por su calidad y competencia en alguna materia». *Autoritarismo* proviene de *autoritario*: «Actitud de quien ejerce con exceso su autoridad». Ver: *DRAE*, Madrid, 2014.

Es la figura de Marsilio de Padua (1275-1342) al que se le suele considerar como el máximo defensor de la separación entre el poder temporal y el poder religioso (Roche, P., 1995. Págs. 241- 262 y 1995b págs. 91-99). Incluso se le ha llamado «paladín del dualismo» de poderes (Watt, J.A, 1991, pág.41) porque en su obra la independencia del poder alcanzaría el máximo grado y no habría «un dualismo tan perfecto como el propuesto por Marsilio» (McIlwain, C. H, 1932, pág.313). Aunque expone que el rechazo de cualquier autoridad distinta de la civil no implica negar la existencia e importancia de la ley divina. Pero el juicio y sanción de la ley divina, cuyo autor inmediato y exclusivo es Dios, no tiene lugar en esta vida sino en la otra y, por tanto, la ley divina no da a nadie en este mundo un poder coactivo distinto del que le corresponde al legislador humano sobre todos los actos humanos civiles.

El clero carece de competencia para legislar. Su pretensión de hacerlo no tiene fundamento y genera graves inconvenientes y problemas, el peor de los cuales es la disensión provocada por la multiplicidad de poderes coactivos, que alimenta la confusión y la contradicción, porque da la sensación de que las leyes humanas son superfluas⁴⁴². Por tanto, la filosofía política marsiliana es deudora de su contexto cultural y político, en cuanto que en ella el problema sobre el poder es la lucha entre los dos poderes medievales⁴⁴³, y a la vez, su obra se convierte en la antesala del Estado Moderno (Bayona, B., (2007) y García Cue, J. R (1985) págs. 107-148). Marsilio escribe su obra desde la crítica de una práctica política y con la vocación de convertirse en programa para cambiar una situación histórica y lograr la paz. Pero construye una teoría racional del poder de validez general. Su obra es por completo filosofía política, en el mismo sentido que lo es la de Hobbes, que justifica el poder del soberano, o la de Marx, cuya crítica teórica de la sociedad de clases se orienta a la superación de la división social.

Por tanto para Marsilio de Padua no habrá paz mientras los clérigos sigan contraviniendo la ley divina y empeñándose en legislar, juzgar y castigar en este

⁴⁴² De Padua, Marsilio ([1341] 1979) “*Defensor Minor*”, edición francesa de J. Quillet, Marsile de Padoue, Oeuvres Mineures, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, II, 5, p. 88. El numero romano corresponde al capítulo y el numero arábigo al parágrafo. En otras citaciones esta obra aparecerá como DM.

⁴⁴³ Padua, Marsilio. ([1324] 1999) “*Defensor Pacis*”. Trad. Luís Martínez Gómez. “*El Defensor de la paz*”. Ed. Técnos, Madrid. ”

mundo⁴⁴⁴. Para extirpar de raíz el mal y lograr la paz, hay que rechazar la supuesta identificación de la ley divina con el amplio y vago *ius naturale et divinum* que manejaban los canonistas de la época. El buen gobierno no depende de su subordinación a la ley religiosa ni a la ley natural, sino que se liga de modo directo al legislador laico como expresión de la razón y de la voluntad de los ciudadanos. Con ello quiere responder a la pregunta esencial de la filosofía política, que también en nuestro presente nos realizamos: ¿cómo establecer la legitimidad del gobierno y cómo garantizar que la necesaria fuerza coactiva del poder no comporte opresión sobre los ciudadanos? Es decir, que *auctoritas* y *potestas* puede legitimar el poder en nuestras sociedades, si nuestra hipótesis de trabajo es que carecemos en nuestros tiempos de la *auctoritas* y de la *potestas* que nos legitime, debido a que nuestra concepción del tiempo nos traslada a un futuro, en vez de un pasado como aumento de la experiencia de nuestros antepasados hacia aquellos que le suceden.

Por tanto, en la Edad Media el hombre es considerado todavía como un miembro del Todo, (Sociedad Teocéntrica) se entendía desde un prisma sobrenatural, donde la Iglesia imponía tanto su *auctoritas* a través de las Sagradas Escrituras, como de su *potestas* a través de sus tribunales eclesiásticos, siendo precisamente la intención de Marsilio la de abolir los tribunales eclesiásticos y cualquier tipo de jurisdicción clerical⁴⁴⁵, teniendo su punto de inflexión con la Declaración de las 95 tesis de Lutero (1517), donde hacía una llamada a la Reforma de la Iglesia Católica, que dio origen a la escisión en la misma, mediante la traducción de la Santa Biblia al alemán, y auspiciando la libertad individual y subjetiva del hombre, hacia la interiorización de los preceptos religiosos, sello autenticador de la modernidad. En este escenario es donde Álvaro D'Ors sitúa el nacimiento del Estado Moderno, mediante la fractura profunda entre la *auctoritas* y la *potestas* como forma específica de comunidad social territorial, en

⁴⁴⁴ «Pero no contentos con esto, sino queriendo escalar la cima de los poderes seculares, contra el precepto y consejo de Cristo y los apóstoles se lanzaron a la promulgación de leyes, al margen de las que se dan para el conjunto de los ciudadanos, declarando al clero todo exento de aquéllas, causando así el cisma civil y pluralidad de principados supremos, lo que mostramos (...) ser incompatible con la paz de los hombres. Ésta es la raíz y el origen de la peste del reino de Italia (...) permaneciendo la cual, nunca se acabarán las contiendas civiles. Esta potestad, a la que se fue acercando poco a poco y con sinuosa prevaricación por la costumbre, o mejor, por el abuso, la detentó largo tiempo el obispo de los romanos...» (DP II, XXIII, 11, pp. 402-3). Signo del carácter abusivo y prevaricador es que los obispos romanos «no se atrevieron a llamar leyes las «ordenaciones oligárquicas» que emitían, aunque con ellas pretendían obligar a los hombres bajo coacción como si fueran verdaderas leyes y, cometiendo un «crimen de lesa majestad contra los gobernantes y legisladores las llamaron decretales». (DP II, XXIII, 13, pp. 403-4).

⁴⁴⁵ Marsilio de Padua fue excomulgado, junto a Juan de Jandún, en 1327 por la bula *Licet iuxta doctrinam* de Juan XXII.

relación con la crisis producida por las guerras de religión y precisamente como fórmula para superarla. (D'Ors, Alvaro.1948).

Por ello, en la época moderna, el hombre aparece como el centro del universo y es el gran arquitecto de la historia, donde en el aspecto político se ve como el autor del Estado. Aunque el Estado, como fórmula política, empieza a fraguarse con anterioridad, en los pensadores de Nicolás de Cusa (1401-1464), Juan Bodino (1529-1596) o Hugo Grocio (1583-1645), siendo con Maquiavelo (1469-1527) donde el término Estado, designa la organización política fundamental de los hombres del siglo XVI durante el Renacimiento en Italia, ya que en su obra *El Príncipe* (1513) desarrolla la teoría política del Estado Moderno. Para Maquiavelo significa la voluntad, de hecho habla de virtud eficiente en el Estado. Con su energía, el hombre crea el Estado, lo modela, él lo dirige, es decir, el hombre lo hace. Pero el hombre a quien Maquiavelo se dirige, sigue siendo el uno, el único, el príncipe que tiene habilidades especiales, mientras que el pueblo está sujeto a la materia que constituye el Estado, y no pueden participar de forma eficiente en el mismo (Maquiavelo, Nicolás [1513]2010).

Será posteriormente como otros pensadores realizarán aportaciones profundas, como la de John Locke, donde el Estado lo ve en función de todos los hombres. Los hombres lo constituyen, porque todos sus derechos innatos convergen en él y el Estado fundado contractualmente debe confirmarlo y protegerlo. Siendo ya esta posición contraria a la configuración del hombre dentro del Estado, es decir a la inversa, el hombre es el que constituye el Estado. De ahí que la legitimidad del poder ha sido una demanda de aquellos que lo ejercían sobre aquellos otros que debían obedecer. Tal legitimidad ha estado fundada en función de los parámetros aceptados en cada momento histórico. La teoría moderna del "consentimiento de los gobernados" para la legitimidad del gobierno comienza precisamente con el filósofo británico John Locke (1632-1704), que argumentó en su *Segundo Tratado* que ningún gobierno es legítimo sin el consentimiento de los gobernados, y ese consentimiento solamente puede ser expresado mediante una decisión mayoritaria.

El imponente complejo de doctrinas a la que nos hemos referido en el desarrollo de la tesis, efectivamente contribuye a la constitución del Estado Moderno y, a su vez, proviene de la realidad de este condicionamiento. Mientras que el Estado se da en sus

inicios en las nacientes nacionalidades y afirma su suprema autoridad territorial, y por lo tanto lucha contra el feudalismo, para que no se dé ningún privilegio, real, noble o eclesiástico; sin embargo su trabajo es nivelar, aunque a veces hace concesiones a la nobleza, en última instancia promueve el desarrollo burgués, la vida industrial y comercial. Su autoridad es absoluta, pero no tanto que no reconozca muchas limitaciones a su acción, tanto en la ley divina y natural (límites éticos), como en todas las tradiciones nacionales, las llamadas leyes fundamentales.

En otro aspecto, los Estados empiezan a sancionar una participación en la vida pública de las clases o estados en los parlamentos, que en ciertos momentos fue de gran importancia. En Inglaterra, ésta es la semilla del régimen constitucional, que caracteriza el desarrollo institucional de ese país, y especialmente después de la aportación hecha por Montesquieu, que facilita un modelo para casi todos los Estados de Europa continental. En la Francia monárquica, la participación original de las clases en la política se había reducido cada vez menos, por lo que con el paso del tiempo se produce el absolutismo, contra el cual los escritores naturalistas reaccionarán en la teoría, y su puesta en práctica en la Revolución de 1789. Una vez que esto se consuma, el constitucionalismo aparecerá como la nota fundamental del Estado Moderno. Sin embargo, es de justicia decir que las más variadas doctrinas contribuyeron a su formación. (Abellán, Joaquín. 2014. Págs.77-158).

Realizada esta primera aproximación del nacimiento de la *auctoritas* y la *potestas*, como articulación de la *civitas* romana y el nacimiento del Estado Moderno, nos centraremos ahora en el nacimiento de la Modernidad, como espíritu de época y las consecuencias que se produjo en una nueva articulación del poder. Como dijimos, la época moderna se debe al cuestionamiento del orden medieval, el cual se asentaba en la Teología como piedra angular, donde el pensamiento del hombre estaba determinado por la *auctoritas* de la Santa Biblia y la *potestas* de la Iglesia de Roma, ejerciendo una autoridad en todos los campos del saber y, que posteriormente fue puesta en cuestionamiento y por tanto adjetivada de autoritaria, por lo que dio lugar a un “obstáculo epistemológico” mediante “el monoteísmo ontológico⁴⁴⁶”, debido a que la

⁴⁴⁶ El monoteísmo es la creencia de que existe un solo dios. La palabra, como tal, se compone del prefijo *mono-*, que significa ‘único’; el vocablo griego θεός (*theós*), que traduce ‘dios’; y el sufijo *-ismo*, que indica ‘doctrina’. Para las doctrinas religiosas monoteístas, Dios es el ser supremo y todopoderoso, creador del universo, principio, causa y fin último de todo. En este sentido, el mundo, tal como lo conocemos, es inconcebible sin Dios. Como religión, el

vieja distinción que afirmaba que sólo había el ser (único, estable, desconocido, verdadero) y que lo múltiple era la “*realidad*” aparente de los entes sometidos a la temporalidad, la fugacidad y la muerte, entraba en contradicción con un mundo infinito donde la tierra giraba alrededor del Sol y no al contrario, como postuló Copérnico. Así, sólo había una realidad, una verdad, un bien, una belleza, una justicia y sus correlatos empíricos y simbólicos “*un monarca, un imperio y una espada*”. En este escenario la filosofía re-nacerá con un carácter de pretensión totalizadora o “*saber de los saberes*”, en la construcción de cosmovisiones⁴⁴⁷ durante los procesos históricos desatados en torno al desarrollo de la Ilustración y del nacimiento del capitalismo en su vertiente económico-política y socio-cultural.

Con ello estamos señalando, una vez más, que la filosofía es un saber situado, histórica y culturalmente gestados o, más precisamente, geopolíticamente situado. Como cualquier otro conocimiento, el conocimiento filosófico está siempre condicionado por las relaciones de poder en cuyo seno se gesta y desarrolla⁴⁴⁸. Y no sólo las relaciones de poder hacia adentro de una misma sociedad, sino también entre distintas sociedades y Estados. Por tanto, la primera cuestión a la que vamos a responder dentro del título de la tesis en este último apartado, en referencia a la *auctoritas* y la *potestas*, es la de determinar y aclarar la relación que tuvo dicho evento con la situación actual en Latinoamérica, en cuanto a la función que se le dio y ahora vuelve a dársele a la cuestión religiosa, en la construcción de una comunidad legítimamente constituida, máxime cuando uno de nuestros pensadores, Boaventura de Sousa, cuestiona el origen de la época moderna en torno a los acontecimientos de 1492 con el descubrimiento de América Latina.

En principio, hay que decir que, si bien el epicentro del nacimiento de la Ilustración se sitúa físicamente en Florencia en torno al siglo XIV, también no es menos cierto que

monoteísmo es profesado por las llamadas religiones de Abrahán: el judaísmo, el islamismo y el cristianismo. No obstante, otras religiones orientales, como el sijismo o el zoroastrismo son también consideradas monoteístas. En la época moderna el monoteísmo es una ontología. Esta ontología es, evidentemente, incompatible con una ontología del tipo de la que elaboró Parménides, más tarde Plotino o, más tarde aún, Spinoza. <https://es.thefreedictionary.com/monote%C3%ADsmo>

⁴⁴⁷ Se llama cosmovisión (o visión del mundo) al conjunto de ideas, creencias y valores que conforman una concepción general acerca del mundo y su funcionamiento. Es compartida por un grupo social en una determinada época histórica, y le permite interpretar su propia naturaleza y todo lo existente.

⁴⁴⁸ Foucault se propone mostrar cómo las prácticas sociales engendran dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que producen formas nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. Nos dice Foucault: “*el mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto, o más claramente, la verdad misma posee una historia.*” (Foucault Michel, 1999 Pág.15)

emergió y se desarrolló en un contexto histórico mundial signado por la decadencia de las grandes culturas de Asia (caída de los imperios Ming y Moghul, declive de los estados otomano y persa) que dejaron vía libre a una nueva fase del expansionismo europeo, no ya español y portugués, sino británico, francés y holandés. (Parry, John. 1952). Así Boaventura de Sousa, aunque establece que la Modernidad se gestó en Europa y se desplegó hacia América Latina a la par que el “desarrollo” político, a través de la conquista de los territorios, los sujetos y las ideas; sin embargo para el pensador portugués, hablar de Modernidad implica necesariamente hablar de un pensamiento dominante y de un pensamiento emergente o subalterno, gestado en los territorios conquistados, “los bordes”, “los márgenes”, “la periferia”. (Sousa Santos, 2005a, págs. 151-192).

Con pensamiento emergente, Boaventura de Sousa, se refiere a aquel que se produce en América Latina, en África, en los países conquistados por la misma Europa que mientras predicó la libertad y postuló la igualdad y la fraternidad como principios de las revoluciones burguesas entre los siglos XVI al XVIII (Holanda en 1568, Inglaterra en 1668, Estados Unidos en 1776, Francia en 1789 y en Hispanoamérica en el periodo 1808-1924) puso en práctica mecanismos de dominación, pero no sin hacer muchas veces una autocrítica de este proceso de explotación, sobre los que finalmente fundó su desarrollo económico, como se puede ver en la obras de Fray Bartolomé de las Casas “*Tiranía y crueldad de los españoles...*” y “*Apologética historia*”, (Romano, Ruggero, 1978) ambas contemporáneas de la conquista española de América en el siglo XVI.

Por tanto, desde el posicionamiento de Boaventura de Sousa, la relación de América Latina con Europa será así, una relación dialéctica, contradictoria, conflictiva, pues de la misma situación colonial emergieron las luchas por la independencia, inspiradas en los pensadores de la Ilustración francesa (Diderot, Montesquieu, Rousseau, Voltaire y Condorcet⁴⁴⁹). Hablar de Modernidad desde América Latina, dice Walter Mignolo implica hablar de la “colonialidad del ser” (Mignolo, Warter: 2001). Así Boaventura de Sousa comenta: “la idea de colonialidad del poder y del saber es tal

⁴⁴⁹ Presenta una notable crítica del colonialismo europeo por parte de la Ilustración, que luego fue ignorada por el positivismo del siglo XIX. (Concordet, Nicolás :1794)

vez la contribución más importante de los científicos sociales latinoamericanos a una nueva teoría social no nortocéntrica en los últimos veinte años” (Sousa Santos, 2005a, pág.10).

Y es que, según Boaventura de Sousa, no se trató sólo de la conquista de un territorio, sino también de la conquista cultural, a través de procesos tendentes a la configuración de las subjetividades requeridas por el capitalismo. Sin embargo, esa vinculación, esas relaciones han sido esenciales y permanentes, desde los orígenes mismos de lo que iban a ser tanto “el mundo occidental” como “la América Latina”, que se desarrollan a la vez, dialécticamente enlazados, a partir del siglo XVI. Es absurdo pretender trazar la historia de los países latinoamericanos prescindiendo de la de esos otros países, los “occidentales”. De hecho, a raíz de 1492, se abre lo que Fernando Ortiz ha llamado “ese gran remolino social, de blancos, bermejos y negros, con la que se inicia la occidentalización de tres continentes, con el Océano Atlántico (Este de las Américas y al Oeste de Europa y África), de polo a polo, como su articulación vertebral” (Ortiz, Fernando, 1952, págs.158-159).

Sin embargo, para el pensador portugués, la realidad social y política se conquista vía imposición de un aparato ideológico y conceptual a través del cual los hombres se representan el mundo. Esta conquista del ser fue posible sobre la base de la esclavitud y genocidio⁴⁵⁰ cometido primeramente contra los pueblos nativos de América, luego de Asia y África. En la nueva sociedad ideada por la burguesía revolucionaria europea no tenían cabida los indígenas de América ni los negros de África. Por el contrario, en el mejor de los casos podían ser utilizados como mano de obra, sin la cual el desarrollo económico de nuestros países autodenominados “desarrollados” no hubiese sido posible.

A este respecto de defensa de la dignidad humana y de explotación de los indígenas por parte de los conquistadores de América Latina se refiere Carlos Malamud criticando lo fácil y falaz de la argumentación de reconocidos intelectuales

⁴⁵⁰ Este término puede no ser adecuado, ya que el empleo de este término no debe aplicarse fuera de su estricto significado: en estos casos, no hubo una política deliberada, planificada y ejecutada sistemáticamente por los estados europeos, como la que sí tuvieron los nazis. Por ejemplo, revisar las Leyes de Indias decretadas por la Corona de España en 1512 (Leyes de Burgos) y modificadas en 1542 (Leyes Nuevas), que se contradicen por sus propósitos de protección (no cumplidos) con las acciones de los particulares hispanos hacia los aborígenes. (Carmagnani, Marcello [2003] 2011, págs. 59-60).

latinoamericanos, como es el caso de Eduardo Galeano, en su libro *Las venas abiertas de América Latina* (1971) donde obvia elementos como que en las minas de Potosí en Quito, no trabajaban esclavos indígenas sino mitayos, y que la mita y la esclavitud eran instituciones diferentes. Así refiere: “Su alusión a la memoria, lo que hoy se conoce como la memoria histórica (...) Ya no se trata de incorporar las últimas aportaciones de los historiadores profesionales, sino de reescribirla en función de determinados puntos de vista ideológicos, con el ánimo de aportar argumentos dialécticos a la causa liberadora y revolucionaria”(Malamud, Carlos. 2010a. Pág.25).

Sin embargo, la comprensión de la Modernidad⁴⁵¹ que realiza Sousa Santos es la que se desarrolla mediante conquista de los pueblos indígenas y la denuncia de religiosos españoles de la explotación de los mismos por parte del invasor extranjero, y considera como “modernos” a los Estados español y portugués que realizaron la invasión, conquista y colonización de las tierras americanas. Al reubicar el inicio de esta etapa, y considerar que la Modernidad se construyó en Europa pero como efecto de una relación dialéctica donde se incluye la contribución de otras culturas y otros lugares geográficos, se abre la posibilidad de revalorar y recuperar ciertas experiencias acontecidas durante el siglo XVI en las “Indias occidentales”.

Por tanto, considera que la innovación del pensamiento filosófico propio de la Modernidad se inicia no con Maquiavelo o Descartes, sino desde Bartolomé de las Casas hasta Francisco Suárez. Desde esta perspectiva “es posible romper con ciertas barreras que impiden abordar la historia de la filosofía como un producto eurocéntrico. En este sentido, es viable superar las visiones que afirman la imposibilidad de considerar, en el discurso de los misioneros del siglo XVI, una defensa de “derechos de los indígenas” y no tan sólo la lucha por un “orden objetivo justo” (Sousa Santos, 2003a. Pág.52). Las circunstancias anteriormente descritas, ciertas en cuanto a la aportación de hombres como Bartolomé de las Casas o Francisco Suárez, obvian el

⁴⁵¹ Desde hace muchos años la historiografía no sostiene más la completa “modernidad” de los estados español y portugués del siglo XVI, sino que los ubica en una fase de transición e incluso más cercanos a la Edad Media que otros de sus contemporáneos. Además, es necesario ubicar la visión de otros europeos como Marco Polo en la construcción de un pensamiento positivo en su valoración de otras sociedades como las de China, y no limitarlo exclusiva y reduccionistamente al ámbito americano. Para el tema de la conquista “feudal de América”, ver PUIGGROS, R. *De la colonia a la Revolución*. Buenos Aires: AIAPE, 1940; ROMANO, R.: *Los conquistadores*: Buenos Aires: Huemul, 1978. Para Marco Polo, véase CASTRO HERNANDEZ, P. “Los viajes y lo maravilloso: una lectura a los relatos de viajes y la construcción imaginaria de las criaturas y lugares de oriente (ss. XIII-XIV)”. En: *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum*. Santiago de Chile, n°6, 2011, p.p. 108-141. Visto 11/6/2014. Disp.:dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3645014.pdf

hecho de que estos pensadores se habían formado y vivido en la Europa de las contradicciones y del surgir de la razón moderna europea, como hemos argumentado al principio de este punto, donde autores medievales y tardo medievales como Masilio de Padua (1280-1343), Guillermo de Ockham (¿1285-1349?), Nicolás de Cusa (1401-1464) son los que inician un cuestionamiento de la legitimación del poder clerical y del lugar que corresponde al hombre con respecto a éste. Por ello, sostenemos que Boaventura de Sousa fuerza un punto de inicio equidistante del europeo, para poder argumentar un inicio distinto, pero igual al eurocentrismo.

Por lo tanto, el eje de coordenadas del nacimiento de la época moderna es el mismo tanto para Europa como para América Latina, ya que sus consecuencias en Latinoamérica son coincidente y de alguna manera es uno de los puntos de ruptura, entre Boaventura de Sousa y Richard Rorty, en cuanto al papel que debe jugar la religión en los Estados-Nación actuales y su misma autoridad. Ello se debe a que en ese periodo, siglo XVI, se acrecienta la sensibilidad religiosa, apareciendo las corrientes que defendían reformas en la Iglesia Católica, por lo que se produce un desdoblamiento. Por un lado, la reforma protestante de Lutero tuvo repercusiones políticas como el apoyo de los príncipes alemanes que se oponen al emperador Carlos V; en Inglaterra el Rey se opone al Papa y se pone a la cabeza de la iglesia anglicana. Otra repercusión es de carácter social como revueltas o guerras.

En estas coordenadas del nacimiento de una nueva *auctoritas*, ésta se desplaza desde los Monasterios hacia las Universidades, y de la *potestas* concentrándose en las nuevas Naciones-Estado, tanto para Europa y en relación con Latinoamérica. A la Reforma surge la Contrarreforma en el Concilio de Trento, para oponerse a las tesis de Calvino y Lutero y se funda la Compañía de Jesús como defensa renovada del catolicismo. En este contexto, la herejía⁴⁵² de Lutero dio pie a una nueva exégesis de la Escrituras Sagradas. Ya sea porque muchos teólogos se adhieren a los principios de su metodología –en su mayoría protestantes, aunque también los hay católicos–, o porque se debaten contra ella –en su mayoría católicos, aunque también protestantes–, es evidente el aporte del Reformador a la exégesis bíblica post-medieval.

⁴⁵² Véase <https://journals.openedition.org/criticon/324#fn40>

Lutero, que era profesor de Sagradas Escrituras en la Universidad de Wittenberg (Alemania), descubrió a través de sus Lecciones sobre la Carta a los Romanos⁴⁵³ el principio de la justificación por la gracia a través de la fe. Esto le llevó a grandes confrontaciones con la Iglesia de aquel entonces, que originaron el cisma que significó la Reforma, con sus luces y sus sombras: una nueva comprensión de la fe, una relación con la vida no mediada por la culpa, pero también las guerras de religión que inundaron a Europa de sangre durante el siglo XVI.

La Reforma iniciada por Martín Lutero marca un nuevo paradigma en la historia del cristianismo, en lo tocante a la hermenéutica, la Iglesia, la teología y el cristianismo en general. Gracias a sus escritos y acciones, el cristianismo pasa de un paradigma Católico-Romano medieval a un paradigma evangélico de la Reforma, como lo explica Hans Küng en su libro *Grandes pensadores Cristianos* (1995). A comienzos del siglo XVI –aunque la cuestión como hemos visto viene de lejos–, había una indivisible relación entre el poder político y el religioso, el conocimiento y la inquisición, y la sexualidad y las normas culturales. Por esto la Reforma protestante significó tanto un cambio en los aspectos de la cultura y en la vida de los pueblos europeos –y del mundo colonizado por ellos –, como también un desafío para el pensamiento teológico de la posteridad.

Todo ello, tuvo sus repercusiones en América Latina a través de la Contrarreforma (Jesuitas) y en Europa con la aparición del protestantismo y el calvinismo. Por tanto, dos formas de entender el hecho religioso que duran hasta nuestros días, mediante una concepción del mismo relegado al ámbito privado, cual es la postura de Richard Rorty, a través de la visión de Hegel influenciado por Lutero, para que no sea utilizada como causa de disputas insalvables y; la postura de Boaventura de Sousa en consonancia con la Contrarreforma de la Iglesia Católica y la implicación de la misma en cuestiones políticas y de provocar cambios a nivel social⁴⁵⁴.

Hay que tener en cuenta que en esta crisis de la *auctoritas* empieza a emerger la copresencia de discontinuidad y continuidad, aceleraciones y resistencias que signan la historia moderna, que se refleja también en el pensamiento político: propone tanto la

⁴⁵³ <http://www.verbodivino.es/hojear/2787/carta-a-los-romanos.pdf>

⁴⁵⁴ Cfr. Juan Esteban Londoño. “La hermenéutica de Lutero en las lecciones sobre Romanos”. *REFLEXUS* - Año X, n. 16, 2016/2. Págs.236-257.

avanzada de la razón moderna, como la permanencia de la tradición. La legitimación del poder son las “verdades eternas” contenidas en las Sagradas Escrituras y en la tradición, y por otro lado en las nuevas construcciones de los hombres. Por tanto estamos en un marco que es en gran medida deudor del pensamiento político católico medieval, sin embargo se empieza a vislumbrar el proceso de concentración de la *potestas* y la decadencia de la *auctoritas* que caracterizará a los Estados Absolutistas, con su reflejo en las colonias latinoamericanas.

Por ello, el “proyecto” estatal moderno, configuró el problema de la ausencia de fundamento, es decir, la ausencia de un acuerdo semiespontáneo de las élites sobre Dios, lo que originó una solución inédita: el abandono de las cuestiones de verdad, privada de su valencia y reducidas a lo sumo a *instrumentum regni*, la reducción del concepto de *auctoritas* al del poder legítimo. Mientras que la *auctoritas* de la tradición tenía al mismo tiempo, en tensión, pero constitutivamente presentes lo sacro y la fuerza, el *ethos* y el orden, la competencia simbólica y la eficacia política. Incorporaba una cualidad universalista, llevando los estigmas de un conflicto secular entre dos grandes instituciones universales: la Iglesia y el Imperio. El concepto de *auctoritas* implicaba un puente entre el cielo y la tierra que permitía aportar “contenido” al orden, pero también lo cargaba de una ambigüedad que podía alimentar a los poderes indirectos.

Por tanto, los acontecimientos arriba indicados, hacen que Boaventura de Sousa y Richard Rorty se diferencien en la actualidad, en lo que al tema religioso se refiere, básicamente en la continuidad del primero respecto a los problemas teológicos-filosóficos de la Edad Media y el abandono del segundo de dicha perspectiva. Es decir, mientras que Boaventura de Sousa añora el Humanismo primigenio, dándole a la religión – teología de la liberación (como veremos a continuación) – un lugar protagonista en su concreción de una nueva sociedad, ya que quiere prestar atención a las alternativas silenciadas, a aquello que la modernidad ha renunciado a ver como un problema porque carecía de solución para ello.

Se trata de entender, según Boaventura de Sousa, que fue la modernidad la que abrió nuevas puertas y también la que cercenó partes importantes del desarrollo social que había abierto. Rompió con el mundo medieval, trazó nuevas sendas llenas de libertad, pero también fue colonialista y no tardó mucho en abandonar el humanismo por el racionalismo para, finalmente, dejarse contaminar con la influencia perniciosa

para la libertad que genera el capitalismo. Mientras que Richard Rorty, en consonancia con la Ilustración defiende la “privatización” de la religión, ya que la misma fue causa de innumerables disputas y guerras, situando al hombre como eje fundamental a la hora de construir un mundo, donde este se deba a su propia autoridad a la hora de configurar una sociedad donde la empatía tome prevalencia sobre las creencias religiosas.

Para terminar, esta relación dialéctica entre Reforma y Contrarreforma, *auctoritas* y *potestas* del Siglo XVI y, su mutua influencia entre Europa y Latinoamérica, en lo que podemos estar de acuerdo con Boaventura de Sousa, conjuntamente con Walter Benjamin es que todo pensamiento mira desde algún lugar. Está situado. Y está alimentado por las experiencias a la luz de una tradición. No hay pensamiento sin experiencia ni ubicación. Debido a lo cual Boaventura de Sousa, comenta que el pensamiento ético que propugna quiere hacerlo mirando, mejor, dejándose mirar e interpelar por las víctimas que produce la barbarie de la civilización. Pensar desde el dolor de las víctimas produce una verdadera revolución ética. Las víctimas no tienen que ver con una ideología: son los seres inocentes que han sufrido una violencia injusta y que claman por sus derechos. Y en segundo lugar, otra característica suya esencial es la de poseer una mirada propia sobre la realidad, sin la que esta no se hace visible. Esa mirada no solamente ilumina con luz propia un acontecimiento o una época, sino que, además, altera la visión habitual que pudiéramos tener del mismo.

Hablar de víctimas no es únicamente exigir justicia, sino también disponerse a un trauma cognitivo. La diferente experiencia de la injusticia da lugar a dos visiones de la realidad: la de los vencedores y la de los vencidos, que desgraciadamente es un producto del poder. Lo dice escueta y precisamente el gran filósofo judío Walter Benjamin en una de sus famosas Tesis sobre la Historia: “La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el ‘estado de excepción’ es la regla” (Walter, Benjamin, [1940] 2010. Tesis VIII. Pág.24). Aquella inocencia y esta mirada constituyen la dignidad, la autoridad moral de la víctima. Una interpelación que conduce a cuestionar y replantear nuestro discurso moral, a introducir un giro decisivo en la ética. A este respecto, Reyes Mate (1991) pivota su reflexión sobre la situación que entiende aporética en Benjamin respecto a que él querría ir más allá de la recordación (porque de poco le sirven a los abuelos la reparación si solamente hace felices a los nietos) como

espacio de redención, pero esto no lo puede resolver desde la filosofía, debe recurrir a la teología.

Realizadas ciertas aclaraciones en cuanto al eje de coordenadas del nacimiento de la época Moderna, en concordancia con una nueva mirada hacia el hecho religioso, que significó un cambio en la *auctoritas* y la *potestas* de la época moderna y, su relación con la conquista de América Latina; ahora observamos en cuanto al desarrollo de una conciencia crítica y emancipadora del nuevo continente, hay que poner de manifiesto la singular imbricación que realiza Sousa Santos entre la conquista de las Indias Occidentales, y la situación actual de las Repúblicas Latinoamericanas, deudoras de las constituciones de 1786 (EE.UU), Francia (1789) y la española (1812). Por tanto, es preciso hablar de la Filosofía de la Historia en América-Latina en los siglos más recientes, la cual ya se hizo en el apartado correspondiente de la “Filosofía de la Historia de Hegel, según Boaventura de Sousa”.

Allí situamos las diversas controversias relativas al origen idílico de América Latina como de las utopías socialmente perfectas fabricadas en Europa (Tomás Moro, Campanella y Erasmo de Rotterdam y como no “El buen salvaje” de Rousseau). Y aunque a más de quinientos años de aquellos hechos, aún parece que la situación actual de los países de América Latina se debe al sometimiento de aquellas tierras por el invasor español⁴⁵⁵. Por tanto, hay que acercarse al pasado más reciente para observar la formación del pensamiento latinoamericano en la actualidad, como han sido la germanización de la filosofía latinoamericana y los transterrados de España. Y recordemos que pusimos especial atención a la situación de México, ya que en este país el cultivo de la ciencia histórica viene de antaño, pues la historiografía tiene fuertes raíces que se remontan a los mismos cronistas de Indias (Pérez Herrero, Pedro. 1977)⁴⁵⁶.

Por tanto, durante todo el siglo XX en México se ha desarrollado un fuerte trabajo en la historia de las ideas, donde se destacan los nombres de Silvio Zavala, Antonio

⁴⁵⁵ “En la coyuntura de los bicentenarios de las independencias, al discurso tradicional antiimperialista se ha agregado la denuncia del nuevo colonialismo español. De ahí de que unos de los blancos favoritos del presidente Venezolano sea la mismísima figura de Cristóbal Colón, que hasta la fecha le ha dado mucho juego ya que también le permite vincularlo a su crítica al rey Juan Carlos y la monarquía española. Jorge Mier Hoffman, en un artículo titulado “juicio a Colón” señala que no se trata de cualquier personaje, ya que “simboliza el genocidio de más de 60 millones de nativos americanos en menos de 20 años, y la destrucción del acervo cultural de todo un continente”. (Malamud, Carlos, 2010. Pág.82)

⁴⁵⁶ <http://www.armada.mde.es/archivo/mardigitalrevistas/cuadernosihcn/02cuaderno/02hipanoamericailustracion.pdf>.

Gómez Robledo y Edmundo O’Gorman⁴⁵⁷. Siguiendo esta tradición, pero acentuando su distanciamiento con esta fecunda escuela fomentada y creada en sus orígenes por intelectuales españoles, Boaventura de Sousa se ha hecho cargo del historicismo que ha tenido una importante repercusión en el pensamiento latinoamericano. Habiendo sido adoptado de una manera crítica y rechazando varios presupuestos, sobre todo del clásico historicismo alemán de corte romántico (Germano–Hegelian). En términos generales, estima que se puede asumir que el historicismo es la tendencia filosófica que considera al ser humano y a la realidad como historia y, por lo tanto, a todo conocimiento como histórico. El impacto en América Latina del historicismo no se debió a una moda intelectual, ni tampoco fue tan sólo el eco de lo dicho en Europa, sino que respondió a la necesidad de los hombres y mujeres latinoamericanos de comprenderse y valorar sus productos culturales e intelectuales. (Guerra, Tinoco, 2012, pp. 175 - 192)

Según Boaventura de Sousa, esto se dio a partir de asumirlos como productos de un peculiar desarrollo histórico y que, pese a la existencia y yuxtaposición de factores externos y foráneos, se da una dimensión propia y original. En este sentido, este tipo de historicismo, con diversas facetas y ramificaciones, busca reconstruir la trayectoria y el sentido de Latinoamérica. Se asume que la historicidad del ser humano, y por lo tanto su pensamiento filosófico, político y jurídico, tiene estrecha unidad con las estructuras sociohistóricas. Por ello, Boaventura de Sousa defiende que ha sido y es perjudicial para su desarrollo y en nada se trata de una construcción teórica para esconder o desvirtuar la Historia al objeto de descargar la responsabilidad actual de la marcha de las sociedades latinoamericanas.

Para el profesor de Coímbra se trata de realizar un ejercicio de traducción intercultural de las dos políticas normativas que pretenden operar globalmente: la de la concepción contrahegemónica de los derechos humanos y la de las teologías políticas liberadoras, buscando zonas de contacto de las que puedan surgir energías nuevas para llevar a cabo una transformación radical. Por ello en su libro “Si Dios fuese un activista de los derechos humanos” (Sousa Santos, 2014d) es ciertamente un condicional metafórico al que de Sousa Santos da una respuesta metafórica: “Si Dios fuera un activista de los derechos humanos, Él o Ella, andarían definitivamente en busca de una

⁴⁵⁷ Dina V. Picotti C. “Influencia de la filosofía europea en la filosofía chilena y latinoamericana. La recepción del pensamiento heideggeriano y las experiencias de traducción” *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía* N° 26, pp. 173-192. <http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/hirf/article/viewFile/510/460>.

concepción contrahegemónica de los derechos humanos y de una práctica coherente con la misma. Al hacerlo, antes o después, este Dios se enfrentaría al Dios invocado por los opresores y no encontraría ninguna afinidad con Este o con Esta” (Sousa Santos, 2014d, pág.11).

El nexo de unión entre esta concepción de los derechos humanos y las teologías liberadoras es la epistemología del Sur, por lo que evidentemente une a la religión a los cambios sociales que deben darse según él dentro de los países latinoamericanos y dentro de los desposeídos de las sociedades occidentales: “Reivindicar la religión como elemento constitutivo de la vida pública es un fenómeno que ha ido ganado crecientemente relevancia en todo el mundo en estas últimas décadas. Se trata de un fenómeno multifacético que afecta a las orientaciones políticas y culturales. (...) lo que nos permite denominarlo fenómeno global” (Sousa Santos, 2014d, pág.25).

Por tanto, se centra en los desafíos que se oponen a los derechos humanos y alienta a los movimientos que reclaman la presencia de la religión en la esfera pública. En una época, como la que vivimos, en que tan patentes y escandalosas son las situaciones de injusticia social y de tan grandes sufrimientos humanos, que no hay una suficiente indignación moral para combatirlos ni la voluntad política para superarlos, argumenta Sousa Santos (Sousa Santos, 1988, págs.82-83 y 219-229). Y existen, eso sí, experiencias sociales con carácter emancipatorio que podrían servir de guía. En tales movimientos, no es extraño encontrar una motivación y fundamentación basadas en creencias religiosas o espirituales; y no solo las cristianas, sino las de otras religiones como judaísmo, islam, hinduismo..., podríamos decir, que se conformaría cierto ecumenismo religioso.

Para el pensamiento latinoamericano de la liberación⁴⁵⁸, en primer lugar, significa ubicar el tema de los derechos humanos en aquellas teorías y praxis que el pensamiento de la liberación –sobre todo la filosofía y la teología– han asumido como sus antecedentes – la *auctoritas* religiosa que hablábamos de la Santa Biblia y la *potestas* de la Iglesia⁴⁵⁹ –, es decir, como el primer encuentro con la alteridad de la víctima y la

⁴⁵⁸ Para una mayor ampliación. Dussel, Enrique (1979). Visto el 14-07-2014. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/CyE2/01enc.pdf>. Págs-16-19.

⁴⁵⁹ “Llama la atención la forma en que un gobierno (Bolivia), tan celoso de sus logros y sus valores vernáculos, haya claudicado frente a una imposición extranjera. Se podría justificar el acto – inauguración de un hospital subvencionado por Irán y con la presencia de Mahmud Ahmadineyad, donde las médicas y enfermeras tuvieron que

lucha por su liberación. Además, significa asumir una preocupación por recuperar la historia de las ideas filosóficas que existen en las distintas regiones de América Latina y el Caribe; así su perspectiva epistemológica se sitúa en “el Sur Global⁴⁶⁰ no-imperial, concebido como “la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo” (Sousa Santos, 2009b, pág.182).

Por ello, argumenta Boaventura de Sousa, que a partir de la particular situación sociohistórica se ha buscado una interpretación del pasado que se piense desde las luchas del presente, con clara intencionalidad de delinear un futuro construible y compartible colectivamente. Por eso, las luchas de liberación latinoamericanas pueden hablar de derechos humanos sin asumir forzosamente sus matrices eurocéntricas, monoculturales, individualistas y burguesas. Desde las propias circunstancias sociohistóricas de América Latina, la lucha por la dignidad humana ha adquirido un sentido pluricéntrico⁴⁶¹, pluricultural, comunitario y popular; desde estas características, los derechos de las personas se han pensado desde las clases sociales más desfavorecidas, desde abajo, y en contextos concretos, evitando así la formulación de abstracciones respecto al ser humano.

De lo anteriormente expuesto, entre la unión de la problemática derivada de la conquista de América Latina y su actual desenvolvimiento en la construcción de esquemas paradigmáticos para su confrontación con lo que el pensador portugués denomina eurocentrismo, volvemos a constatar que los mismos se sitúan en un mismo escenario, es decir, la constitución de los Estados-Nación y las Democracias Liberales, que tuvieron su inicio al amparo de las Revoluciones de EE.UU y Francia; y la actual crisis de los modernos Estados Nación, así como el cuestionamiento de la racionalidad moderna. Por tanto no podemos hablar de dos situaciones diferentes que requieran de

estar cubiertas con la hiyab (el velo islámico) –, que el mandatario Iraní es un “hermano” y que la revolución islámica tiene gran cantidad de puntos en común, especialmente teológicas con la Bolivia plurinacional comunitaria, que al mismo tiempo es libre, independiente y soberana, al igual que la revolución bolivariana del siglo XXI. Malamud, Carlos (2010). Págs. 386-387.

⁴⁶⁰ Este “sur global” no deja de ser una abstracción reduccionista y por lo tanto creación y objeto de manipulación político-partidista, puesto que niega las diferencias profundas que separan a las distintas sociedades “no europeas” y los conflictos que las separan, que por cierto, no son creación de los “siempre malvados” occidentales, sino que los preceden históricamente en muchos siglos, tal como la enemistad entre los hindúes y los paquistaníes musulmanes. Ver HUNTINGTON, S. P. “¿Choque de civilizaciones?” En: *Teorema*, vol. XX/1-2, 2001, p.p. 125-148. Disp.: [Dialnet-ChoqueDeCivilizaciones-4249132.pdf](#)

⁴⁶¹ ¿Sentido pluricéntrico cuando se aparta a todo un colectivo social, y que, en muchos casos engloba dentro de la misma descalificación tanto a los criollos de varios siglos de residencia como a los inmigrantes europeos más recientes? Todo lo más, se lo puede calificar de etnocentrismo “ampliado”, que tiene en la xenofobia hacia todo lo que es considerado como “blanco” o europeo una similitud con el estereotipo negativo elaborado por los nazis sobre el “judío explotador”.

explicaciones distintas a las manifestadas hoy en día en torno a la vigencia u obsolencia de determinadas concepciones ideológicas, ontológicas, metafísicas, de filosofía política del sujeto histórico y del papel que el Estado Nación debe jugar en nuestras sociedades del siglo XXI.

De esta puesta en cuestión de los sistemas de autoridad de la época moderna, destaca el papel que debe jugar las creencias religiosas, como en la constitución de nuestras Democracias liberales o “revolucionarias”⁴⁶². Así Boaventura de Sousa, como hemos apuntado anteriormente, defiende el papel de la misma como es el caso de la teología de la liberación: “Concibe la fe como libertadora solo en la medida en que puede contribuir a la liberación estructural y colectiva de los pobres. Estos constituyen tanto el objeto de esta teología (su preocupación central) como su sujeto (dado que son protagonistas de la historia y de su interpretación), y el lugar social a partir del cual la teología deberá ser enunciada. La teología de la liberación constituye en sí una constelación de teologías, en las cuales la categoría de «pobre» se desdobra contextualmente, incluyendo a las víctimas del capitalismo y a los pueblos oprimidos por las potencias coloniales y postcoloniales (afrodescendientes, indígenas), como *melting pot* (punto de encuentro) resultante (Dussel 2009⁴⁶³), pero también de violaciones de culturas y de cuerpos (González, 2004⁴⁶⁴)” (Sousa Santos, 2014d. pág.38).

Por tanto, esta tendencia se aparta de la generalizada opinión de que las religiones se han de circunscribir al ámbito privado, reclamando para ellas un activo papel en la esfera de lo público, respetando, como no puede ser de otra manera, las posturas laicistas y sin el objetivo de hacer confesionales los “principios políticos y sociales” (Sousa Santos, 2014d. pág.31). Así sentencia: “Tanto en las versiones hegemónicas de la modernidad occidental, la globalización neoliberal, como en las teologías políticas

⁴⁶² “Los conceptos de “revolución y “liberación” se han constituido en elemento básico del discurso político latinoamericano, con independencia de quién sea el emisor del mensaje. Tanto para las izquierdas como para las derechas locales siempre hay algo o alguien de quien librarse y siempre hay, también, una o varias revoluciones en marcha en algunos de los diversos países de la región” (Malamud, Carlos, 2010a, pág.163)

⁴⁶³ «Herencia amerindia, afro y moderna europea: el catolicismo y caribeño»: Concilium 330. Dussel, Enrique (2009)

⁴⁶⁴ Whois Americana/o? », en C. Keller, M. Nausner y M. Rivera (eds.), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, ST. Louis, Chalice: 58-78. González Michelle A. (2004)

fundamentalistas⁴⁶⁵, se alimentan del autoritarismo de la reducción del espacio público y de la crisis del Estado, y se les refuerza”. (Sousa Santos, 2014d, pág. 71).

De lo anteriormente expuesto, hemos de colegir que se produce por la coexistencia en la misma persona del creyente y el ciudadano y al convivir la institución religiosa y la sociedad civil, la relación entre ambas ha constituido desde siempre un problema fundamental. Pocos espacios en la vida social reaccionan con una sensibilidad tan intensa como la religión y la política, especialmente cuando acontece alguna, por más mínima que sea, mutación en una de ellas, en su estructura o en su comprensión de la esencia y funciones que le correspondan. Sin embargo, en el mundo occidental las transformaciones actuales en las relaciones entre la religión y la política se basan, en general, en dos principios teóricos: el de la separación entre la religión y la política, es decir, entre las Iglesias y el Estado; y el de la libertad de creencias y conciencia. Por ello, Richard Rorty consciente de que el Estado liberal democrático se constituye conforme a la neutralidad religiosa, y por ello sólo se consolida cuando consigue relegar la religión a la privacidad, como reclamaba Lutero y refrendaba Hegel, superando la prolongada y cruel inestabilidad de las guerras de religión.

Por tanto, Richard Rorty expresa la necesaria afirmación del anticlericalismo como visión política, la cual define en estos términos: “Es básicamente la idea de que las instituciones eclesíásticas, a pesar de todo el bien que hacen –a pesar del consuelo que ofrecen a los que están en situación de necesidad o hasta desesperación–, son peligrosas para la salud de las sociedades democráticas [...] Según nuestro punto de vista, la religión resulta inobjetable en la medida en que se privatice, en la medida en que las instituciones eclesíásticas no pretendan convocar a los fieles en pos de propuestas políticas y en la medida en que tanto creyentes como no creyentes estén de acuerdo en seguir una política de vivir y dejar vivir” (Rorty, Richard. 2006a. Págs. 52-53). Sin embargo, Richard Rorty no se para aquí, sino que propone un nuevo asalto, ahora a la Filosofía, por lo que entramos en el segundo punto objeto de polémica, en cuanto a si el paradigma de la filosofía moderna está en crisis y si se puede advertir una filosofía postmoderna o no, en relación a la vitalidad de la democracia, el Estado Nación y el papel que debe jugar el capitalismo en nuestras sociedades occidentales.

⁴⁶⁵ Se refiere a la entronización del individualismo, la libertad moderna y a un Estado que, como cuestión de principio, se quiere agnóstico, frente a la religión y a Dios. Cfr. Ratzinger, Joseph (1993), *A Igreja e a Nova Europa. Verbo. Pág.90*

En cuanto al papel que juega la filosofía en la época moderna y su presunta crisis, hay que decir que una de las características de dicha época, es la de ser un momento de grandes cambios, donde se inventa nuevas respuestas a problemas que se habían vuelto irresolubles. Por ello Blumenberg considera que la singularidad de los Tiempos Modernos podría resumirse en una frase: “Antes que recurrir a lo que le fue dado predominantemente, la modernidad se le opone y acepta desafiarlo” (Blumenberg. 2008. Pág.86). Dicho de otro modo, la modernidad mantiene una relación muy particular con lo que le fue dado precedentemente, como el pasado, la tradición, las épocas anteriores, etc.; lo afronta y acepta su desafío, ello da lugar a que: “La consistencia del proyecto moderno proviene de su exigencia de ruptura o de innovación, no de su cumplimiento” (Revault d’Allonnes,2008. pág.85). Por tanto es de suyo, que la filosofía de la época moderna se caracteriza por la autorreflexión y autocrítica que hace de ella misma, por lo que su legitimidad esta puesta en una continua interrogación e inestabilidad, ya que al no poder asentarse en la *auctoritas* del pasado, cuestiona la tradición como fuente de legitimidad en el presente, siendo ella un punto de ruptura con la tradición anterior. Por tanto, vamos a tratar de responder si la racionalidad moderna está agotada y si se dan visos de que una racionalidad “postmoderna” está ocupando la escena filosófica.

Ante ello, no es menos cierto, que en el desarrollo de la historia de la filosofía, siempre ha habido una tensión latente entre los que propugnaban un camino a seguir por la filosofía y otros que propugnaban otra forma de entender ciertos conceptos o preocupaciones filosóficas. Y sin entender estos antagonismos de una determinada época, dejaríamos de comprender ese periodo concreto, al cual hemos dado en llamar filosofía presocrática, filosofía clásica, filosofía escolástica, filosofía moderna y ahora filosofía contemporánea o filosofía postmoderna. Entre los diferentes peligros que corremos a la hora de enfatizar uno sólo de esos aspectos quizás sea el más peligrosos el de la categorización fija, a modo de compartimentos estancos, que en nada hace justicia a la rica realidad de matices, controversias, aspiraciones de las diferentes corrientes de pensamientos y a sus vasos comunicantes que existen entre ellas⁴⁶⁶.

⁴⁶⁶ Para tratar en sus múltiples dimensiones el problema de la postmodernidad son destacables las siguientes obras: Contribuciones al debate de la postmodernidad-modernidad a favor de postmodernidad: JF. LYOTARD: La condición postmoderna. J. F. LYOTARD: La postmodernidad (explicada a los niños). G. VATTIMO: El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura postmoderna. G. VATTIMO: Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger. T. OÑATE: “Al final de la modernidad”, T. OÑATE: “Tu n’asrienvu à Hiroshima (Postmodernidad /Modernidad)”, T. OÑATE: El retorno griego de lo divino en la postmodernidad.

En este sentido y siguiendo el hilo argumental de Richard Rorty, donde el nacimiento de la filosofía moderna tuvo su cometido a la hora de sustituir la *auctoritas* religiosa, ahora pide a la filosofía que se inmole por la política. Resaltemos que en Rorty la fuga de la filosofía se hace en nombre de la política. Por tanto, no es un rechazo de la filosofía ante su falta de sentido, ante su inanidad, ante su carácter ilusorio, sino por su pretensión de dar y poner sentido; no es un repudio por imposible o estéril, sino por inoportuna e incluso peligrosa. A diferencia de las deserciones anteriores (Nietzsche, Heidegger, Derrida...etc), no es por su carencia de verdad y en nombre de la verdadera fuente de la verdad, la ciencia o la positividad; es por su “pretensión de verdad” en un mundo en que se ha decidido vivir sin ella, en un mundo construido para vivir sin ella. Por eso la peculiaridad del discurso rortyano es la de ser político disfrazado de (anti)filosófico. Dicha propuesta política exige renunciar a la filosofía política, relegando la filosofía al dominio privado con la religión, la moral, la estética y todos los saberes⁴⁶⁷ orientados a la perfección del individuo.

Este principio nos permite también entender por qué, en la historia del pensamiento occidental, haya habido tantos calificativos diferentes de “*nuestra única razón*”, o podríamos decir, “*polisémica razón*”. Recordemos como hemos argumentado con anterioridad, “que dado que el proyecto moderno, se legitima en el hecho de reivindicar la autoafirmación y la autofundación; no implicando ello que se debiera abolir la

Críticas de la postmodernidad: G. HABERMAS, “*Modernidad versus postmodernidad*” en J. PICÓ. Proceso de la razón. T. EAGLETON. “*Capitalism, Modernism and Postmodernism*”. En *Against the Grain: Essays 1975-1985*. T. EAGLETON: La idea de Cultura, A.A.V.V. H. FOSTER (ED), *The Anti-Aesthetic. Essay on Postmodern Culture*. En orden a sobrevalorar y localizar la cuestión desde muchas de sus perspectivas y problemáticas: Ch. E. WINQUIST: *Encyclopedia of postmodernism*, F. JAMESON. “*El Postmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado*”. F. JAMESON: “El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo, 1983-1998”. F. JAMESON Y S. ŽIŽEK: “*Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*”. P. ANDERSON. “*Los orígenes de la postmodernidad*”. D. HARVEY: “*The Condition of Postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*”. M. DE LANDA: “*A Thousand Years of Nonlinear History*”, J. M. RIPALDA: “*De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*”. J. L. PARDO: “*A vueltas con la modernidad*”, A.A.V.V. T. OÑATE y S. ROYO: “*Ética de las verdades hoy: homenaje a Gianni Vattimo*”, S. BENHABIB: “*El ser y el otro en la ética contemporánea: Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*”, C. AMORÓS: “*Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*”. A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.): “*El Mito del Uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I*”. Dykinson, Madrid, 2008. Y A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.): “*Politeísmo encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones Vol II*,” Dykinson, Madrid, 2008.

⁴⁶⁷ Pero estos saberes, como todo conocimiento, nunca se constituyen de manera individual, sino a través de un proceso de socialización, por lo que es exagerado y hasta inviable pedirles que luego se les recluya en el ámbito de la individualidad. Ver: BERGER, P. L. y LUCKMANN, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1968. Visto 11/7/2014. Disp.:<http://www.escriiturayverdad.cl/FILOSOFIA/5.pdf>. OBREGON, D.: “La construcción social del conocimiento: los casos de Kuhn y Fleck”. En: *Revista colombiana de Filosofía de la Ciencia*, v. 3, n°7, 2002, p.p. 41-58. Disp:<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41400702> MENDOZA GARCIA, J.: “Vigotsky y la construcción social del conocimiento” En: *Boletín Electrónico de Investigación de la Asociación Oaxaqueña de Psicología* A.C.,V. 6. N° 1. 2010. Pág. 159-164. Disp: http://www.conductitlan.net/notas_boletin_investigacion/81_vygotsky_construccion_conocimiento.pdf

distancia existente entre la intención y su cumplimiento, sino más bien asumir que es un proyecto habitado por una crisis de legitimación. Al cuestionar el orden tradicional, ya no es posible creer en la validez de lo que siempre ha sido, el mundo moderno se encuentra con un presente amenazado de manera constante por su propia contingencia. No obstante, ofrece una alternativa, ante el *politeísmo de valores y los modos antagónicos de legitimidad* que se presentan; nuestra capacidad de juicio y acción se recompone en tanto somos capaces de procurarle un sentido al mundo”. (Baldini, Gisela Laura y Eandi Bonfante, María Natalia. 2011)

Si bien, el nuevo sentido que emerge no es fruto de una construcción ex nihilo, se nos plantea el desafío de su conquista. Por lo que estamos de acuerdo, en lo que Revault d’Allonnes sostiene, y es que no asistimos al vaciamiento o pérdida de sentido de la *auctoritas* sino a su pluralización, y que este es un punto crucial en la temática de la autoridad. Siendo la tesis fuerte que plantea esta autora, la del cambio de la autoridad de la tradición a la autoridad de la transmisión. Para desarrollar esto sostiene que la problemática de la *autoridad* en los modernos está orientada hacia el futuro, la autoridad se autoriza autorizando: “Antes, se procedía de la tradición a la transmisión. Los modernos proceden a la inversa: de la transmisión a la autorización. Se pasó de la autoridad de la tradición a la autoridad de la transmisión” (Revault d’Allonnes, [2006] 2008, pág.106).

En este sentido de la Modernidad, estamos de acuerdo con Habermas⁴⁶⁸, que el término “moderno” (Habermas, J. 2008) expresa constantemente la conciencia de una época que se relaciona con el pasado para verse a sí misma como el resultado de una transición de lo viejo a lo nuevo. Así, modernidad es una experiencia cultural y una forma de ser de una sociedad que se define a partir de aquello con lo cual plantea una ruptura: la tradición. De esta manera, el proyecto socio-cultural de la modernidad se formula en un momento histórico concreto: del siglo XVI-XVII, pensado por los filósofos de la Ilustración en un esfuerzo por desarrollar la ciencia objetiva, la moral y

⁴⁶⁸ Jürgen Habermas (n. Düsseldorf; 18 de junio de 1929) es un filósofo y sociólogo alemán, conocido sobre todo por sus trabajos en filosofía práctica (ética, filosofía política y del derecho). Gracias a una actividad regular como profesor en universidades extranjeras, especialmente en Estados Unidos, así como por la traducción de sus trabajos más importantes a más de treinta idiomas, sus teorías son conocidas, estudiadas y discutidas en el mundo entero. Habermas es el miembro más eminente de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt y uno de los exponentes de la Teoría crítica desarrollada en el Instituto de Investigación Social. Entre sus aportaciones está la construcción teórica de la democracia deliberativa y la acción comunicativa. Para una mayor ampliación véase Habermas, Jürgen en *The Oxford Companion To Philosophy*. Ted Honderich (1995) Oxford University Press, 2ª edición 2005. Traducción de Carmen García Trevijano. *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Ed. Tecnos, Madrid 2008. páginas. 507-508

las leyes universales, así como el arte autónomo, con el fin de utilizar esta acumulación de cultura especializada para la organización racional de la vida social cotidiana. A partir de entonces, el trayecto histórico por el que atraviesa dicho proyecto está ligado intrínsecamente con el desarrollo del capitalismo en los países de Europa Central⁴⁶⁹ y con el dominio colonial establecido con América Latina y África.

Recordemos que Habermas, como descendiente de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, siendo un neoilustrado al igual que Richard Rorty, sustituye la razón centrada en el sujeto, por la razón comunicativa⁴⁷⁰; es una forma de sustituir el qué por el cómo. Y se centra en la diferencia entre fuerza y persuasión, en lugar de hacerlo como Platón o Kant, en la diferencia entre dos partes del ser humano: la parte buena racional y la parte dudosa, pasional o sensual. Por lo que, cuando llamamos a alguien irracional no afirmamos que esa persona no está haciendo un uso apropiado de las facultades que Dios le otorgó, sino que esa persona no comparte suficientes creencias y deseos relevantes para nosotros en una conversación provechosa.

En este aspecto Richard Rorty desecha y descarta la noción kantiana de racionalidad universal fuerte⁴⁷¹. La admitiría si esta racionalidad fuera invocada para defender que ser racional garantiza una resolución pacífica de los conflictos, y no lo que Habermas llama la fuerza del mejor argumento. Por ello nos dice: “Si dejamos de pensar en la razón como una fuente de autoridad, y la pensamos simplemente como un proceso de consecución de acuerdos mediante la persuasión, entonces la dicotomía platónica y kantiana entre razón y sentimientos comienza a desvanecerse” (Rorty. R. 1998a. Pág.21). Rorty está de acuerdo en el concepto de lo razonable que plantea Rawls y en su idea del tipo de sociedades que nosotros los occidentales deberíamos aceptar como miembros de una comunidad moral global.

⁴⁶⁹ Y en una fase más tardía con Estados Unidos y Japón.

⁴⁷⁰ Habermas entiende que la acción comunicativa se desarrolla en el mundo de vida que comprende la tradición cultural compartida intersubjetivamente por una comunidad y constituye el trasfondo de dicha acción comunicativa. Todo proceso de entendimiento tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente. Vid. HABERMAS (1981) “*Theorie des Kommunikativen Handelns*”, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, trad. castellano “*Teoría de la acción comunicativa*”, tomo I, (Racionalidad de la acción y racionalización social), Taurus, Madrid, 1989; véase también el trabajo de SAHUÍ, Alejandro, Razón y espacio público: Arendt, Habermas y Rawls, Ediciones Coyoacán, México, 2002; MUG

⁴⁷¹ Rorty como pensador “posmoderno” se inscribe en la tradición que cuestiona el modelo de racionalidad occidental que arranca de Platón y continúa la modernidad con el paradigma de la conciencia cartesiana, en definitiva, su pragmatismo desconfía de las concepciones fuertes de racionalidad.

En este sentido, Richard Rorty refiriéndose a Jefferson, a quien pone en el origen de la idea democrático liberal, afirma que: “Consideraba suficiente privatizar la religión, considerarla irrelevante para el orden social pero relevante –y quizás esencial– para la perfección individual. Los ciudadanos de una democracia jeffersoniana pueden ser tan religiosos o irreligiosos como plazcan siempre que no sean fanáticos. Es decir, deben abandonar o modificar sus opiniones sobre cuestiones de importancia última, las opiniones que hasta entonces han dado sentido y razón a su vida, si estas opiniones comporta una acción pública que no puede estar justificada para la mayoría de sus conciudadanos” (Rorty, Richard, 1996b. págs.239-240).

Siguiendo esta misma lógica, Richard Rorty defiende que estas convicciones profundas, que ayer tenía una raíz predominantemente teológica, hoy se apoyan en la Filosofía. Así, los mismos argumentos que justifican la neutralidad religiosa del Estado parecen valer para la neutralidad filosófica. La estabilidad y progreso de la democracia exige privatizar la filosofía. No duda que ésta jugó un papel importante, especialmente en el siglo XVIII, en la definición de la idea y en su defensa contra el absolutismo; pero entiende que en el momento actual es innecesaria (la idea ya cuenta con el mejor fundamento: la voluntad de los ciudadanos) y disfuncional (los irresolubles conflictos filosóficos transmiten sus guerras al dominio práctico público). De acuerdo con esta concepción, lo que pasa por racional o por fanático es relativo al grupo ante el que creemos necesario justificarnos –al cuerpo de creencias comunes – que determina la referencia al término *nosotros*” (Rorty, Richard, 1996b. pág.241). Rorty describe este desplazamiento como el abandono de Kant (“con un yo transcultural y ahistórico”) y el recurso a Hegel (con una idea de *nuestra* comunidad considerada como producto histórico).

Por tanto, una característica política fuerte del neopragmatismo⁴⁷² de Richard Rorty sería la de romper con la ahistoricidad y universalidad de los derechos y referir éstos a creaciones de una comunidad histórica, contraria a la posición de Boaventura de Sousa.

⁴⁷² El término “pragmatismo”, señala RORTY, es una palabra vaga, equivoca, ambigua y demasiado tergiversada. Se trata de un término desgastado y mal utilizado que tenemos que rescatar definiéndolo como antiesencialismo. El antiesencialismo puede aplicarse contra las nociones de “verdad”, “conocimiento”, “lenguaje”, “moralidad”. De este modo, recordando la definición de William James, sobre la verdad como “lo que es bueno creer”, y considera que la “verdad” no tiene esencia. JAMES, Williams: *Pragmatism*, Longmans, Green, Nueva York, 1907, (v. Trad. Cast. Rodríguez Aranda, *Pragmatismo*, Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1974; *The meaning of Truth*, Loggmans, Green, Nueva York, 1909, *El significado de la verdad*, traducción L. Rodríguez Aranda, Aguilar Argentina, Buenos Aires. RORTY, R: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid. Cátedra, 1989 MURPHY, John *Pragmatism. From Peirce to Davidson, Introd. Richard Rorty*, Westview Press, 1990.

Rorty considera que Hegel contribuyó a superar la condena que se le otorgaron a las cosas bajo la voluntad de Dios o de los caminos de la naturaleza y se empezó a hablar de cómo podemos construir un mundo mejor con nuestra participación. Rorty afirma: “con Hegel se realizó la sustitución de conocimiento por esperanza, pero de ningún modo se completó con el mismo” (Rorty, Richard. 2000c.pág.280). En particular Hegel, insistió en que había algo denominado sistema o conocimiento absoluto, grande y bien estructurado como para eliminar toda nebulosidad. Sin embargo esta idea de conocimiento absoluto no es más que un absurdo para Rorty, quien abandona definitivamente la idea Platónico–Hegelianista del sabio.

A pesar de los acontecimientos, asegura Rorty, los sectores de izquierda no comunista no tienen por qué perder las esperanzas de la emancipación del ser humano, como tampoco de mejorar las condiciones de existencia degradantes de la sociedad. La izquierda tendrá que conformarse con una socialdemocracia intentando en el mejor de los casos, igualar las oportunidades de vida de todos sus ciudadanos. Por tanto, el concepto de solidaridad humana para Rorty, es cuestión de compartir una esperanza común. La esperanza de que el mundo, una de las pequeñas cosas en torno a las cuales uno a tejido el propio léxico último, no será destruido (Rorty, Richard, 2000c.pág.280).

Hay, según Rorty, un despotismo en la pretensión de la filosofía que, autoerigida en saber del sujeto, se considera legitimada para ordenar el saber –*auctoritas*– (límites, métodos, división) y la vida –*potestas*– (normas, valores, verdades). Considera que el positivismo, la fenomenología y la filosofía analítica pretendieron hacer una filosofía como ciencia *stricto sensu*. Para Rorty, no tiene sentido hablar de los problemas de la filosofía, pues los únicos problemas son las relaciones entre mente y realidad. Tampoco tiene ningún sentido, hablar de los problemas del lenguaje, porque no tiene sentido hablar de lenguaje, según la lingüística moderna y la filosofía analítica. Los procesos mediados por el lenguaje, resuelven problemas que se plantean en el mundo; al sentido específico de estos problemas y al medio lingüístico, por el que necesariamente ha de discurrir la resolución de esos procesos, a la autonomía de procesos de aprendizaje. Según Rorty, la ciencia y la moral, la economía y la política, están sujetas, al igual que el arte y la filosofía, a un proceso creativo del lenguaje.

Así, el flujo de interpretaciones oscila entre revolución y normalización del lenguaje, lo mismo que la historia de la ciencia de Kuhn. En todos los ámbitos

culturales observa Rorty este ir y venir cíclico: “Una es la clase de situación con que nos topamos cuando la gente está más o menos de acuerdo en lo que quiere, y habla acerca de la mejor forma de conseguirlo.(...) La situación contraria es aquella en que todo queda de golpe patas arriba – (...) – en tales períodos la gente empieza a lanzar viejas palabras con sentidos nuevos, a insertar un neologismo ocasional, y en suma a elaborar trabajosamente un nuevo lenguaje que inicialmente centra toda la atención sobre sí, y sólo más tarde es puesto a trabajar”. (Rorty, R. 1983; Critcheley S, Derrida, J. y Laclau, E., 1998. Págs 85-87 y Rorty, R. 1982 en especial la introducción y los capítulos 6, 7 y 9).

La idea rortyana clave es el giro pragmatista, que imprime a la cuestión de la justicia, rompiendo con la hipótesis clásica y aceptada de ésta como una noción racional, al modo de la verdad; si bien la verdad se maneja en el ámbito teórico y la justicia lo hace en el terreno práctico; por ello está en contra de los pensadores neokantianos como Habermas, que insisten en que la justicia surge de la razón (Habermas, J., 1998) y no de la lealtad o el sentimiento. La razón impone obligaciones morales incondicionales y universales, como por ejemplo ser justos, equitativos e imparciales. Habermas trata de no oscurecer la demarcación entre razón y sentimiento, racionalidad y voluntad, validez universal y consenso histórico. Rorty en cambio, defiende un criterio utilitarista: ¿cómo medimos la verdad de las teorías y/o la justicia de las instituciones? En virtud de un criterio de utilidad.

Por tanto, la clave ilustrativa más aguda del discurso en Richard Rorty, reside en desmontar la dicotomía tradicional establecida entre la noción de justicia asociada a la razón y la noción de lealtad vinculada al sentimiento y a la argumentación. En consecuencia, según Rorty, los iusfilósofos kantianos se equivocan al creer que la prudencia (*phrónesis*) consiste en el resultado de hacer más densos los principios morales abstractos. En este aspecto, Michael Walzer distingue la moralidad densa de la moralidad tenue (Walzer, M. 1987 y 1993) y, o sea un contraste entre historias concretas y detalladas que pueden estar cerca de nosotros, y una historia esquemática y abstracta que puedes contar como ciudadano del mundo. Rechaza, pues, Rorty, esta división que para Walzer asumía los nombres de moralidad densa en el ámbito de la justicia y moralidad tenue en el ámbito de la lealtad; discutiendo (Rorty. R. 2000a) también con Rawls y Habermas quienes, para Rorty, sostienen posturas sobre la

cuestión de la justicia que acaso no se diferencien más que en el carácter verbal. Por esta razón Richard Bernstein afirma: “La etiqueta que yo usaría para darle nombre al proyecto común de Rorty, Habermas y Gadamer es la de “humanismo pragmático no fundacional”. (Bernstein, Richard.1991. Pág.104 y Marrone, Pierpaolo. 2005. págs. 367-390).

Rorty hace una lectura de la modernidad que enfatiza la libertad individual y la fragmentación de las esferas de sentido que ésta permite; la atomización social y la escisión de las esferas pública y privada, que muchos considerarían un mal de la modernidad como lo enfatiza Boaventura de Sousa, pero que Rorty las considera consecuencias positivas. Pero ese individualismo no equivale para él a una indiferencia hacia los otros y una entronización de la impiedad, sino que ante la ampliación de los campos de acción del individuo y la erosión cultural de los medios sociales creadores de comunidad, Rorty propone pensar el reconocimiento y el compromiso con los otros en términos de solidaridad, entendida como la imbricación entre la afirmación de la autonomía individual del sujeto moderno y la afirmación de su esencial pertenencia a una forma de vida.

En este sentido, Richard Rorty entiende cómo detectar la validez moral transcultural, que no es sino un intento de alcanzar un universalismo moral pero no de corte ontológico sino pragmático. Así pues, la razón que tomaremos como instrumento para alcanzar aquello habrá de identificar las determinadas identidades morales en términos de “lealtades”⁴⁷³. De ahí que debemos sustituir a la razón ontológica que, parece, legitimaría a que alguna autoridad diese su consentimiento moral, para que tal consentimiento viniera de la mano de la persuasión y así se diese la conservación de los acuerdos en términos morales. Al filósofo rortiano, por consiguiente, solo le sería dado aceptar que la filosofía se ha convertido hoy día en un espacio vacío y en un espejo en el que nada objetivo se refleja de manera filosófica.

Y aún pensando y admitiendo, que Rorty, cuestiona la filosofía como la madre de todas las ciencias, el filósofo neoyorquino considera que la filosofía no debe centrarse en la búsqueda de verdades eternas; debe, por el contrario, relacionarse con el futuro, con la esperanza de que es posible realizar alguna contribución para que el tiempo que

⁴⁷³ *...sentiremos tal conflicto sólo en la medida en que podamos identificarnos con la persona inocente a la que hacemos daño*” (Rorty, R. 1998a: pág.105 pág.)

llegue sea mejor que el pasado. Pero, ¿de qué manera podría contribuir la filosofía con esta esperanza en el porvenir? En el ensayo “Filosofía y futuro” (Rorty. R. 2002a) se le asigna a la filosofía una función modesta pero muy importante. Y lo anterior, se puede mantener, en base a que autores como Hegel, Nietzsche, Darwin⁴⁷⁴ o Dewey han puesto de manifiesto el carácter histórico de la cultura y de la vida, por lo que la filosofía debería renunciar al deseo de entrar en contacto con una realidad superior, trascendente y eterna, teniendo que abandonar la función que se atribuía a los sabios o a los sacerdotes.

Su tarea ha de ser similar a la que realizan ingenieros o abogados, personas que han de solucionar problemas con los instrumentos adecuados. Los filósofos serán personas que tendrán que afrontar los nuevos problemas que se plantean en su época, empleando las herramientas que se encuentran en los lenguajes de la filosofía. Su misión consistirá en transformar aquellos lenguajes, creando vocabularios nuevos que puedan servir para comprender las nuevas situaciones. Esto es lo que han hecho los filósofos cuando la ciencia del siglo XVII, la teoría de la evolución o el desarrollo de la democracia provocaron la necesidad de transformar las teorías filosóficas anteriores y crear un lenguaje nuevo. El último gran acontecimiento – la extensión de la democracia– marca el objetivo que debe plantearse actualmente el filósofo: crear y utilizar imágenes que contribuyan a persuadir acerca del enorme valor de la convivencia democrática... “Los filósofos nos entenderíamos como servidores de esta clase de libertad, como servidores de la democracia.” Rorty. R. (2002a.pág.26)

Así Rorty, sostiene que el ideal de la fraternidad humana sigue siendo útil, siempre que no se sustente en la imposición de una naturaleza humana universal, sino en el afán por mejorar la adaptación de la especie humana. Este esfuerzo por recrear a la propia especie ampliando su capacidad de sentir y de imaginar, no tiene un fundamento trascendente, recibe su impulso del futuro: “la esperanza de inventar nuevos modos de ser humano” (Rorty. R. 2000a.pág.224). En este sentido, como indica en el capítulo “*Respuesta a Lyotard: cosmopolitismo sin emancipación*” (Rorty, R. 1996b, pág. 287) la filosofía no debe ofrecer metarrelatos pero sí puede –y aquí Rorty se aleja de

⁴⁷⁴ La importancia de Darwin dentro del panorama de la filosofía de la ciencia, es indiscutible puesto que al introducir el concepto del “azar” como un importante factor del cambio evolutivo desligó a la naturaleza de todo cambio operante con una finalidad superior, sea este pergeñado por Dios o por la “Razón”. Ver: LESSA, E. P.: “Darwin vs. Lamarck”. En: *Cuadernos de Marcha*, Tercera Época, Año 11 (1996), N°. 116, p.p. 58-64. Disp.: <http://evolucion.fcien.edu.uy/Lecturas/Lessa1996.pdf>.

Lyotard⁴⁷⁵ – escribir narrativas que destaquen el valor de las comunidades democráticas y liberales y defiendan la extensión de su ámbito.

Ésta sería la utopía cosmopolita⁴⁷⁶, pero a diferencia de las utopías que defienden un nuevo orden social como sería el caso del cosmopolitismo de Boaventura de Sousa, para Rorty existe un progreso moral, que se orienta en dirección a una mayor solidaridad humana por medio de la empatía que se alcanza con la literatura hasta con la expresión cinematográfica. Afirma que es más fácil pensar desde una moralidad etnocéntrica, pragmática y sentimental en oposición a la moral racionalista abstracta y universal como la de Kant. Por ende propone: “...más educación sentimental y menos conocimiento moral y teorías de la naturaleza humana” (Rorty, Richard, 2000c. pág.230). Rorty propone pensar un progreso moral, no desde una perspectiva absoluta, unívoca, metafísica y racional, sino desde una que sea contingente, plurívoca, histórica y sentimental. Implementar una solidaridad humana no desde la obligación moral como constitutiva de una comprensión esencial de la naturaleza humana, sino de la emancipación del nosotros en la imaginación y los sentimientos: “El hombre irónico se identifica con esa misma capacidad de reírse de sí mismo, una capacidad que pondrá a prueba no solamente con su propio léxico, sino también con sus sentimientos –los cuales no son, en definitiva, tan independientes de nuestro léxico como solemos creer – y con sus actos. La ironía, llevada al extremo de recaer sobre sí misma, coincidiría con el estado de nadificación que caracteriza ciertos caminos místicos en su fase final” (Rorty, Richard, 1991a. págs. 91-92).

Por otro lado, también Boaventura de Sousa crítica la razón fuerte kantiana, pero llega a caminos diferentes al del Richard Rorty. Así, en cuanto a la razón ilustrada subjetiva, objeto de cuestionamiento, y fundamentada por Kant en su *Crítica de la*

⁴⁷⁵ Jean François Lyotard (1987). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Trad. Mariano Antolín Rato. Ed. Cátedra. 120 páginas. Según Lyotard, los viejos criterios de legitimación han caducado. Las preguntas por «lo justo» y «lo verdadero» han devenido en un criterio performativo: «¿Para qué sirve?». Por otro lado, la ciencia actual admite teorías en primera instancia contrapuestas entre sí (modelos einsteiniano y cuántico), así como un principio que por sí solo pondría en evidencia los metarrelatos modernos: el de incertidumbre de Heisenberg, por lo que junto al performativo existiría un criterio «paralógico». Así la Postmodernidad, según Lyotard, sería la etapa de la cultura de la humanidad caracterizada por la caída en descrédito de los grandes relatos legitimadores de la emancipación y de la especulación, en favor de unos criterios no homogéneos, no unificadores, como el performativo y el paralógico. En tanto que, por definición, el metarrelato no puede ser no homogéneo o no unificador, lo dicho vale tanto como definir la Postmodernidad como una etapa carente de metarrelatos.

⁴⁷⁶ El concepto de “utopía” ha sido desarrollado por la Modernidad desde T. Moro hasta el marxismo-leninismo del siglo XX, y también puede ser cuestionado desde este marco al descubrir su faceta autoritaria escondida tras la fachada de una sociedad “perfecta” pero que necesita a unas leyes y dirigentes inflexibles para reordenar continuamente a sus ciudadanos comunes. Ver Davis, JC : 1985.

Razón Pura, ([1787] 1996), Boaventura de Sousa, la caracteriza, como hemos venido explicando, de razón indolente: "... la racionalidad que domina en el Norte ha tenido una influencia enorme en todas nuestras maneras de pensar, en nuestras ciencias, en nuestras concepciones de la vida y el mundo. A esa racionalidad –siguiendo a Gottfried Leibniz– la llamo indolente, perezosa (Gottfried W. Leibniz ([1.710] 2013. Págs.7-8). Es una racionalidad que no se ejerce mucho, no tiene necesidad de ejercitarse bastante" (Sousa Santos, 2003a. Págs.257-290). Por lo que el modelo de racionalidad de la ciencia moderna, según Sousa Santos, se constituyó a partir de la revolución científica del s. XVI y fue desarrollada en los siglos siguientes, basado en el dominio de las ciencias naturales, hasta el s. XIX. Se extiende a las ciencias sociales, y se habla de un modelo global (occidental) de racionalidad científica, pero que rehúye de dos fuerzas perturbadoras: el sentido común y los llamados estudios humanísticos.

Boaventura de Sousa Santos discrepa de la valorización liberal de la modernidad que se aferra al ideal de la razón ilustrada y a la esperanza de materialización de la ideología moderna, afirmando que la modernidad no es un proyecto inacabado sino que ésta ha llegado a su punto final, ha quebrado ante las tensiones existentes dentro de su propio núcleo y se ha desvalorizado en su capacidad generadora y emancipatoria. Las promesas de la modernidad poseen un potencial emancipatorio pero éste debe ser pensado más allá de la modernidad misma, reconociendo que ésta ha extinguido dicho potencial y permitiendo así que éste sea desarrollado dentro de lo que el autor denomina momento posmoderno. Se trata de deconstruir las promesas modernas que una por una se fueron convirtiendo en simples mitos para que surja la posmodernidad como un paradigma emergente que debe contener en su núcleo las posibilidades reales para la tan anhelada lucha por la emancipación social.

La noción de una nueva racionalidad, en Boaventura de Sousa, está centrada más bien en torno a una nueva epistemología cosmopolita de los derechos humanos. Dicha epistemología presupondría por un lado, la disolución de la contienda entre Derechos del Hombre y Derechos del Ciudadano, que pasa por una nueva teoría de la ciudadanía, y, por otra parte, una reconstrucción intercultural de los Derechos del Hombre por vía de una hermenéutica diatópica. Así, propone nuestro autor que la nueva teoría de la ciudadanía debe ser desarrollada con el fin de dar cuenta de los crecientes movimientos transnacionales subordinados y de los desafíos que presentan al régimen internacional

de los Derechos Humanos. La ciudadanía debe ser desterritorializada (menos nacional y más igualitaria), de tal manera que la diáspora jurídica de millones de personas desplazadas pueda llegar a su fin. La ciudadanía debe ser "descanonizada" (menos sagrada y más democrática), de manera tal que el pasaporte y el visado dejen de ser un fetiche jurídico de acuerdo con el cual la vida cambia y de la cual depende la dignidad humana de muchas personas. La ciudadanía debe ser reconstruida de manera socialista (más consecuente socialmente y menos única), para que el principio de la asociación voluntaria se torne universal. En suma un Estado de Derecho de carácter cosmopolita donde un cambio de ciudadanía sería tan fácil o difícil como lo es hoy un cambio de residencia, de profesión o como una separación matrimonial. (Sousa Santos, B. 1998c. pág.148)

En este sentido, Boaventura de Sousa observa la difícil relación entre multiculturalismo, globalización y protección de los derechos humanos. Partiendo de este problema, Santos elabora una concepción de los derechos humanos como interculturalidad. Esta teoría busca que los derechos humanos se piensen desde una crítica multicultural dentro de la cual ellos se reformulen como instrumentos de emancipación que, aunque situados en el contexto inevitable de la globalización, no cedan ante la universalidad que históricamente les ha imprimido el discurso de la hegemonía capitalista; por el contrario, se busca que los mencionados derechos logren actuar como reivindicaciones efectivas de la identidad local, generando en ellos una política de doble naturaleza: cultural y global. Si bien, el cosmopolitismo liberal arriba al corazón de la filosofía a través de la reflexión moral y política, el cosmopolitismo subalterno lo hace desde la práctica sociológica y el derecho, en la búsqueda de una globalización contra-hegemónica, es decir, «desde abajo», y no articulada desde los centros dominantes del poder⁴⁷⁷.

Parece que una vez nos hemos percatado de la crítica de ambos a la razón Ilustrada, hubiera que tener en cuenta la aparición del capitalismo, como elemento distorsionador de la razón, o por lo menos matización. Así podríamos decir, en consonancia con David Harvey, que un nuevo dios denominado Capital comenzará a transitar el mundo Tierra como una nueva forma de concebir la relación entre los seres humanos. De igual

⁴⁷⁷ Cfr. B. de S. Santos: «La transición posmoderna: Derecho y política», *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* (Alicante), n° 6, 1989, pp. 223-263.

manera, este nuevo dios establecerá una particular vinculación entre la especie humana y el resto de la naturaleza. David Harvey dice que: “El Capital (...) es un proceso de reproducción de la vida social a través de la producción de mercancías, en el que todos los que vivimos en el mundo capitalista avanzado estamos envueltos. Sus pautas operativas internalizadas están destinadas a garantizar el dinamismo y el carácter revolucionario de un modo de organización social que, de manera incesante, transforma a la sociedad en la que está inserto”. (Harvey, D. 1998. Pág.375)

En este sentido, David Harvey puede estar de acuerdo con Boaventura de Sousa, ya que éste esgrime que no es sólo un proceso difusionista en el que los desarrollos intelectuales, políticos y económicos se dan en Centroeuropa y por ella misma, es además un proyecto que, aunque gestado en Europa, nace estrechamente relacionado con el contacto entre el blanco occidental europeo (visto a sí mismo como “bueno”, “justo”, “civilizador”) y el otro⁴⁷⁸ (visto por el europeo como “salvaje”, “bárbaro”, “menor de edad”, etc.): “La fe «en el progreso lineal, en las verdades absolutas y la planificación racional de los órdenes sociales ideales» en condiciones estandarizadas de conocimiento y producción era particularmente fuerte. Por lo tanto, el modernismo que surgió en consecuencia fue positivista, «tecnocéntrico y racionalista», al mismo tiempo que se imponía como la obra de una vanguardia de élite formada por urbanistas, artistas, arquitectos, críticos y otros guardianes del buen gusto. La «modernización» de las economías europeas procedió aceleradamente, mientras que todo el impulso del comercio y la política internacionales se justificaba como un «proceso de modernización» benéfico y progresista para el atraso del Tercer⁴⁷⁹ Mundo”. (Harvey, D. 1998, pág.52)

Frente a lo anteriormente expuesto por David Harvey, la postura rortyana sigue legitimando la forma de una democracia liberal oponiéndose al remanente del lenguaje marxista de que suelen hacer uso los de la izquierda radical. Transcribiendo el desmerecimiento postestructuralista hacia lo universal, Rorty considera que muchos

⁴⁷⁸ Otra vez el estereotipo pasado de moda de Kipling, que ni siquiera en su época de auge, hacia 1900, se aplicaba a rajatabla a civilizaciones que los europeos siempre consideraron como complejas y ricas, aunque sin su tecnología, tal los casos de China, Japón e India. Ver la influencia del hinduismo y el budismo en el pensamiento occidental en Paniker, S. (2008) y Paniker, S. (2008a) págs. 130-150.

⁴⁷⁹ Esta generalización reduccionista deja de lado los casos de sociedades que en el transcurso del siglo XX dejaron de estar bajo los modelos tercermundistas y elevaron considerablemente sus niveles de vida, tales como Corea del Sur, Taiwan y Singapur, entre otras.

progresistas estadounidenses tienen que abandonar su estéril propensión hacia los grandes proyectos inabarcables y revolucionarios a la manera del cristianismo, el nihilismo o el marxismo, que se nutren de un pueril e inabarcable deseo de Sublimidad y Verdad, para pasar a la participación en «campañas», en actividades limitadas y finitas con objetivos concretos de las que siempre es posible saber si se ha fracasado o triunfado. Para Richard Rorty, lo importante sería la acción política y no la reflexión filosófica, en el sentido de que debemos dejar de buscar un fundamento de los derechos humanos y más bien acudir a la realización inmediata a través de la acción política.

De ahí que Richard Rorty “ponga en entre dicho” a la izquierda cultural por perderse en la crítica y autocrítica permanente, y recuerda a la izquierda estadounidense que defendía la libertad y enfrentaba al poder, *Forjando nuestro país*, (Rorty. R. 1998f). En primer lugar, en este libro, Richard Rorty propina duros palos contra el egoísmo que esconden todas las políticas de la derecha, sea la norteamericana o la de cualquier parte del mundo, con su séquito de desigualdades intolerables. El segundo capítulo se integra con las páginas que expresan una vigorosa alerta contra los peligros populistas (Malamud, C. 2010c y 2011) en ese escenario de pobreza y, al mismo tiempo, de desilusión de la democracia, e incluso puede incluirse aquí un llamado de atención contra los peligros reales de la globalización, especialmente la económica: “La globalización es al final del siglo XX, lo que la industrialización fue para los Estados Unidos a finales del siglo XIX. El problema al que Dewey y Croly se enfrentaron—como impedir que la esclavitud del asalariado destruyera la esperanza de igualdad— fue parcialmente solucionado por las iniciativas de la izquierda entre 1910 y 1965. Pero ha surgido un nuevo problema que Dewey y Croly nunca imaginaron y que apenas se han diseñado medidas que puedan solucionarlo. El problema de que el nivel salarial y las ayudas sociales que reciben los trabajadores de Europa, Japón y Norteamérica ya no tiene relación alguna con el nuevo flujo del mercado mundial del trabajo” (Rorty. R. 1998f. Pág.78-79).

Para Rorty el espíritu de la clase trabajadora permitió rescatar del trabajo hegeliano la propia esperanza y su relato como expansión de la libertad, pero sepulta a la irradiación Leninista-Marxista revolucionaria a partir de los acontecimientos de 1989, como es el caso de Boaventura de Sousa. Considera que la nebulosa Marxista–Hegeliana impiden mantener la tolerancia de la ambigüedad del capitalismo, visto como

una forma de financiar al mundo y el capitalismo como el gran mal, que evidencia toda la miseria humana: “No podemos seguir usando el término capitalismo para significar al mismo tiempo «economía de mercado» y el «origen de toda injusticia contemporánea». No podemos tolerar por más tiempo la ambigüedad entre el capitalismo entendido como el nombre que damos a una forma de financiar la producción industrial y la innovación tecnológica y el capitalismo como el nombre de la Gran Cosa Mala responsable de la mayoría de la miseria humana contemporánea”. (Rorty, Richard. 1998a.pág.124).

Sin embargo, Sousa Santos se centrará en la reinención del Estado y la democracia de acuerdo a los principios de solidaridad, participación y redistribución. Así en su libro *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*, (Sousa Santos, B. 2011b) se centra en una compilación de iniciativas que buscan sortear la lógica del capitalismo. Si esa lógica se basa en la separación tajante entre capital y proletariado, las asociaciones, cooperativas, movimientos sociales o economía solidaria, en que dueños y trabajadores coinciden, resultan alternativas actuales que podrían tener, una proyección factible. Uno de los pilares de esta reforma, como hemos apuntado con anterioridad, es el “tercer sector”, que se refiere a organizaciones sociales que no son ni estatales ni mercantiles. En este movimiento, es central la idea de autonomía asociativa, en la articulación de sus proyectos alternativos. Surge con fuerza en los países periféricos del sistema mundial, bajo las formas de ONGs. Este panorama implica que la comunidad logra deshacer la hegemonía que el principio del Estado y el del mercado, compartían con distinto peso relativo según el momento, lo que no supone un fracaso por parte de éstos dos” (Sousa Santos, 2006b, pág. 72). El objetivo final, según Santos, es la construcción de un nuevo contrato social mucho más inclusivo, aunque más conflictivo puesto que la inclusión debe hacerse siguiendo criterios tanto de igualdad como de diferencia.

Ello se debe, no solo al debilitamiento del Estado y, en especial, la caída del Estado de Bienestar, sino a las transformaciones en el mundo del trabajo –con independencia de las fronteras geográfico-políticas– y en las tecnologías de la información y la comunicación, que constituyen el marco fundamental de la inevitable globalización, entre otras cosas, que inciden fuertemente en la relación del Estado y la sociedad, en la democracia y en la cohesión social. Por lo que, poco a poco, la política ha dejado de ser monopolio del Estado, tematizando Boaventura de Sousa a la hora de desarrollar

analíticamente su sociología del derecho formulando su pregunta de la siguiente manera: “si la legitimidad del poder político se asienta en el consenso de los ciudadanos, ¿cómo garantizar este último cuando se agravan las desigualdades sociales y se tornan más visibles las discriminaciones sexuales, étnico raciales y culturales?” (Sousa Santos, 2009a, Pág. 14).

Podríamos responder a esta pregunta de Boaventura de Sousa, que precisamente la Democracia participativa posibilita el cambio de partidos que prometiendo unas mayores tasas de empleo, erradicación de la pobreza extrema y un mayor bienestar social, después de instalados en el poder hacen todo lo contrario de lo prometido, así tenemos el caso de Bolivia: “A diferencia de otras revoluciones, en Bolivia la incógnita no es sólo para qué o hacia dónde, sino muy específicamente, revolución para quién. Formulada la pregunta de otra manera, la cuestión es quiénes son o deberían ser, los agentes o actores principales de la revolución. La importancia de la pregunta reside en que, en función de cuál sea su respuesta, cambiará el grupo de los beneficiados por la revolución o de quienes tendrán el derecho a usufructuar al Estado en su propio beneficio” (Malamud, Carlos, 20010. Pág.140).

Aun así, la crítica de Boaventura de Sousa, se centra en el capitalismo que logra desocializar la economía, dando lugar a la emergencia de un “*fascismo societal*”, que a diferencia del clásico, no sacrifica la democracia ante las exigencias del capitalismo, sino que la fomenta hasta el punto en que ya no resulta necesario. (Sousa Santos, 2009a, Pág.560). Opera mediante una lógica de segregación, identificación y manipulación discrecional, su forma más virulenta, el “fascismo financiero global” (Bobbio, Norberto et., 2007. Pág.1659. Artículo fascismo.). Ahora bien esta afirmación del fascismo social, parece que no concuerda y no explica la contradicción entre una ideología nacionalista como el fascismo con la globalizada práctica de las finanzas transnacionales. Por ello esta situación es matizada por Richard Rorty, de la siguiente forma: “Incluso ahora no quiero admitir que Hayeck estuviera en lo cierto al decir que no es posible la democracia sin capitalismo. Todo lo que concedería es que se necesita el capitalismo para asegurar una oferta viable de bienes y servicios y para asegurar que existirá un valor añadido que, a través de impuestos, podría financiar el bienestar social [...]. El único tipo de capitalista del que podemos prescindir es el especulador entendido como opuesto al empresario”. (Rorty, Richard. 1992b.pág.50-51).

Este fascismo social⁴⁸⁰, referido por Sousa Santos, tiene impacto en la configuración de la sociedad civil, la cual Santos la percibe como fragmentada en círculos concéntricos que van de la sociedad civil íntima que cuenta con altos niveles de inclusión y goce de derechos, hasta la incivil habitada por aquellos que en la práctica no gozan efectivamente de derechos. A mitad de camino entre las dos se encuentran aquellas clases o grupos que habitan la sociedad civil extraña, cuyos integrantes gozan en alguna medida de derechos civiles y políticos, pero no de derechos sociales (Sousa Santos, 2009a, Págs. 560-564).

Es para estas víctimas del orden social⁴⁸¹ que resulta necesario que se desarrolle lo que Santos va a denominar legalidad cosmopolita insurgente⁴⁸². Van a formar parte de esta legalidad insurgente el conjunto de estrategias jurídicas que se desarrollan en el marco de las luchas confrontacionales que los oprimidos generan frente al orden social que los excluye (Sousa Santos, 2009a, Pág. 566). Por lo que, lo interpreta como parte de un proyecto político, cultural y social que sólo existe en forma embrionaria (Sousa Santos, 2009a, Pág. 573). Sin embargo su existencia da cuenta de un orden legal hegemónico de alcance global que al no integrar a las poblaciones en la sociedad civil no garantiza en términos habermasianos los derechos fundamentales.

Por tanto Boaventura de Sousa, argumenta que la democracia y el derecho, como respuestas, resultan lo que este autor categoriza como respuesta débil en tanto no reducen la perplejidad que la misma pregunta ocasiona. Así es que dirá que hoy en día, la democracia representativa es una respuesta débil porque los ciudadanos se sienten cada vez menos representados por sus representantes. De la misma manera el derecho lo es porque ha convivido con regímenes autoritarios⁴⁸³. Sin embargo señala explícitamente

⁴⁸⁰ Fascismo social que en muchos de los países del tercer mundo está enmascarado por un paternalismo populista que mantiene las condiciones de pobreza para fomentar el clientelismo y la sumisión a sus políticas autocráticas de los sectores más bajos de la pirámide social. Ver Malamud, Carlos. 2011n° 3. Págs. 132-141.

⁴⁸¹ Para la noción de víctimas se toma la idea planteada por Dussel por ejemplo en Dussel, E. (2007a). pág.301.

⁴⁸² No están claros los límites de estas legalidades “oficiales” y “no oficiales”. ¿Se trata acaso esta última de una nueva versión de los supuestos “tribunales populares”, que diversos grupos de insurgencia armada como “Sendero Luminoso” pusieron en práctica en las últimas décadas dentro de América Latina?

⁴⁸³ El Derecho ha convivido pero ha sido en el proceso también deformado, controlado e ignorado por los regímenes totalitarios. Ver: RAFECAS, D. “*La ciencia del Derecho y el advenimiento del nazismo: el perturbador ejemplo de Carl Schmitt*”. En: *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho*, año 8, n° 15, 2010, Buenos Aires, p.p. 133-163. Visto 13/7/2014. Disp.:http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/rev_academia/revistas/15/la-ciencia-del-derecho-y-el-advenimiento-del-nazismo-el-perturbador-ejemplo-de-carl-schmitt.pdf. GARCIA AMADO. J. A. “*Nazismo, Derecho y Filosofía del Derecho*”. En: *ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO*, VIII (1991), p.p. 341-364. Visto 13/7/14. Disp.: [Dialnet-NazismoDerechoYFilosofiaDelDerecho-142197.pdf](http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/dialnet/NazismoDerechoYFilosofiaDelDerecho-142197.pdf)

como un objetivo de su trabajo transformar al derecho en una respuesta fuerte-débil⁴⁸⁴. Es en este marco donde podemos recoger algunos aspectos desarrollados en su teorización.

En primer lugar, en el ámbito del Derecho, Sousa Santos propone un *nuevo sentido común jurídico*, en el que el modo de pensar y analizar las prácticas institucionales dominantes, no dependa de las formas de auto-conocimiento producidas por los cuadros profesionales que las sirven; asimismo, se deberá atender a las reglas específicas de su eficacia, es decir, el estudio de los intereses sociales y grupales; por último, será fundamental la combinación entre los análisis estructural y fenomenológico: “El nuevo sentido común jurídico –dice de Sousa– es un conocimiento vulgar más crítico”.(Sousa Santos, 2003a, pág.252)

En segundo lugar, Sousa Santos señala la coexistencia en las sociedades contemporáneas de varios órdenes jurídicos y judiciales, al tiempo que indica que el Estado-Nación es una de las escalas de existencia del derecho pero no la única.⁴⁸⁵ Se registra de esta manera que a partir de las revoluciones burguesas, como imposición de la ideología del centralismo jurídico, se produce una equiparación entre derecho y derecho estatal consolidándose un derecho oficial y estadocéntrico, y subordinándose (u ocultándose) otras órdenes jurídicos existentes. Santos aclara que estos órdenes jurídicos existentes no son intrínsecamente buenos o emancipatorios, pero su reconocimiento habilita que “la pluralidad jurídica revele algunas caras ocultas de la opresión; pero del mismo modo, es posible que abra nuevos campos de práctica emancipatoria.” (Sousa Santos, 2009a, Pág. 75).

Cabe pues, preguntarse, tal como hacíamos en la introducción, de la falta de una referencia a como debiéramos vivir en sociedades del siglo XXI, si acaso la moralidad – *la auctoritas* – no debiera ser tenida en mayor estima, por una sociedad en crisis, es decir, ¿deberíamos considerar una *auctoritas*, que nos permita navegar en esta encrucijada de la modernidad como faro para la sociedad del siglo XXI o por el contrario dejarnos llevar sin el cuestionamiento de ella, y a atender solo a

⁴⁸⁴ Para Santos la respuesta fuerte-débil es aquella que transforma la perplejidad en energía y valor positivos. (Sousa Santos, 2009a, Pág. 15).

⁴⁸⁵ Santos reconocerá escalas supra nacionales (globales) e infra nacionales (locales) del derecho. Para Santos la respuesta fuerte-débil es aquella que transforma la perplejidad en energía y valor positivos. (Sousa Santos, 2009a, Pág. 52).

cuestionamientos particulares? Es verdad que el filósofo Hegel, advierte sobre el peligro de que la subjetividad desprecie como vanas las determinaciones vigentes –entiéndase las determinaciones de la eticidad – y se recluya en la pura internalidad de la autoconciencia: “El peligro consiste específicamente en que la voluntad tome como principio de la acción, no a lo que es “en sí” y “para sí” universal, sino que se rija por las determinaciones del arbitrio, con lo que hace predominar la propia particularidad por sobre lo universal. En tal caso la voluntad corre el riesgo de ser mala”. (Hegel, G.W [1821] 2ª ed. 1999. Pág. Parágrafos §139/Obs. Págs. 237-241).

Sin embargo, de manera oblicua pero diferente, Hegel destaca la superioridad del Estado civil frente al Estado eclesiástico, en la cual estaría de acuerdo Rorty, pero Hegel remarca el hecho de que es un Estado donde la moralidad no sólo está a salvo sino que se preserva en su verdadero significado, pues no es con la obediencia ciega a preceptos, normas, reglas y disposiciones dictadas por la autoridad como se manifiesta consecuentemente la moralidad sino, por el contrario, en el libre ejercicio de la razón práctica que elige actuar moralmente. La separación entre derecho y moralidad es propia del Estado civil y, en consecuencia, es lo que más se ajusta a la libertad, a la razón y a la moralidad.

Richard Rorty aboga por la responsabilidad personal, y ésta no debe ocuparse más que de su universo interior, sin que ello pueda suponer criterio alguno para su comportamiento en el ámbito social. La propuesta filosófica de la contingencia como salida a la crisis de la razón moderna, se encuentra, según Rorty, en la reconstrucción del sujeto racional moderno como un sujeto ironista y liberal (Ernest, Gellner, 1974) que nos permita una nueva imagen no metafísica de la filosofía en un mundo sin esencias. El ironismo se convierte así en el eje vertebrador del pensamiento rortiano⁴⁸⁶. Por eso, la contingencia del yo se traduce en la creación del ironista liberal que permite, por un lado, la renuncia a la epistemología y a la conciencia como base de nuestra moral y, por otro lado, la adopción de un lenguaje contingente que facilite vivir sin buscar ningún fundamento en una comunidad que es, también, contingente. “Una vez que desechamos la noción de ‘conciencia’ no hay inconveniente en seguir hablando de una entidad diferenciada denominada ‘el yo’, que consiste en estados mentales del ser humano: sus creencias, deseos, estados de ánimo, etc. Lo importante es concebir la

⁴⁸⁶ Cfr. Méndez Pérez, Francisco Javier. “*Filosofía y contingencia en Richard Rorty*”. Eikasía, Mayo 2012

recolección de esas cosas como lo que constituye el Yo en vez de como algo que tiene el Yo” (Richard, Rorty, 1996b. págs.167-269).

Así, Rorty hace una lectura de la modernidad que enfatiza la libertad individual y la fragmentación de las esferas de sentido que ésta permite; la atomización social y la escisión de las esferas pública y privada, que muchos considerarían un mal de la modernidad, como lo enfatiza Boaventura de Sousa, a través de una repolitización de todos los aspectos de la vida, mediante una democracia sin fin. “Éste es, para mí, el verdadero programa socialista; el socialismo es democracia sin fin⁴⁸⁷”. Rorty las considera consecuencias positivas – la separación de la esfera pública y privada–, sin embargo ese individualismo no equivale para él a una indiferencia hacia los otros y una entronización de la impiedad, sino que, ante la ampliación de los campos de acción del individuo y la erosión cultural de los medios sociales creadores de comunidad, Rorty propone pensar el reconocimiento y el compromiso con los otros en términos de solidaridad, entendida como la imbricación entre la afirmación de la autonomía individual del sujeto moderno y la afirmación de su esencial pertenencia a una forma de vida: “[la solidaridad] es la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se les compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de ‘nosotros’”. (Rorty, R. 1990f. pág.34)

Para Rorty la solidaridad no se basa en un "nosotros" preestablecido ni en una teoría, sino en el rechazo común a cierta especie de dolor: la humillación; lo que nos une a los otros es una tarea, no la validez de la norma. De manera oblicua pero diferente, Hegel destaca la superioridad del Estado civil frente al Estado eclesiástico⁴⁸⁸, en lo cual estaría de acuerdo Rorty, pero marcando el hecho de que es un Estado donde la moralidad no sólo está a salvo, sino que se preserva en su verdadero significado, pues no es con la obediencia ciega a preceptos, normas, reglas y disposiciones dictadas por la autoridad como se manifiesta consecuentemente la moralidad sino, por el contrario, en

⁴⁸⁷ Aguiló Bonet, Antoni Jesús “La democracia revolucionaria, un proyecto para el siglo XXI” (Entrevista a Boaventura de Sousa Santos) <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-2010-numero35-2070/Documento.pdf>

⁴⁸⁸ Cfr. Ávalos Tenorio, Gerardo. “Actualidad del concepto de Estado de Hegel”. Revista Argumentos, nº 64, 2010 México. Págs. 3-33.

el libre ejercicio de la razón práctica que elige actuar moralmente. La separación entre derecho y moralidad es propia del Estado civil y, en consecuencia, es lo que más se ajusta a la libertad, a la razón y a la moralidad

Ante lo expuesto con anterioridad sobre la democracia liberal y el sujeto ironista de Rorty, consideramos que escasamente considera en su narrativa una interpretación económica de la modernidad⁴⁸⁹, pasando por alto una comprensión “histórica y no metafísica” de la identidad moderna. Se entiende mejor si se toma en cuenta el contexto social en el que se relaciona la propiedad y la subjetividad individual (Rorty, R 1993a, pág.220); por lo que la interpretación de la modernidad como la consecuencia de la autoafirmación no dice nada acerca de la formación económica de la individualidad, ya que si el neopragmatismo “nos ayuda a obtener lo que queremos” entonces debería interesarse en la manera en que la sociedad democrática liberal capitalista interviene en la formación del carácter de lo que queremos y deseamos. En pocas palabras, la modernidad de Rorty enfatiza demasiado la libertad y autonomía individuales, pero sus omisiones del carácter económico o instrumental de la modernidad la hacen parecer como un elitista que restringe la autoafirmación al "intelectual irónico y lúdico".

Por el contrario, Sousa Santos, pone un mayor énfasis en la crítica del mercado y por tanto, tiene una visión mucho más económica de la modernidad, y los aspectos negativos de la misma. Desde un principio anuncia una teoría crítica postmoderna y desde allí reflexiona sobre la teoría política liberal, como la expresión de un desequilibrio, donde aparecen la subjetividad colectiva del estado centralizado y la subjetividad atomizada de los ciudadanos autónomos y libres en una aparente relación antagónica, en el contexto de un liberalismo económico que impone el principio de mercado al de Estado y al de comunidad, desde una dimensión cognitivo instrumental que somete la dimensión moral y estética.

Según Sousa Santos, la estrategia del liberalismo económico y la teoría político liberal, que lo sustenta, es despolitizar los espacios y los sujetos de producción y de reproducción social. Por lo que la teoría crítica postmoderna, tiene el reto de construir la síntesis entre subjetividad, ciudadanía y emancipación, a través de una nueva teoría

⁴⁸⁹ Precisamente este reduccionismo de la Modernidad a su aspecto económico lo comparten dos de sus vertientes en apariencia más opuestas: el marxismo clásico y el neoliberalismo, y ha sido recientemente criticado por algunos autores que lo califican como “fundamentalismo de mercado”. Ver Soros, George, 1999.

democrática en donde se reconstruya el concepto de ciudadanía, de una nueva teoría de la subjetividad en donde se reelabore el concepto de sujeto y de una nueva teoría de la emancipación, en donde se transformen las prácticas sociales, con las lecciones históricamente aprendidas por los nuevos movimientos sociales. Ahora bien ¿Cómo desarrollar la ecuación entre subjetividad, ciudadanía y emancipación para crear un nuevo sentido común político y revalorizar el principio de comunidad?

El profesor de Coímbra, piensa que hay que deshegemonizar la racionalidad analítica instrumental, que justifica un mundo económico girando alrededor del tener y de un saber hacer, orientado exclusivamente a tener más o estar materialmente mejor, pero que no crea sentido vital en la medida que desconoce la multidimensionalidad del sujeto. Por ello es fundamental trascender el sujeto cartesiano unidimensional cognitivo, que reduce los seres humanos a consumidores; asumir el sujeto multidimensional individual y colectivo capaz de desarrollar una subjetividad ética, estética, política y ecológica creadora de sentidos existenciales, de nuevas realidades y de sentido común político en todos los espacios de la vida cotidiana, superando las rupturas entre lo público y lo privado. Volver a priorizar el principio de comunidad y en ella gestar sujetos y subjetividades cuyo poder se fundamente en el amor, la imaginación creadora, la solidaridad, la participación y la cooperación, capaces de crear saberes, sentires, acciones, condiciones y relaciones para el desarrollo integral de los seres humanos en relaciones armónicas con el entorno⁴⁹⁰.

Para posicionarse, como una teoría crítica postmoderna, que a su vez critica la teoría crítica clásica, como hemos dicho anteriormente; el profesor de Coímbra, lo hace desde el punto de vista de que la teoría crítica clásica, pretende encontrar soluciones al problema de la modernidad dentro del propio paradigma moderno; desde la tesis clásica de Marx hasta la elaboración post-moderna de Foucault, la teoría crítica concibe la sociedad como una totalidad, y propone en consecuencia una alternativa total a la sociedad existente, olvidando que la razón que critica no puede ser la misma que piensa, construye y legitima aquello que es criticable, y en consecuencia, lo que sucede es que “nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas”(Sousa Santos, 2003a, pág.23), por lo que propone alternativas de

⁴⁹⁰ Para una mayor ampliación ver <http://marxismocritico.com/2014/02/03/democratizar-el-territorio-democratizar-el-espacio/>(Visto el 13-03-2015).

reconstrucción teórica y analítica centradas en el Estado, la democracia y la globalización.

Para ello busca una nueva ecuación entre el principio de la igualdad y el del reconocimiento de la diferencia frente a los dos sistemas de pertenencia jerarquizada en el paradigma de la modernidad en su versión capitalista: el sistema de desigualdad y el de exclusión. Estudia las distintas formas de producción de la globalización: la económica y el neoliberalismo; la social y las desigualdades; la política y la cultural, que no pueden reducirse a sus dimensiones económicas. Llama la atención sobre las falacias de la globalización, entre las cuales cabe citar el determinismo y la de la desaparición del Sur⁴⁹¹. Y, muy importante, establece una distinción y una diferenciación entre globalización hegemónica y globalización contra-hegemónica. Pero como sucede en todos los juegos de oposición dialéctica de los conceptos, estos pueden convertirse eventualmente en complementarios. Para enmendar este problema, que Sousa Santos parece querer ignorar, se debería hablar de una “globalización a-hegemónica”, en la que no existiría ni siquiera la “hegemonía buena” del tercer mundo que Sousa trata de introducir veladamente, y en donde todas las culturas, incluida la occidental moderna, pudiesen coexistir en armonía.

En otro orden de cosas, Sousa Santos, observa que aunque el poder no es un objeto cualquiera, sino que deriva en relaciones diversas, se puede apuntar que el Estado moderno, representa el poder político transferido por el pueblo por la sociedad que legitima la asignación de poder en los procesos electorales. Otros actores pueden aspirar a regular el comportamiento de las personas, sea por competencias económicas o por delegación del mismo Estado o de la sociedad. Sin embargo, las transformaciones de la sociedad y del Estado, y las continuas crisis que imposibilitan el cumplimiento y la satisfacción de las necesidades de la población, han permeado las capacidades de un Estado que ha venido perdiendo su condición de referente de identidad principal, es decir de “autoridad y de potestad”.

⁴⁹¹ Este “sur” es, como muchas de las generalizaciones de Sousa, arbitrario y reduccionista e ignora que en América latina hay dos bloques o quizás tres donde se alinean los países del mismo continente: por un lado tenemos a Brasil y sus satélites, en el centro encontramos a Venezuela y los suyos y en el otro extremo a México. También es de rigor plantear las excepciones de un “sur” no marginalizado y progresista, como el de las sociedades australiana y neozelandesa, por ejemplo, y un norte arrinconado en la miseria por intervenciones exteriores y tiranías locales como el de Haití.

Por tanto, Sousa Santos quiere que el Estado se convierta en campo para la lucha política. La democracia, asegura el pensador portugués, estuvo siempre ligada a la socialización de la economía. El grado de legitimidad del Estado moderno, siempre está vinculado a la solución que da a la tensión permanente entre capitalismo y democracia, y los criterios de inclusión/exclusión inherentes a su lógica, que dependen de la posición en el sistema mundial. Sousa Santos, indica que “el espacio-tiempo nacional y estatal está perdiendo su primacía ante la creciente competencia de los espacios-tiempo globales y locales y se está desestructurando,” (Sousa Santos, 2006b, pág.19) por lo que aquí es fundamental el carácter instantáneo del tiempo que manejan los mercados financieros. Estaríamos pues, según el pensador portugués, ante una nueva contractualización liberal individualista, que se manifiesta en el predominio estructural de los procesos de exclusión sobre los de inclusión.

De lo anteriormente expresado, propone el poder compartido en el marco de una democracia alternativa, una democracia radical de alta intensidad que permita reinventar la tensión entre democracia y capitalismo. Además, existiendo una diversidad de concepciones de democracia, sugiere la urgencia de democratizarla para alejarse del predominio de los sistemas formales y representativos centrados en la democracia de baja intensidad. Aún más, para diferenciarse de los clásicos de la filosofía política, Santos aporta nuevas perspectivas de análisis. Dado que no hay democracia sin participación y no hay participación sin condiciones para esta, el proceso de transformación de relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida debe darse “no sólo en el espacio político-público; también en la familia, en la calle, en la escuela, en la fábrica, en las organizaciones (Sousa Santos, 2016. Págs.211-255).

Por último, en cuanto a situar a Richard Rorty y Boaventura de Sousa como modernos o postmodernos, habría que decir que si hay algún pensador que se siente enteramente en una cultura postmoderna, éste es sin lugar a duda Gianni Vattimo. La fisonomía del hombre post-moderno que concibe Vattimo es el individuo post-histórico que, después de pasar a través del fin de las grandes síntesis unificantes y a través de la disolución del pensamiento metafísico tradicional, logra vivir “sin neurosis” en un mundo en el cual Dios es nietzschianamente muerto, es decir, en un mundo en el cual ya no existen estructuras fijas y garantizadas, capaces de una fundación “única, última, normativa” para nuestro conocimiento y nuestra acción.

En otros términos, el individuo postmoderno es el que, no necesitando ya “la seguridad extrema de tipo mágico que era dada por la idea de Dios”, ha aceptado el nihilismo como posibilidad ‘destinal’ y ha aprendido a vivir sin ansias en el mundo relativo de las “medias verdades”, con la conciencia de que el ideal de una certeza absoluta, de un saber totalmente fundado y de un mundo racional cumplido es sólo un mito ‘asegurante’ para una humanidad todavía primitiva y bárbara. Un mito que no es algo natural, sino cultural, es decir, adquirido y transmitido históricamente. En síntesis, el individuo postmoderno es aquel que, asumiendo hasta el fondo la condición débil del ser y de la existencia, ha aprendido a convivir con sí mismo y con su propia ‘finitud’ (es decir, ausencia de fundamento) más allá de toda nostalgia residual de los absolutos trascendentes o inmanentes de la metafísica.

En consecuencia y de modo cabal, el aparente caos de la sociedad postmoderna (que, lejos de ser una sociedad “transparente”, es decir, monolíticamente consciente de sí misma, es más bien un “mundo de culturas plurales”, o sea una sociedad “babélica” y “desubicada” en la cual se cruzan lenguajes, razas, modos de vida diversos) constituye la mejor premisa de una forma de emancipación basada sobre ideales de pluralismo y de tolerancia, es decir, a un modelo de humanidad más abierto al diálogo y a la diferencia. A este propósito Vattimo escribió muy significativamente: “ahora que Dios está muerto, queremos que vivan muchos dioses. Queremos movernos libremente, más sin ninguna ‘redondez’ clásica, entre muchos cánones, entre muchos estilos – de ropa, de vida, de arte, de ética – viviendo como un auténtico deber ético y religioso la ‘*thlipsis*’, el tormento de la multiplicidad”. (Vattimo, Gianni y Paterlini, Piergiorgio. 2008, pág.38)

Por tanto Vattimo, desde una racionalidad hermenéutica no-metafísica como la que el pensador italiano defiende y elabora sus argumentos, la necesidad del socialismo debilitado en las actuales condiciones de la tardo-modernidad, no puede justificarse más que haciendo referencia a una posible respuesta que el *pensiero debole* intenta ofrecer a la transmisión histórico-cultural en la cual se ha formado y en la cual como es obvio, la escucha atenta del mensaje de la caridad del cristianismo secularizado, donde un Dios piadoso se encarna, no más en señor sino en hermano, no podría dejar de ejercer un peso fundamental (Vattimo, 2004, pág. 106). Naturalmente que el pesimismo de Vattimo no podría ignorar que un ideal de una sociedad justa y augurable como a la que aspira este comunismo reencontrado, no parece muy cerca de poder realizarse en la situación

del mundo actual (Vattimo, 2004, pág. 109). Pero todavía así mantener viva esa esperanza parece ser la única alternativa por la que vale la pena todavía luchar (Vattimo, 2004, pág. 109).

Esta reflexión anterior entronca con el sentido pluricéntrico de Boaventura de Sousa, bajo su crítica a la razón indolente moderna (impotente, arrogante, proléptica, metonímica) y a una racionalidad no ontológica de Richard Rorty. Aunque Boaventura de Sousa reflexiona que nuestra sociedad, aún aturdida por el golpe de la modernidad y debatiéndose entre la estima de sus beneficios y la antipatía de sus consecuencias, se encuentra con dificultades para reconocer y fundamentar las salidas alternativas. De cierta manera, este descubrimiento dirige el análisis de Boaventura de Sousa Santos hacia una racionalidad fuerte, llamada por el cosmopolita: “Donde la razón que critica (es decir, la moderna) no puede ser la misma que piensa, construye y legitima aquello que es criticable, y en consecuencia, lo que sucede es que “nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas.” (Sousa Santos, 2003a, pág. 23). Para enfrentar esta falta de concreción, Santos recurre al principio epistemológico de Max Horkheimer que recomienda la necesidad de superar el dualismo burgués entre el principio científico individual, productor autónomo de conocimiento y la totalidad de la actividad social que lo rodea⁴⁹².

Citando al fundador de la Escuela de Frankfurt, completa: “La razón no puede ser transparente consigo misma mientras que los hombres obren como miembros de un organismo irracional.” (Sousa Santos, 2003a, pág. 25). Por eso Santos quiere distanciarse de lo que él llama postmodernidad celebratoria, que en términos del pensador portugués, nos ha heredado una carencia de percepción y una suerte de actitud acrítica, que prueban la distancia entre el desarrollo económico y los procesos de urbanización, secularización y racionalización de la administración y las instituciones de la vida pública, es decir, la distancia entre las condiciones más importantes de la modernización y su sentido, así como el regreso a valores pre-capitalistas como la familia, la religión o el control social, que estimulan una forma cultural neoconservadora de tipo consumista.

⁴⁹² Para Horkheimer, la sociedad burguesa es incapaz de pensar la unidad de teoría y praxis, y se basa, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento: “en la hipóstasis del dualismo cartesiano de pensar y ser.” (Horkheimer, 2000, pág. 26).

Por otro lado, Richard Rorty en vez de lamentar que las ideas metafísico-fundacionales se estén desvaneciendo, propone desde un primer momento, una variación de nuestra actitud ante esta crisis. No se trataría de recomponer la situación en nuevos términos (como los intentos de Rawls o Habermas, por ejemplo, prescribirían), ni tampoco de dar por sentada la desaparición de ideas y valores asociados a aquella fundamentación y que nos son todavía queridas (como ciertas páginas de Foucault o Lyotard, por ejemplo, podrían hacer pensar). A este respecto, la tarea es doble. Por un lado, hay que desembarazarse de lo que Bernstein llamó «ansiedad cartesiana» (Bernstein, 1983, págs.16 y ss.), esto es, de la búsqueda de fundamentos incontrovertibles y racionales para nuestro pensar y de seguridad en nuestro actuar moral y político, coincidiendo en este aspecto con Gianni Vattimo. Por otro lado, hemos de reivindicar todo un conjunto de valores y creencias que nacieron asociadas, en buena parte, a aquella tradición, pero que son todavía esenciales para nuestra forma de vida (libertad, democracia, igualdad, solidaridad, etc.). Aunque estos valores y creencias estuvieron en un tiempo conectados fuertemente con ideas como certeza y seguridad, a Rorty le parece que son perfectamente reivindicables dentro de una alternativa dispuesta a manejarse en el seno de la contingencia y el «pensamiento débil» (Vattimo, 1983).

En relación a lo anterior, y debido a que la tesis defiende que nos encontramos en una cultura postmoderna, porque en lo filosófico no podemos de dejar de ser modernos, es necesario recoger el lúcido argumento del profesor Quintín Racionero: “El origen latino del vocablo sirve aquí de pista: ‘moderno’ procede de modo, ‘ahora mismo’, algo que denota lo que acaba de suceder, pero justamente para hacer notar que ya no sucede, que en realidad es ya todo lo que a continuación puede suceder. Lo moderno es, así, lo que está en pugna, no con algún pasado, sino consigo mismo; lo que sólo cabe afirmar como posterior, no a cualquier pasado, sino a sí mismo; lo que sólo se realiza, pues, como contra y post de sí mismo. Lo moderno no designa, en consecuencia, ninguna realidad sustantiva: al contrario, menciona la realidad en el aspecto de la aparición, de la dádiva múltiple de las posibilidades que, precisamente por no estar sujetas a ninguna constricción, por hallarse siempre ya después de cualquier modo de clausura, se ofrecen como constitutivamente abiertas, como esencialmente disponibles. De aquí se sigue que, para habitar lo moderno, para vivirlo como la forma de la experiencia que en cada caso nos es contemporánea, hay que situarse en la dinamicidad específica de ese contra, de

ese post del ahora. Pero entonces, formulado así el problema, habitar lo moderno significa exactamente no poder serlo. Significa tener que actuar, vivir, pensar, no paralizando el ahora; no sustituyendo el libre juego de las posibilidades por un discurso que, al fijarlas y ordenarlas, cancele su pluralidad efectiva: no dando al olvido que un tal discurso sólo puede introducir un desajuste, un *décalage* con la realidad, cuyo resultado habrá de ser siempre el sometimiento de esta última a un sistema único de comprensión y, por ello mismo, a una estructura de dominación. Son estos frenos, estas sustituciones, estos olvidos los que conforman la esencia de la modernidad. Mientras que, al contrario, su restauración, su vuelta a la memoria constituye el objetivo que pretende la postmodernidad”⁴⁹³.

Por tanto, en cuanto a la respuesta que debemos dar, en orden a determinar si Boaventura de Sousa y Richard Rorty, comparten aspectos de la “filosofía postmoderna”, empezaremos con el neopragmatista de Richard Rorty. En un principio parece haber buenas razones para responder tanto afirmativa como negativamente: por un lado, su negación de estándares absolutos de racionalidad y verdad sugieren situarlo del bando de los postmodernos: “[...] ¿Cómo sería nuestro pasado si decidimos (usando las palabras de Bruno Latour (2012) en el título de su brillante libro) que «nunca hemos sido modernos», si decidimos que la historia es una red interminable de relaciones cambiantes, sin rupturas ni quiebras culminantes, y que términos como «sociedad tradicional», «sociedad moderna» y «sociedad postmoderna», dan más problemas que otra cosa?” (Rorty, Richard, 1998f. Pág.104).

Recordemos que los posmodernistas consideran que constituye un acto de violencia teórica procurar establecer una explicación unitaria y monista de la realidad y aspirar a un conocimiento de carácter universal y de alcances generales. La “novedad” postmoderna reside en que hay que aferrarse a los “pequeños relatos”, circunscribiéndonos al tratamiento de eventos aislados y fragmentarios. Es necesario apartarse de las “grandes narraciones” cuyo secreto mecanismo suponemos erróneamente poseer. “El tiempo de los grandes relatos ha pasado”, aunque Rorty no desprecia “el sacrificio de quienes creyeron en ellos” (Rorty, Richard. 1998a. Pág.59). Pero hay que rebajar “las ambiciones, banalizar el lenguaje y poner a los filósofos en su

⁴⁹³ Racionero, Quintín. “No después sino distinto. Notas para un debate sobre ciencia moderna y postmoderna”. Pág.12. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/viewFile/RESF9999120113A/10437>

sitio, que no puede ser otro que uno más humilde. En lugar de aspirar a ser reyes, como recomendaba Platón, los teóricos deberían satisfacerse en dialogar con la tradición en la que se especializan y comentar los desarrollos sociales sin pretender dominarlos con la mirada, ni mucho menos guiarlos hacia una presunta meta inexorable” (Rorty, Richard. 1998a. Pág.53).

Por lo que para los postmodernos, hay que desechar un hilo conductor y una comprensión unitaria y abarcativa de los hechos, la historia pasa a ser una sucesión interminable de episodios fortuitos: “Se ha llegado a estas formas políticas (en referencia a la democracia liberal) por casualidad” manifiesta Richard Rorty. Dichas formas “no son el punto donde desemboca un desarrollo necesario, como suponen quienes aún confían en una filosofía de la historia. No tenemos la clave de la evolución humana” (Rorty, Richard. 1998a. Pág.53). En síntesis, podríamos decir que en esta postura de Richard Rorty, no sabemos de dónde venimos ni a dónde vamos, ni por qué estamos parados en el lugar en que estamos, si es que lo estamos en algún lado.

Por tanto, podríamos sostener que la distinción filosófica más específica entre el proyecto ilustrado y el postmoderno, reside en gran medida en su diferente valoración del lenguaje como fuente del disenso y, por tanto su diferente modo de valorar su relación con el vínculo social. Desde mi punto de vista, no tiene razón Richard Rorty al señalar que esto no afecta a la política⁴⁹⁴. Quizás la utopía republicana persiste en la condición postmoderna, pero lo hace de un modo completamente diferente. Lo hace de un modo agonístico y no reconciliador en la misma medida en que no existe un metalenguaje que pueda reconciliar los diferentes juegos lingüísticos que entran en pugna en la configuración del lazo social o una razón sanadora del lenguaje como ocurría en el lenguaje ilustrado⁴⁹⁵. En el nuevo contexto postilustrado el espacio político y su legitimación son continuamente revisables y dependen de la configuración de su específico juego del lenguaje y de su interrelación de éste con los demás.

⁴⁹⁴ Rorty, Richard. «Is postmodernism relevant to politics?», Spinoza lectura 2 Van Groenou & Co, Assen, 1997

⁴⁹⁵ Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Traducción Edmundo O’Gorman. *Ensayo sobre el entendimiento humano* Fondo De Cultura Económica, México D.F., 1982. LIBRO III: DE LAS PALABRAS Capítulo 1: Acerca de las palabras o del lenguaje en general. & 1 “no porque hubiese relación entre determinadas ideas y los sonidos articulados, pues en ese caso existiría un único lenguaje entre todos los hombres, sino por una imposición voluntaria, por la que una palabra se convierte, de forma arbitraria, en el signo de una idea determinada. De esta forma, el uso de las palabras consiste en que sean las señales sensibles de las ideas, y las ideas que se significan por aquéllas son su significación propia e inmediata”. En el & 5 señala que las palabras significan las ideas de la mente, pero no la realidad de las cosas. Y en el capítulo 5 y 7 habla de que las palabras se forman para la conveniencia de la comunicación que es el fin del lenguaje.

Habría que señalar por tanto que – ante todo– uno de los rasgos centrales del neopragmatismo rortyano consiste en intentar ofrecer una versión alternativa de la normatividad. Contra el pseudo-positivismo – o positivismo jurídico ideológico– nuestro autor opone como constatación obvia el hecho autoevidente de que absolutamente ninguna norma o regla social (moral, ética jurídica o de etiqueta) posee fuerza motivacional propia (capacidad automática dadora de razón), es decir, ninguna norma da por si misma razón para actuar, por eso la autoridad de las normas, su poder para forzar a actuar (su obligatoriedad, lo que las hace ser "exigibles") es algo que siempre se ha intentado buscar en algo que es externo a ellas (Dios, la Ley Natural, la Razón, el Lenguaje, el poder Estatal). Contrario a esta tradición "externalista", Rorty sugiere que la razón que las normas dan para actuar (su carácter obligatorio) es siempre de carácter pragmático-hermenéutico.

Significa esto que las normas se fijan al interior de sistemas de enunciados que estipulan cuáles movimientos son permitidos dentro del sistema y cuáles no. En este sentido lo que Rorty señala es que las normas son válidas en el contexto de círculos etnocéntricos. Estos círculos compendian una serie de valores, supuestos, expectativas, desde cuya lectura pueden descifrarse los códigos facultativos donde se define qué vale como norma. Dicha explicación es a su vez hermenéutica y pragmática, pues supone que descifrar la *auctoritas* de las normas implica una previa comprensión de la estructura político-cultural global en las que éstas se originan, a la vez que dicha comprensión requiere interpretar la función práctica que tales normas cumplen en el afianzamiento de la estructura en la cual se incardinan.

Rorty tiene la convicción de que la racionalidad política y jurídica debe ser entendida como mediada culturalmente y entretrejida con los hábitos sociales, así que sus categorías, principios y procedimientos son circunstanciales y variables, lo que significa que los análisis de ésta han de realizarse en conjunción con otros análisis sociales, culturales e históricos. Renunciamos por tanto – como Kant lo pretendía– a desentrañar la naturaleza, alcance y límites de estructuras racionales trascendentes, para en lugar de ello optar ahora por estudiar los actos y los productos, las declaraciones y los textos, las prácticas y las instituciones en los que la racionalidad jurídica permanece encarnada. Siguiendo el camino de este punto de vista metodológico – réplica del que igualmente sigue el positivismo metodológico– llegamos a lo que Rorty designa en *La*

filosofía y el espejo de la naturaleza un "conductismo epistemológico" (Rorty, Richard, [1979] 2010. pp. 164-169).

Por tanto, el conductismo epistemológico (en el sentido que Rorty confiera a esta expresión) afirma que "si entendemos las reglas de un juego lingüístico entendemos todo lo que hay que entender sobre las causas por las que se hacen los movimientos de ese juego [...por lo que] si somos conductistas en este sentido no se nos ocurrirá invocar ninguna de las tradicionales distinciones kantianas" (Rorty, Richard, [1979] 2010. Pág.165). En otras palabras, el conductismo epistemológico nos impele a "explicar la racionalidad y la autoridad normativa por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero" (Rorty, Richard, [1979] 2010. Pág.165), esto es, nos exhorta a explicar la normatividad social de una comunidad local contingente a partir de un holismo coherentista que no se ve en la necesidad de acudir a apuntalamientos metafísicos u ontológicos de ninguna clase.

Lo que Rorty nos propone es eludir adentrarse en el enigma de si el conocimiento humano tiene de hecho "fundamentos" para en lugar de ello preguntarnos si es que tiene sentido sugerir que los tiene, si es que acaso la idea de que la autoridad jurídica tiene una "base" en la naturaleza humana o real ha de resolverse en una tesis teórica de interés práctico. En último término ¿para qué discutir sobre esto? ¿qué utilidad hay en discutir si el fenómeno del derecho se justifica en fundamentos trascendentes o no? En palabras literales de Rorty: "¿por qué rascar donde no pica?" (Giddens, Anthony et al..., 1991. Pág. 259). De ahí que él mismo se guíe aquí por un principio pragmático fundamental tal y como este aparece formulado en el pensamiento de James, según el cual la única razón que tenemos para discutir una diferencia teórica es que ésta resulte relevante en el orden práctico.⁴⁹⁶

De esta suerte, en caso de que Rorty fuera un postmoderno, lo sería sólo en un sentido muy estrecho; renunciando a esclarecer la maraña de lo que ha sido llamado

⁴⁹⁶ El principio de referencia de James al que me refiero puede encontrarse en el ensayo de James titulado "*Philosophical Conceptions and Practical Results*", en *The Journal of Philosophy Psychology and Scientific Methods*, I, 1904. Ahí sostiene James: "supongamos que tenemos dos proposiciones filosóficas mutuamente excluyentes y contradictorias [...] si suponiendo la verdad de una no es posible prever ninguna consecuencia práctica para nadie en ningún momento o lugar que sea distinta a la que puede preverse si uno supone la verdad de la otra, en tal caso la diferencia entre ambas proposiciones no es una verdadera diferencia". Peirce, por su parte, expresa la misma idea al afirmar en su artículo "How to make our ideas clear", en *Popular Science Monthly*, num.13, pp.286-302 que "la totalidad de la concepción de un objeto se constituye por medio de la consideración de sus efectos prácticos".

postmodernidad, podemos al menos decir que su principal motivo es la disolución de la categoría de lo nuevo como experiencia del fin de la historia y no como estadio diferente de la historia misma, es la disolución de la historia como proceso unitario⁴⁹⁷, dentro de ese contexto la presunta postmodernidad de Rorty consistiría únicamente en su negativa a ver la historia como una constante reapropiación de fundamentos: “Usar la 'postmodernidad' en un sentido dado a este término por Jean François Lyotard, quien dice que la actitud posmodernista es el de la 'desconfianza en las metanarrativas', narrativas que describen o predicen las actividades de dichas entidades como el ser *noumenal* o el espíritu absoluto del proletariado”⁴⁹⁸. Es decir, lo único que comparte con los postmodernos es la concepción de la ineliminable heterogeneidad de los juegos de lenguaje “los términos en que expresamos nuestras convicciones y esperanzas comunes están condenados a la obsolescencia” (Rorty, Richard. 1993a. Pág.37).

Por otro lado, su defensa de la vertiente ético-política del pensamiento ilustrado lo alinean con los modernos, es decir, su defensa de las democracias liberales y en especial de los valores que están representan: “Los liberales que están en la tradición de Mill y Dewey sueñan con una utopía en la que todo el mundo tenga la oportunidad de conseguir lo que hasta ahora sólo han podido obtener los ciudadanos ricos de las ricas democracias del Atlántico norte: la libertad, la prosperidad y el ocio para aspirar a su manera idiosincrática a la perfección privada.” (Rorty, Richard. 1998a. Pág.46) Por lo que sostenemos que Rorty es un moderno y que el supuesto carácter ambiguo de su posición se debe a que él se sitúa deliberadamente en los márgenes de la modernidad, amén de su extraña lectura de las características y consecuencias de la modernidad.

Lo que es más, en segundo lugar, hay que adscribir a Rorty al ámbito de la modernidad en la medida que asume la diferenciación de las esferas de sentido, el desencantamiento de las imágenes del mundo, las aspiraciones ético-políticas de la

⁴⁹⁷ En este sentido el discurso sobre la postmodernidad se legitima mejor si la consideramos desde el concepto de "post-historia": el progreso se convierte en rutina, la capacidad humana de disponer técnicamente de la naturaleza ha aumentado al punto de que, mientras nuevos resultados serán accesibles, la capacidad de disponer y planificar los fenómenos nuevos disminuye.

⁴⁹⁸ En este mismo tono Lyotard sostiene que las metanarrativas determinan (negativamente) el carácter del lazo social: "*al legitimar el saber por medio de un metarrelato que implica una filosofía de la historia, se está cuestionando la validez de las instituciones que rigen el lazo social: también ellos exigen ser legitimados. De ese modo, la justicia se encuentra referida al gran relato, al mismo título que la verdad*" (Rorty, R. 1993a, págs. 198-199). Aquí hay una diferencia con Rorty, porque éste no cree que las instituciones democráticas liberales y las concepciones públicas de justicia dependan de una legitimación metanarrativa. (Lyotard, J.F. 1989: pp.9-10)

Ilustración y sobre todo el principio de subjetividad⁴⁹⁹; aunque lo distintivo es que, a diferencia de la línea que va de Kant a Habermas, la lectura rortiana de la modernidad no enfatiza la noción de razón como crítica, sino que sigue una línea que va de Bacon a Blumenberg (pasando por Nietzsche) que enfatiza el concepto de acción autoafirmativa como lo distintivo de la modernidad, la expresión y creación de los propios deseos y creencias antes que la fundamentación de la conciencia de sí sobre un principio trascendente (Dios, el Absoluto o el ego trascendental)⁵⁰⁰.

El problema con la lectura rortiana de la modernidad con base en la autoafirmación, es que enfatiza demasiado el aspecto positivo que desempeña la contingencia, para la afirmación y autocreación de la subjetividad, lo que hace que su visión de la modernidad sea unilateral y sesgada al dejar fuera los aspectos “oscuros” de ésta, que tan bien enfatizaron autores como Weber o Adorno. Para Rorty el desencantamiento del mundo y el subsecuente auge de la razón instrumental no representan dificultad alguna en comparación a la libertad y autonomía que permiten las democracias modernas, pues lo distintivo de la modernidad no es el *zweckrationalität*⁵⁰¹, sino el desarrollo de la esfera privada: “Mi entusiasmo por la mecanización y descentramiento del mundo viene determinado por mi suposición de que el intelectual irónico y lúdico es un tipo de carácter deseable” (Rorty, Richard. 1993a. Pág.34).

Por otro lado, la posición de Sousa Santos, en cuanto a la delimitación entre modernidad y postmodernidad, se plantea desde la recuperación de bastantes aspectos de la modernidad, que a partir del declive y caída del marxismo real de la Unión Soviética, propicia una reorientación a través de un postestructuralismo-comunista no ortodoxo, donde encontramos algunas de las expresiones y argumentos de Boaventura de Sousa, que las podemos considerar de travestismo neomarxista-estructural y cultural. Pese a las claras intenciones de Boaventura de Sousa de superar a las teorías críticas

⁴⁹⁹ Aquí estoy entendiendo el principio de subjetividad tal y como lo caracteriza Habermas: como a) individualismo, b) derecho de crítica, c) autonomía de la acción y d) en un marco de una filosofía idealista. J. Habermas, “*El discurso filosófico de la modernidad*”. Habermas, J. (2008). pág.2

⁵⁰⁰ Prágmata, en griego, hace referencia a las ocupaciones, los asuntos, los negocios, las actividades cotidianas. Y Pragmático no tiene que confundirse con utilitario o instrumental. “según Rorty, la reflexión filosófica y la teoría política actual deberían dar un giro solidario, puesto que los seres humanos nos hemos ocupado más de las relaciones que establecemos con las cosas, que la que mantenemos con los hombres” Michelini, D. (2011). pág. 5

⁵⁰¹ Acción Instrumental (también conocida como acción-objetivo instrumental, *zweckrationalität*) es una acción social que persigue después de evaluar sus consecuencias y la consideración de los diversos medios para lograrlo. Por lo general, se planifican y toman después de considerar los costos y consecuencias. Un ejemplo podría ser la mayoría de las transacciones económicas del *Homo economicus*.

emancipadoras de raíz eurocéntrica, sus nuevos conceptos son solo reformulaciones de viejas ideas de la teoría “eurocéntrica”.

Bajo un lenguaje encriptado y edulcorado, propio de la jerga postmoderna, aparece la idea de la lucha de clases pero ahora como tensión entre regulación social y emancipación social. (Sousa Santos. 2010b, pág.30). La aspiración comunista de la revolución mundial aparece como proyecto cosmopolita insurgente (Sousa Santos, 2010b, pág.70), el internacionalismo proletario es sustituido por el cosmopolitismo subalterno y la concepción del «pobre» como el nuevo sujeto llamado a cambiar la Historia: “Durante probablemente un largo periodo de transición, confrontar la exclusión abismal será una precondition para localizar de un modo efectivo las muchas formas de exclusión abismal que han dividido el mundo moderno a este lado de la línea. Una concepción postabismal del marxismo (en sí mismo, un buen ejemplo de pensamiento postabismal) reclamará que la emancipación de los trabajadores se debe luchar junto con la emancipación de todas las poblaciones descartables del Sur global, las cuales son oprimidas pero no directamente explotadas por el capitalismo global” (Sousa Santos, B. 2010d. pág.48). El aprendizaje de las masas reivindicado por el marxismo leninismo, se convierte en ecología de saberes. La dominación y saqueo imperialista se transforma en el imperialismo cultural y el epistemicidio (Sousa Santos, 2010e. pág.82). El papel de la vanguardia proletaria, se muda y reaparece el papel fundamental de las luchas por la defensa de los derechos humanos (Sousa Santos, 2010e. pág.70).

Por tanto, las inconsistencias de la propuesta de las epistemologías del sur, no solo son producto de su laxa combinación de metáforas y neologismos conceptuales, que hacen de su propuesta ambigua e imprecisa, pero no ingenua, pues encriptan su propuesta política, haciendo que su propuesta “emancipatoria” aparezca sólo como una disputa cultural por los derechos humanos y del lenguaje mismo. Es así como la propuesta de epistemologías del sur de Boaventura de Sousa, se fundamenta en una tendencia mesiánica con la llamada a la Teología de la Liberación y un utopismo occidental.

Podemos concluir este apartado diciendo que la diferencia entre Boaventura de Sousa y Richard Rorty, en cuanto a su ubicación entre la modernidad y la postmodernidad –si es que tal cosa existe–, es la postulación del posmodernismo de

oposición como alternativa al postmodernismo celebratorio (principalmente al planteado por Lyotard, Vattimo y ¿Rorty?). Decir también que el postmodernismo es hijo del postcolonialismo, que puede resumirse en esta expresión: “Quien tiene el poder, impone el discurso”. De ahí, que el postcolonialismo es un hijo directo del postmodernismo cultural, con la diferencia que sus conceptos más heurísticos como la *differance*, deconstrucción, microfísica, multiculturalismo, imaginario y la hibridez, se pusieron al servicio de leer de otra manera la relación entre los imperios europeos y sus ex – colonias.

En cuanto a la defensa de un multiculturalismo o interculturalismo, tenemos desde la perspectiva de Richard Rorty la defensa de un etnocentrismo liberal de las sociedades Occidentales, mediante la defensa de un sujeto irónico, que se ha ido retejiendo a lo largo de la historia, manifestándose en un pensamiento débil y una defensa de la hermenéutica sin epistemología, así como su rechazo de la metafísica. Richard Rorty, no renuncia al papel de la cultura occidental, como valedora de unos principios de justicia social, que pueden asentarse en el Derecho y la Democracia liberal, como la mejor forma de convivencia en sociedad. Por lo que defiende un etnocentrismo occidental, de las democracias del Atlántico Norte, consistiendo dicha propuesta en afirmar que para alcanzar acuerdos que permitan a los seres humanos mejorar las sociedades, no necesitamos acudir a nociones objetivas o verdaderas, legitimadas en criterios de justificación universal (Richard, Rorty. 1996b). Un etnocentrismo que aspira a ser abierto a las alteridades, inclusivo y cosmopolita. Este etnocentrismo moral, político y cultural, nos lleva a ser solidarios con nuestros semejantes, con los que están dentro de unas estructuras socioculturales análogas.

La solidaridad es la tarea de ampliar cada vez más el ámbito del "nosotros", aunque estos últimos no sean de nuestra cultura y utilicen un vocabulario diferente al nuestro. La tarea de inclusión en el «nosotros», para Rorty, tiene un fundamento más emocional que racional. Este ejercicio de ampliación de lealtades supone una transformación sentimental basada en emociones que relativizan las diferencias culturales, raciales o de género mediante un trabajo de comprensión del otro, el diferente, el extraño; sin embargo no hay posibilidad de un interculturalismo, tal como propone Boaventura de Sousa, sino que debemos confiar más en la integración mediante la persuasión, el multiculturalismo: “Consideramos que nuestra tarea consiste en hacer nuestra cultura, la

cultura de los derechos humanos más consciente de sí y más poderosa, en lugar de demostrar su superioridad sobre otras culturas mediante la apelación a alguna racionalidad transcultural.” (Rorty, R. 1998g. pág. 121).

Por el contrario, Boaventura de Sousa aboga por una reideologización del pensamiento fuerte, arraigado en la confrontación de una socialdemocracia con aspiraciones de ámbito universal, con una epistemología diatópica que rescate los conocimientos olvidados y ocultados por la cultura dominante occidental. Por lo que, si bien pareciera que Rorty, puede coincidir por un lado con Boaventura de Sousa, en cuanto al reforzamiento de la Democracia como *auctoritas* del orden social, en lugar de la filosofía; esta defensa se basa en un Estado Liberal débil⁵⁰² o minimalista, mientras que en el segundo, lo hace hacia un Estado Socialdemócrata fuerte y en contra de la consideración del fin de la historia o de los antagonismos ideológicos: “El grado de veracidad de la teoría del fin de la historia radica en que ésta es el nivel máximo posible de la conciencia de una burguesía internacional que por fin observa el tiempo transformado en la repetición automática e infinita de su dominio. (...) La falta de credibilidad total de dicha teoría no se interfiere en nada con el hecho de ser en sí una ideología espontánea de los vencedores. El otro lado del fin de la historia es el slogan de la celebración del presente, tan querida en las versiones apocalípticas del pensamiento postmoderno” (Sousa Santos, 2005a, pág.115).

En cuanto a la conclusión que deberíamos llegara o síntesis, de este trabajo de tesis sobre la posibilidades una racionalidad de corte hermenéutico y pragmático y de una *auctoritas* y *potestas*, a través de los pensadores de Boaventura de Sousa y Richard Rorty; hay que decir que no es posible, ya que para Rorty la “*auctoritas*” ha de dejar de ser la filosofía y más aún la metafísica, y reemplazada por la Democracia de Dewey y Whitman dentro de un pensamiento no ontológico, es decir, un pensamiento débil; y para Boaventura de Sousa, la “*auctoritas*” se encontraría en una profundización de la Democracia de un nuevo Socialismo del Siglo XXI (Dietrich, Heinz, 2002), donde el peso de lo ideológico o pensamiento fuerte es fundamental, en la configuración de una nueva sociedad del siglo XXI. Sin embargo ambos estarían de acuerdo en poner frenos a la imposición del capital, Richard Rorty estaría por defender un capital productivo y en

⁵⁰² <http://www.diccionariojuridico.mx/?pag=vertermino&id=134>. También en “*Liberalismo y Democracia* (1989) Norberto Bobbio. Ed. F.C.E, 2000, 6ª Edición.

contra del capital financiero y especulador, mientras que Boaventura de Sousa estaría en contra del capitalismo en general, como forma de organización económica en sociedad y estaría a favor de una economía concentrada y dirigida desde el Estado.

8.- BIBLIOGRAFÍA GENERAL

—AA.VV. (2015). *La Declaración De Independencia, La Constitución De Estados Unidos, El Proyecto De Ley De Los Derechos Declaration of Independence, Constitution, Bill of Rights*. New York: Createspace

—Abellan, Joaquín. (2014) Capítulo III: *Siglos XVII-XVIII*. en *Estado y soberanía*. Ed. Alianza Editorial, Madrid. Págs.77-158.

—Abellán, Joaquín. (2014a) Capítulo VI: *siglo XIX. Punto 2. Alemania* en “*Estado y Soberanía. Conceptos políticos fundamentales*”. Alianza Editorial, Madrid. Págs.181

—Acosta López, M. R. (2007). Acción y juicio en Hannah Arendt: La Estética como alternativa a la violencia. En *Al Margen: Hannah Arendt pensadora en tiempos de oscuridad*, No 21-22, Bogotá, pp. 279-302.

—Adorno, T.W. (1965). *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Proyección.

—Agamben, G. (2004). *Estado de excepción: II, 1*. Valencia: Pre-Textos

—AkeWedin. (1975). *Suecia: la personalidad de una nación*. Buenos Aires: Eudeba.

—Arenas, L., Muñoz, J. y Perona, A. (2001). *El Retorno del Pragmatismo*. Madrid: Trotta.

—Arendt, A. (1963). *Sobre la revolución* Capítulo V. Fundación II, «*Novus ordo secolorum*». Madrid: Revista de Occidente, pp.320-353.

—Arendt, H. (1993). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós, Barcelona. Pp.21-22.

—Arendt, H (1996a). *Entre pasado y futuro*. Barcelona: Península. Págs. 204-208.

—Arendt, H. (1996b) *¿Qué es la autoridad?* En: *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.

—Arendt H. (2004). *¿Qué es la política?*” Barcelona: Paidós.

—Arendt, H. (2005a). *Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza.

—Arendt, H. (2005b). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo.

—Aristóteles (2001). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza,

—Aristóteles (2007). *Política*, Traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.

—Arribas Verdugo, Sonia, Cano Cuenca Germán y Ugarte Pérez, Javier “*Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*”, Madrid, CSIC, La Catarata, 2010.pág.1-18

- Aron, R. (2011). *El mito del proletariado*. En Aron R., *El opio de los intelectuales*. Barcelona: RBA.
- Arsuaga, J. L. y Martínez, I. (1999). *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*. Barcelona: Temas de Hoy.
- Aulard, A. (1900). *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être Suprême*. París: Felix Alcan.
- Ávalos Tenorio, Gerardo. “Actualidad del concepto de Estado de Hegel”. *Revista Argumentos*, nº 64, 2010 México. Págs. 3-33
- Bacon, F. (1875). *Novum organum*. Complete Works Obras completas. London: Spedding, R. Ellis y D. Heath, Londres, Lawrence Chapman. 292-293.
- Bacon, F. (1985). *Novum Organum*. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre. Barcelona: Orbis. Pág.27.
- Baldini, Gisela Laura y Eandi, María Natalia Bonfante “Repensar la autoridad”. *Revista Consecuencias*, 2011, Argentina.
- Bakunin, M. (1975). *Dios y el estado*. Madrid: Júcar.
- Bayona, B., (2007). *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿la primera teoría laica del Estado?*, Biblioteca Nueva-Prensas Universitarias, Madrid.
- Bayona, Bernardo (2007a). *El poder y el Papa*. Aproximación a la filosofía política de Marsilio de Padua. ISEGORÍA. *Revista de Filosofía Moral y Política* N. ° 36, enero-junio, 197-218.
- Baron, H. (1993). *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. México: Fondo de Cultura económica, p.434.
- Bauberot, J. (2011). *Laicismo en Francia* En: *Laicismo.org: el observatorio del laicismo*. Disponible: 26/03/3014. <http://www.laicismo.org/detalle.php?pk=11236>
- Bauerlein, M. (1997). *The Pragmatic Mind*. Duke: Duke Univ. Press.
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad Líquida*. México: F.C.E de España.
- Bauman, Z. (2002b). *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos*. Barcelona: Tusquets.
- Baynes, K. Bohman, J. y McCarthy, Th. (Eds.). (1985). *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge. Mass.: M.I.T. Press.

- Bealey, F. (2003). *Diccionario de Ciencia Política*. Madrid: Itmos.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización?: Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona; Buenos Aires: Paidós.
- Bell, D. (1977). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Bell, D. (1986). *El advenimiento de la sociedad postindustrial*. Madrid: Alianza.
- Bello, G. (1990). *La encrucijada de la filosofía postanalítica: Entre pragmatismo y hermenéutica*. En Rorty, R. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.
- Beorlegui, C. (2004) *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: Una Búsqueda Incesante de la Identidad*. Bilbao: Deusto.
- Berlín, I (1998a). *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. New York: Farrar, Straus and Giroux. Nueva York.
- Berlin, I. (1998b). *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Península.
- Berman, M. 1982). *All that is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*. New York: Simon and Schuster.
- Berthier, A., (2007). *El pensamiento sociológico de Saint Simon*. En *Conocimiento y Sociedad.com*. Consultado 10/02/2014.
http://www.conocimientoysoiedad.com/saint_simon.html
- Bernstein, R.J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford: Basíl Blackwell. Págs. 16 y ss.
- Bernstein, Richard, (1991) « *¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty*» en *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, p. 104
- Beyme, K. von (1994). *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bloch, E. (2013). *El Principio de la Esperanza*. Madrid: Trotta.
- Bloom, H. (1973). *The anxiety of influence*. Oxford: Oxford University Press.
- Blumenberg, H. (1992). *La inquietud que atraviesa el río* (Ensayo sobre la metáfora). Barcelona: Ediciones 62.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-textos.
- Bobbio, N. (1989) *Liberalismo y Democracia*. Ed. F.C.E, 2000, 6ª Edición.
- Bobbio, N. (1998). *La democracia y el poder invisible*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Bobbio, Norberto, Mateucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco. (1991) “*Diccionario de política*”. México DF; Buenos Aires: Siglo XXI, 15ª ed., 2007, 2 vols. N° Pág.: 1695
Artículo “fascismo
- Bochenski, José María (1978): *¿Qué es la autoridad?* Barcelona, Herder.
- Bok, S. (1982). *The limits of confidentiality Secrets: on the ethics of concealment and revelation*. New York: Pantheon Books, pp. 116-135
- Bolívar, S. (1986). *Carta al General Juan José Flores*, Barranquilla, 9 de noviembre de 1830. Citado por ZEA, Leopoldo. El Positivismo. En: *Pensamiento Positivista Latinoamericano*. N° 71. Venezuela: Biblioteca Ayacucho
- Boron, A.A. (comp.). (2000). *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bourgeois, B. (1979). *Le premier hegelien, en Hegel et la philosophie du droit*. Paris : PUF 1979, pp. 87 y ss.
- Brandon, R. (1983). *Heidegger’s categories in Being and Time*. London: Monist.
- Bricmont, J. y Sokal, A. (1999). *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós. Apéndice A. Pág.242.
- Brinton. Crane. *Los jacobinos*. Traducción castellana de José Luis Muñoz Azpiri. Ed. Huemul. Buenos Aires. 1962. p. 165. 314 páginas. 8º Edición. Es ésta una brillante investigación publicada en 1930, del original “*The Jacobins*” by Crane Brinton 2 editions, firstpublished in 1930
- Bruno, G. (1998). *Del Infinito: el universo y los mundos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Burckardt, J. (2004). *La civilización del renacimiento en Italia*. Madrid: Akal.
- Burke, E. (2003). *Textos políticos. Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Capítulo V: “*Errores de la Revolución Francesa*”. Págs. 70- 89. Madrid: Alianza Editorial.
- Butler, Judith. (2010). *Mecanismos psíquicos del poder*. Ed. Cátedra.
- Calame, Claude. Interpretación y traducción de las culturas: Las categorías del pensamiento y discurso antropológicos. *Synthesis (La Plata)* 2013, vol.20, pp.95-127
- Calder, G. (2005). *Rorty y la redescipción*. Madrid: Alianza Editorial.
- Callejo, M.J. y Rodríguez, R. (2005). *Gianni Vattimo: Más allá de la interpretación* (págs. 473-476), En Garrido M., et al. (coords.), *El legado Filosófico y científico del Siglo XX*. Madrid: Cátedra.

- Campo Pérez, R. (2007). *Ciencia versus pseudociencia: un enfrentamiento cultural*. En: *Micromegas: crónicas contemporáneas de la cultura y la ciencia humanas*. La Laguna: Universidad de la Laguna, pp. 1-8. Recuperado 12/7/14. Disp.:<http://micromegas2.files.wordpress.com/2007/02/campo02.pdf>.
- Camus, A. (1978). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- Carmagnani, Marcello (2003). “*L’Altro Occidente: L’America Latina dall’invasione europea al nuovo milenio*”. Einaidi Ed. Trad. Jaime Riera Rehren. “*El Otro Occidente: América Latina Desde la Invasión Europea Hasta la Globalización*”. F.C.E, México 2004.
- Casullo, Nicolás. *El debate modernidad posmodernidad*. Ediciones El Cielo por Asalto Cuarta edición, 1993.
- Castells, M. (2000). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. México DF: Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (1996). *La motée de l’insignifiance*. Paris: Seuil.
- Castells, M. (1998). *El poder de la Identidad. La era de la Información*. Madrid: Alianza.
- Castro-Gómez, S. (2007). Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro descolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro Hernández, P. (2011). *Los viajes y lo maravilloso: una lectura a los relatos de viajes y la construcción imaginaria de las criaturas y lugares de oriente* (ss. XIII-XIV). En: *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum*. Santiago de Chile, n° 6, pp. 108-141. Recuperado 11/6/2014. Disp.:dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3645014.pdf
- Cerrato, Javier y Palmonari, Augusto (eds.), “*Ideología, sistemas de creencias y representaciones sociales*”, en *Representaciones sociales y psicología social. Comportamiento, globalización y posmodernidad, 2007*, Promolibro, Valencia, pp. 138-153.
- Céspedes, G. (1985). *Los servidores del trono y del altar*. En *América Hispánica, 1492-1898*. Historia de España, vol. VI, Barcelona: Labor, págs.225-233.
- Chandler, H. (1988). *A history of Cambodia*. Bangkok: Silkworm Books.
- Cicerón, M. T. (1995). *Sobre la República*. (Introducción, traducción, apéndice y notas de A. D’Ors.) Barcelona: Planeta.
- Ciocchini, H., Burucua, J.E. y Bagnoli O.H.. (1989). *La Revolución Francesa: libros/historia/ideas*. Buenos Aires: Biblos, Hermathena.

- Clark, M. (1990). *Nietzsche on truth and philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Collantes, F. (2000). *El milagro japonés y el desarrollo del Lejano Oriente*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Disponible 29/11/13. http://www.unizar.es/departamentos/estructura_economica/personal/collantf/documents/Japon-Texto.pdf
- Condorcet, Marqués de (1795). *Esquisse d' un tableau historique des progres de l' esprit humain*. Paris: Agasse.
- Constant, B. (1989). *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. En *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. pág. 541.
- Coriat, B. (2001) *El taller y el cronómetro....* Madrid: Siglo XXI.
- Cortina, A. (1990). *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos. Pág.118.
- Cortina, A. (1992) *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid. Ed. Tecnos.
- Corech, Emerich. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Ed. Herder, Barcelona, 1972
- Crane Brinton, C. (1962). *Los jacobinos*. Buenos Aires : Huemul.
- D'Agostini, F. (2009). *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*”. Madrid: Cátedra.
- Dahl, R. (1956). *A Prefaceto Democratic Theory*, Chicago: The University of Chicago Press. Disponible 10/03/2014: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/cpuno/asoc/profesores/lecturas/dahl2.pdf>
- Dahl, R. (1999). *La democracia: una guía para los ciudadanos*. Madrid: Taurus.
- Dahrendorf, R. (2005). *En busca de un nuevo orden*. Madrid: Paidós.
- Davis, J.C. (1985). *Utopía y la sociedad ideal: estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Debord, G. (1967) *La sociedad del Espectáculo*. Barcelona: Pre-Textos.
- Delgado Ramos, Gian Carlo (coordinador). (2014) *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2014
- De Padua, Marsilio. ([1324] 1999) *Defensor Pacis*. Trad. Luís Martínez Gómez. *El Defensor de la paz*. Ed. Técnos, Madrid.

- De Padua, Marsilio ([1341] 1979) *Defensor Minor*, edición francesa de J. Quillet, Marsile de Padoue, *Oeuvres Mineures*, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, II, 5, p. 88. El número romano corresponde al capítulo y el número arábigo al parágrafo. En otras citaciones esta obra aparecerá como DM.
- Del Castillo, R. del (2005). *El neopragmatismo americano*. En Castillo R del. *El legado filosófico y científico del Siglo XX*. Madrid: Cátedra. Pp. 597-604.
- Del Castillo, R. (2010) *¿Adiós a la filosofía?* Recuerdos de Rorty. En Raga, J.J. y Raga V. *La filosofía de Richard Rorty*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Delumeau, J. (1977). *La civilización del Renacimiento*. Barcelona: Juventud.
- Deluze, G. y Guattari, F. (1985). *El Antiedipo, Capitalismo y Esquizofrenia*. Madrid: Paidós.
- Denzinger Heinrich Joseph (1854). *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Magisterio de la iglesia*. Revisado por Peter Hünermann. Ed. Herder, 2ª ed. 2017.
- Derrida, J. (1975). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- Derrida, J. (1987) *Psyché: invenciones del otro*. In: A.A. V.V. *Diseminario. La desconstrucción, otro descubrimiento de América*. Montevideo: X.Y.Z. pp. 49-106.
- Derrida, J. (1989). *La Escritura y la Diferencia*. Cap.9: «De la economía restringida a la economía general: un hegelianismo sin reserva», «Las dos escrituras». Págs.360–361.
- Derrida, Jacques (1994): Título original: *Force de loi. Le «Fondement mystique de l' autorité»* Tra. Adolfo Barberá y Antonio Peñalver. *Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad*. Ed. Tecnos, Madrid 1997.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1994b) *Circonfesión*. In: Bennington, G. y Derrida. Madrid: Cátedra, 1994.
- Derrida, J. (1997). *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (2008). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Descartes, R. (2007) *El discurso del método*. Madrid: Akal.
- Deustcher, I. (1971). *La revolución inconclusa*. Buenos Aires: Nueva Era.
- Dewey, J. (1954). *Pragmatismo*, Argentina: Aguilar.

- Dewey, J (1929), *Philosophy*, en Jo Ann Boydston (ed.), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 5. (1929-1930). Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1984.
- Dewey, John (1936), "Authority and Social Change", en Jo Ann Boydston (ed.), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 11 (1935-1937). Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1987.
- Dewey, J. (1994). *La reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Dewey, J. (1996). *Liberalismo y acción social y otros ensayos*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Dewey, J. (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata.
- Díaz, E. y Heller, M. (1987). *El conocimiento científico*: Buenos Aires: Eudeba
- Díaz Plaja, F. (1960). *Griegos y Romanos en la Revolución Francesa*. Madrid: Revista de Occidente.
- Dietrich, Heinz "La Democracia Participativa. El Socialismo del Siglo XXI". Ed. Baigorri Argilaletxea (gara), 2002.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo. Pág.85.
- Domingo, Rafel (1987) Capítulo I. «Auctoritas y «Potestas » en la experiencia romana. en "Teoría de la «auctoritas». Ed. EUNSA, Pamplona, págs. 55-104
- D'Ors, Álvaro y Pérez-Peix. (1947) "Ordo Orbis" Revista de estudios políticos, N° 35-36, págs. 37-62
- D'Ors. A. (1973). *Autoridad y potestad*. En *Escritos varios sobre el derecho en crisis*. Madrid: CSIC.
- D'Ors, A. (1987). *La Violencia y el Orden*. Madrid: Dyrsa.
- Dostoyevski, Fiodor, *Los hermanos Karamazov* (Traducción de Augusto Vidal), Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, p. 861
- Dworkin, Ronald. (1977) *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press. "Los derechos en serio". Ed. Ariel, 2012.
- Dworkin. Ronald. *Una cuestión de principios*. Ed. Siglo XXI Argentina, 2012.
- Dussel, Enrique (1979). *Filosofía de la liberación latinoamericana* Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1992). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Editorial Nueva Utopía.

- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2007a) *Materiales para una política de la liberación*, Méjico, Ed. Plaza y Valdez.
- Dussel, E. (2011). *El Principio de Liberación*. En Dussel, E., *Ética de la Liberación. De la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Duvignaud, J. (1979). *El sacrificio inútil*. México DF: Fondo Cultura Económica.
- Eagleton, T. (1997). *Las Ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós. Buenos Aires.
- Eagleton, Terry. "La estética como ideología" Presentación de Ramón del Castillo y Germán Cano (Traductor). Ed. Trotta. 2006, Madrid.
- Eco, U. (2006). *¿Cómo se hace una tesis?* Barcelona: Gedisa.
- Eco, U y Martini C.M. (1997). *¿En qué creen los que no creen?: un dialogo sobre la ética en el fin del milenio*. Buenos Aires: Planeta.
- Emmerij, L. y Nuñez del Arco, J. (comp.) 1998. *El desarrollo económico y social en los umbrales del siglo XXI*. BID. Washington. Ed. Banco Interamericano de Desarrollo.
- Escobar Valenzuela, G. (1980). *La ilustración en la filosofía Latinoamericana*. México: Trillas, México.
- Escobar, Arturo (2005). *El "postdesarrollo" como concepto y práctica social*. Caracas, Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31
- Estrada, J.A. (1990). *Raíces filosóficas de la increencia: De Descartes a la modernidad*. *Rev. Razón y Fe*. Págs. 305-324. Tomo 222-Nº1.105- noviembre.
- Fassó, G. (1980). *Historia de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Pirámide.
- Fay, B. (1961). *La Franc-Macconnerie et la Révolution Intellectuelle du XVIII Siecle*. Paris: La Librairie Francaise.
- Fernández Rodríguez, JJ. (2010). *Lo público y lo privado en Internet: intimidad y libertad de expresión en la red*. México DF: UNAM.
- Ferraris. M. (2000). *Historia de la Hermenéutica*. Madrid: Akal.
- Filgueiras Nodar y Esteban Cloquell. "El relato de la historia de la filosofía como herramienta de persuasión: el caso de Richard Rorty". Signos Filosóficos, México 2010.
- Foucault, Michel (1989). *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. España, Barcelona, Gedisa, 1999, VI edición, traducción Enrique Lynch.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012). *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.
- Fourier, C. (1974). *Política. Extravío de la Razón*. Barcelona: Grijalbo.
- Frank Furedi, F. (2013). *Authority: A Sociological History*, Cambridge: University Press
- Fraser, N. (1989). *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*. En: Fraser, N. *Unruly Practices*. Menneapolis, pp. 17-34
- Freud, S. (1999). *El malestar de la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fromm, E. (1989). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, 1989.
- Fukuyama, F., (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Fullat, O. (2002). *El Siglo postmoderno (1.900-2.001)*. “El referente Nietzsche”. Barcelona: Crítica, pp. 93-112
- Furet, F. (1980). *Pensar la Revolución Francesa*. Barcelona: Petrel.
- Furet, F. (1988a). *La Révolution, de Turgot a Jules Ferry, 1770-1880*. En: *Histoire de France*. Paris: Hachette.
- Furet, F y Richet, Denis. [1965] (1988b). *La revolución francesa*. Madrid: Rialp.
- Furet, F. (1995a). *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. México DF: Fondo Cultura Económica.
- Furet, F. (1995b). *Nazisme et communisme: la comparaison interdite*. En *L'Histoire*, págs.18-20.
- Furet, R. (1998). Carta del 23 de mayo de 1993 a Jean Daniel. En *Commentaire*, pág. 246
- Gadamer, H.G. (1975) *Wahrheit und Methode* Tübingen: J.C.B Mohr. Trad. De Ana Agud y y Rafel de Agapito. (1977a). *Verdad y Método*. Ed. Sígueme, Salamanca
- Gadamer, H.G. (1977b). *Fundamentos para una Teoría de la Experiencia Hermenéutica*. Capítulo IX: *La Historicidad de la Compresión como Principio Hermenéutico*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.G. (2005). *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Teorema Cátedra.

- Gadamer, H.G. (2007). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Galeano, Eduardo. (1971) *Las venas abiertas de América Latina*. Ed. Siglo XXI, Madrid 2003.
- García Cue, J. R., «*Teoría de la ley y de la soberanía popular en el “Defensor pacis” de Marsilio de Padua*», *Revista de Estudios Políticos*, 43 (1985), pp. 107-148.
- Garrido, M. (Coord.). (2005). *El Legado Filosófico y científico del Siglo XX*. Madrid: Cátedra.
- Gasulla, L. (2012). *El negocio de los derechos humanos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta
- Geertz, C. (1995). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. Pág. 88.
- Gellner, Ernest (1974) “*Legitimation of Belief*”, se puede traducir por “*Legitimación de la Creencia*” Ed. Cambridge University Press .
- Gerbi, Antonello (1955) *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica*. Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- Guerra, Tinoco “*Origen y Evolución de la Historia de las Ideas en América Latina*” A., *Revista de Filosofía*, N° 70, 2012-1, pp. 175 - 192.
- Giddens Anthony, Habermas Jürgen, Jay Martin, McCarthy Thomas, Rorty Richard. *Habermas y la modernidad*, (1991) Cátedra, Madrid. pág. 259.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Gombrich, E. (1992). *Historia del arte*: Barcelona: Garriga.
- González. M. A. (2001). *Perú: autoritarismo y democracia: Sobre las dificultades de la consolidación de la democracia en la América andina. El Perú de Fujimori*. Madrid: Universidad Complutense,
- González González, E. (2010). *Hacia una definición del término Humanismo*. Consultado 26-12-2015: http://www.uv.es/dep235/PUBLICACIONS_II/PDF51.pdf.
- Grosfoguel, Ramón. “*Zonas fanonianas y la línea abisal de De Sousa Santos*” en *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.16: 95-99, enero-junio 2012.
- Grech P. (1990). *Hermenéutica*. En Rossano P., Ravasi G., Girlanda A. (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Paulinas. pág. 733.

- Greenstein, F.I. y Polsby, N. W. (comps.) (1975). *Handbook of political science, Reading*. London: Addison-Wesley.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, Barcelona. Pág.106
- Grudin, J. (2008) *¿Qué es la Hermenéutica?* Barcelona: Herder Barcelona
- Guedj, D. (1988). *La Révolution des Savants*. Paris: Découvertes Gallimard Sciences.
- Guevara, S. y Laborde, J. (2008). *El enfoque paisajístico en la conservación: rediseñando las estrategias para la protección de la diversidad biológica y cultural en América Latina*. En: *ENVIRONMENTAL ETHICS*, UNESCO, vol. 30, pp. 33-44.
- Habermas, Jürgen (1981): *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. J.N. Muñoz y R.G. Cotarelo, Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. (1984) “*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*”. Ed. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Mai. Vers. castellana de M. Jiménez Redondo. “*Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*”. Ed. Cátedra (1989), Madrid 7ª edición 2016.
- Habermas Jürgen. (1988) *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen. (1992). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. (1998) *.Facticidad y validez*. Ed. Trotta. Madrid 6º edición 2010.
- Habermas, Jürgen. (1999). “*Wahrheit und Rechtfertigung*”. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Traducción de Pere Fabra y Luis Díez “*Verdad y justificación*”. Editorial Trotta, S.A., 2002. Pág.288.
- Habermas Jürgen (1999a) “*La inclusión del Otro. Estudios de Teoría política*”. Ed. Paidós, Barcelona. Pág.174.
- Habermas, Jürgen. [(1985) (2002)] *Die neue Uübersichtlichkeit Kleine poltische Schriften V, Suhrkamp, Frankfurt. Trad. Ramón García Cotarelo “La modernidad: un proyecto inacabado”*. *Ensayos Políticos*. Ediciones Península, Barcelona, 2002, págs.373-399.
- Habermas, Jürgen. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz.
- Hall, Stuart y Du Gay, Paul (compiladores). *Amorrortu Editores*, 2011:370
- Hampson, N. (1984). *Historia Social de la Revolución Francesa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hartshorne, C. Weiss, P. y Burks, A. W. (1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press.

- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad*. Avellaneda: Amorrortu editores. Avellaneda, provincia de Buenos Aires.
- Hayek, F. (2011). *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hazard, P. (1988). *La crisis de la conciencia europea*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hazard, P. (1991). *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: Alianza.
- Hegel W.F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel. W. F. (1968). *Filosofía del Derecho. Prólogo de Karl Marx. Introducción para la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Claridad
- Hegel. W.F. (1978). *El contrato de la Iglesia. Representación e Influencia del Ciudadano Activo en la Doctrina. La Positividad de la Religión Cristina. Escritos de Juventud*. México D.F.: F.C.E.
- Hegel, W.F. ([1821]1999). *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Barcelona: Edhasa.
- Hegel, W.F. ([1848] 1989). “*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*”. Traducción del alemán: Eloy Terrón. “*Introducción a la historia de la filosofía*”. Ed. Aguilar. Madrid.
- Hegel W.F. (1999a). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, W. F. (1999b). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Hegel, Georg. (1837) “*Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*”. ed. Dr. Eduard Gans. Pról. José Ortega y Gasset. Advertencia José Gaos. Trad. José Gaos. *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1999. 4ª reimpresión, 2012. Pág.68.
- Hegel, W.F. (2009). *Fenomenología del espíritu*. Barcelona: Pre-Textos.
- Hegel, W.F. (2010). *La Constitución de Alemania (1802)*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, W.F. (2012). *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Tübingen.
- Heidegger, M. (1950a). *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada.
- Heidegger, M. (1950b) *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, Frankfurt.
- Heidegger, M. (1951). *Ser y Tiempo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Heidegger, M. (1960). *La época de la imagen del mundo*. Buenos Aires: Losada, Buenos Aires.
- Heidegger, M. (1969). *Zur Sache des Denkens*, Tübingen. 1969, p. 24.
- Heidegger, M. (1947) “*Brief über den Humanismus*” Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial, Madrid 2000.
- Heidegger, M. (2009). *El ser y el tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2011) *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heller, A. (1998), *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Hernández, J. M. (1998). *El liberalismo ante el fin de siglo*. En Quesada, F. *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona: Anthropos
- Hill, R. (2011). *La enseñanza en maorí en Nueva Zelanda: su progreso y lo que está en juego*. En: *Sorosoro*, núm. 14. Disponible 26/03/2014: <http://blog.sorosoro.org/es/la-ensenanza-en-maori-en-nueva-zelanda-su-progreso-y-lo-que-esta-en-juego>.
- Hobbes, T. [1642] (2014a). “*De Cive*” Trad. Sebastián Martín Martín. *Del ciudadano*. Madrid: Técnos.
- Hobbes, T. [1651] (2017). *Del Leviatán o la materia, forma, y poder de una república eclesiástica y civil*. trad. de Manuel Sánchez Sarto Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (2001). *Autoridad y familia y otros escritos*. Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós. 2000. 128 págs.
- Horkheimer, Max, (2004) *Teoría crítica*. Traducción de Edgardo Albizu y Carlos Luís. Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1994). *La dialéctica de la ilustración*”. Trotta: Madrid.
- Horkheimer, M. y Adorno, T.W. “*Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragamente*”. Trad. Juan José Sánchez. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Ed. Trotta, 7ª edición, Madrid 2005
- Hosbawm, E. (1962). *Las revoluciones burguesas*. Madrid: Guadarrama.
- Hosbawm, E. (1977). *La era del capitalismo*. Barcelona: Guadarrama, 1977.

- Hosbawm, E. (2004). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica, Barcelona.
- Hume, D. (2005). *Ensayos políticos*. Madrid: Unión Editorial.
- Huntington, S. P. (2001). *¿Choque de civilizaciones?* En: *Teorema*, 2001, pp. 125-148. Recuperado 14/12/2017: [Dialnet-ChoqueDeCivilizaciones-4249132.pdf](#)
- ImHof, U. (1993). *La Europa de la Ilustración*. Barcelona: Crítica.
- Jackson, K. J. (1989). *Cambodia 1975-1978, Rendevous with Death*. New Jersey: Princeton University Press.
- James, W. (1957). “*El significado de la verdad*”. Buenos Aires: Aguilar. Pág.17
- Jameson, F. (2011). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Madrid: Paidós. 6ª impresión, enero 2.011. págs. 15-22.
- Jameson, F. (2002). *Marxismo y posmodernismo. El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. En Perry Anderson (ed.). Buenos Aires: Manantial, 2002.Pág.8.
- Jouvenel, B. de (2000). *La soberanía*. Granada: Comares.
- Kaiser, A. y Álvarez, G. (2016), *El engaño populista: Por qué se arruinaron nuestros países y cómo rescatarlos*. Bilbao: Deusto.
- Kant I. (1977). *Werkausgabe Band XI, Der Streit der Facultaten*. Frankfurtan: Suhrkamp.
- Kant, I. (1987). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos 56
- Kant, I. (1994). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2002). *De los motores de la razón pura práctica*. En *Crítica de la Razón Práctica*, págs. 95-113. Salamanca, Ed. Sígueme.
- Kant. (2003). *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (2004a). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial
- Kant, I. (2004b). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2006). *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. En *Filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2012a). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2012b) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.

- Kates, G. (1985). *The Cercle Social: the Girondins and the French Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Kelly, P. (2000). *Political Theory in Retreat? Contemporary political theory and the historical order*. En O’Sullivan, N. (ed.), *Political Theory in Transition*, London: Routledge.
- Kemp, T. (1974). *La revolución industrial en la Europa del siglo XIX*. Barcelona: Confrontación.
- Kiernan, B. (1996). *The Pol Pot Regime, Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-1979*. ChiangMai: Tailandia: Silkworm ed.
- Kojève, A. (2006). *La noción de autoridad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Kolakowski, L. (1970). *El racionalismo como ideología*. Barcelona: Ariel Barcelona.
- Kolakowski, L. (1990). *La Modernidad Siempre a prueba*. México DF: Vuelta.
- Koselleck, R. (1959) *Crítica y crisis del mundo burgués*. Madrid: Rialp, 1965.
- Koselleck, R. (1993). «Espacio de experiencia» y «Horizonte de expectativa», dos categorías históricas». *En Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, pp. 333-358.
- Koselleck, R., (2003). *Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización. Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-textos.
- Küng, Hans. *Grandes pensadores Cristianos*. Madrid: Trotta, 1995, p. 531.
- Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía multicultural*. Paidós, Barcelona.
- Laclau, E. (2005). *La Razón Populista*. Buenos Aires: F.C.E.
- Lafaye, J. (1984). *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades latinoamericanas*. México DF: Fondo Cultura Económica.
- Lalande, A. (1988). *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*, Paris: Puf.
- Lander, Edgardo (Compilador) “*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas*”. Buenos Aires: CLACSO, julio de 2000
- Lara Martínez, María. (2018) Capítulo 4. Cultura clásica. en “*Historia del ser humano. De las ciudades-estado a la aldea global*”. Ed. Centro De Estudios Financieros, S.L. Madrid 2018
- Lasswell, H. D. and Kaplan, A. (1950). *Power and Society, A Framework for Political Inquiri*. Yale University Press, New Haven and London. Existe Traducción al italiano “*Potere e società*”, Etas, Milán, 1969, pág. 90.

- Latour, Bruno (2012) *Nunca Fuimos Modernos*. Ed. Siglo XXI Editores.
- Leibniz Gottfried W. (1.710) *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y del origen del mal*. Ed. Sígueme, 2013. Págs.7-8.
- León, Eduardo Alberto. “*El giro hermenéutico de la fenomenológica*” en Martín Heidegger”. *Polis Revista Latinoamericana* 22. 2009: págs.1-14
- Levi Primo (2001). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: El Aleph. Pág.21
- Levinas, E. (2008). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lewin, B. (1967). *La Inquisición en Hispanoamérica. Judíos, protestantes y patriotas* Buenos Aires: Paidós.
- Lewis, B. (1979). *La historia recordada, rescatada, inventada*. México DF: Fondo Cultura Económica.
- Lledó, E. (2015). *Filosofía y lenguaje*. Barcelona: Austral
- Locke, J. (1960). *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires: Aguilar.
- Locke, J. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Traducción castellana de Espasa-Calpe. Madrid, 1991.
- Locke, J. (2008). *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Técnos.
- Locke, J. (2012). *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lovejoy, A. (1963). *The thirteen pragmatisms and other Essays*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press
- Luttwak, E. (1944). *The Endangered American Dream*. New York: Simon & Schuster, p. 368
- Lyon, D. (2009). *Postmodernidad*”. Madrid: Alianza Editorial.
- Lyotard, J.L. (1979). “*La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*” Editions de Minuit (1 septembre 1979). Trad. Mariano Antolín Rato. “La condición posmoderna. Informe sobre el saber”. Jean-François Lyotard. Ed. Cátedra, Madrid 1989, 4ª edición.
- MacIver, Robert Morrison (1926). “*The modern state*”. London: Oxford University Press.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y Civilización*. Madrid: Sarpe.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe* (1513) Ediciones Akal, 2010.

- McIlwain, C. H. (1932) «*The Growth of Political Thought in the West*», New York, Macmillan, p. 313
- McIlwain, C.H. (1991). *Constitucionalismo antiguo y moderno*. Madrid: CEC.
- Mcluhan. M.(1962). *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press
- Malamud, C. (2010a). *Populismos latinoamericanos. Los tópicos de ayer, de hoy y de siempre*. Oviedo: Nobel S. A.
- Malamud, C. (2010b). *Populismo e indigenismo. En Populismos latinoamericanos. Los tópicos de ayer, de hoy y de siempre*. Oviedo: Nobel.
- Malamud, C. (2010c). *El llamado giro a la izquierda y el complejo de la revolución inacabada*. En *Populismos latinoamericanos. Los tópicos de ayer, de hoy y de siempre*. Oviedo: Nobel.
- Malamud, C. (2011). *Populismos latinoamericanos: los tópicos de ayer, de hoy y de siempre*. En: Revista ISEL, nº 3, pp. 132-141.
- Maquiavelo, N. (2012). *El Príncipe*. Madrid: Espasa Calpe.
- Marchart. O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Madrid: FCE.
- Marcuse, H. (2010). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Ariel
- Maritain, J. (2001). *Un humanismo integral*. Buenos Aires: Palabra.
- Martínez Marzoa, Felipe. “*Historia de la filosofía*”, vol. II, Madrid, Istmo, pp. 32ss
- Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós.
- Marrone, Pierpaolo. (2005) «*Los intentos de una nueva fundación: neoliberalismo, neocontractualismo, comunitarismo*» en Duso, Giuseppe (coord.), *Para una historia de la filosofía política*, México, Ed. Siglo XXI, pp. 367-390.
- Martí, J. (1975). *El Partido Liberal*. En Martí, J. *Obras Completas*, tomo 6. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Martínez Martínez. F.J. (2008). *Metafísica*. Madrid: Uned. Págs. 177-186
- Martínez Marzoa, F. (2003). *Historia de la filosofía*. Madrid: Istmo.
- Marx, C. y Engels, F. (1996). *El manifiesto del partido comunista*. Barcelona: Amelia Romero.

- Marx, C. y Engels, F. (2010). *De la autoridad*. En Obras Completas. Consultado, 23-04-2016. http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/engelsf/engelsde00030.pdf
- Marx, C. (2010). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Mattelart, A. (2002). *Historia de la Sociedad de la Información*. Barcelona: Paidós.
- Mayor Ferrándiz, T.M. (2011). *El cine nazi: judíos versus arios, estereotipos y películas*. En: Revista de clases historia. Artículo N° 256, 15 de noviembre de 2011. Consultado 29/11/13. <http://www.claseshistoria.com/revista/2011/articulos/mayor-cine-nazi.pdf>
- Mayos, G. (2004). *Ilustración y Romanticismo*. Introducción a la Polémica Entre Kant y Herder. Barcelona: Herder.
- Mayos, G. (2007). *La Ilustración*. Barcelona: UOC.
- Mayz-Vallenilla, E. (1999). *“El dominio de poder”*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Mendieta, E. (2005a). *Sobre Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*. Madrid: Trotta.
- Mendieta, E. (2005b). *Contra los jefes, contra las oligarquías: una conversación con Richard Rorty*. “Sobre Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía” Madrid: Trotta.
- Mignolo, Walter (comp.). (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Ediciones del signo, Buenos Aires
- Mignolo, W. (2005). *The idea of Latin America*, Oxford: Universidad de Oxford.
- Milgram, Stanley. (1974) *“Obediencia a la autoridad”*. Ed. Capitán Swing Libros S.L. 1° Edición 2016.
- Montesquieu, C. (2002). *El Espíritu de las leyes*. Madrid: Técnos.
- Monedero, Carlos, *“Pensamiento Crítico en la Revolución”*, Venezuela 2010.
- Mora, F.J. (1999). *“El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento políticos de Roma”*. Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica II.
- Moratalla. A.D. (1998). *Ética y Liberalismo*. Rev. Diálogo filosófico núm. 42, pp. 308-340
- Mouffe. Ch. (2012). *La paradoja democrática*. Madrid: Gedisa.
- Mounce, H.O. (1997). *The Two Pragmatisms*. London: Routledge, 1997.pág. 231
- Mounce, H.O. (2007). *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Madrid. Pág. 114.

- Muñoz J. (2001). ¿Heidegger pragmatista? En “El Retorno del Pragmatismo”. Madrid: Trotta.
- Nagel, E. (1981). “*La estructura de la ciencia*”. Barcelona: Paidós.
- Neumann, F. (1943). *Behemoth*. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo. México: FCE.
- Negri, T. & Hardt, M. (2006). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: De Bolsillo.
- Nietzsche, F. (1973). *Crepúsculo de los Ídolos*. Madrid: Alianza Editorial. Pág. 71-72.
- Nietzsche, F. (1985). *Voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (1990). *El loco*. Madrid: PPP.
- Nietzsche, F. (1996). *El Anticristo*. Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2003). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Técno.
- Niznik, Józef y Sanders, John T. (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*. Habermas, Rorty y Kolakowski, Madrid, Cátedra, Madrid, 2000. pp. 42-48.
- Ocampo López, J. (1989). *El pensamiento político, militar y social de la Independencia*. En Nueva Historia de Colombia. Tomo II. Era Republicana. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial
- O-Gorman E. (1976). *La Idea del Descubrimiento de América; historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- O-Goman, E. (1977). *La Invención de América: el universalismo de la cultura de Occidente* (1958). México: Fondo de Cultura Económica.
- OIT (2008). *Conferencia Internacional del Trabajo, 97a.: Informe V: Calificaciones para la mejora de la productividad, el crecimiento del empleo y el desarrollo*. Ginebra: OIT.
- Okrent, M. (1988). *Heidegger’s Pragmatism*. New York: Cornell University Press.
- Ortega y Gasset, E. (1939). *Ensimismamiento y alteración*. Meditación de la Técnica. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1995). *El mito del hombre allende la técnica*, en Meditación de la técnica y otros ensayos. Madrid: Alianza.
- Ortiz, Fernando. (1952) “«La leyenda negra» contra Fray Bartolomé”, en Cuadernos Americanos, septiembre-octubre, págs. 158-159.

- Ozouf, M. (1988). *La Fête révolutionnaire*. Paris: Gallimard.
- Palmer, R. E. (2002) *¿Qué es la hermenéutica?* Madrid: Arco Libros. Pág. 30.
- Pannikar, R. (2007). *Mito, Fede ed Ermeneutica*. Barcelona: Herder, 2007 Barcelona. Págs. 32-33.
- Paniker, S. (2008) *Asimetrías: Apuntes para sobrevivir en la era de la incertidumbre*. Ed. Debate (2ª. Ed.) Barcelona.
- Paniker, S. (2008a) *Aproximación al Hinduismo* Ed. Random House Mondadori págs. 130-150.
- Parry, John H, (1952). “*Europa y la expansión del mundo: 1415-1715*”. México DF: Fondo Cultura Económica
- Pascal, B. (1983). *Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculo y cartas*. En: Pascal, B., Obras, Madrid: Alfaguara.
- Patterson C. (1965). *Contaminated and natural environments of man*. In: Arch. Environ. Health, 11, pp. 344-360.
- Peirce, Ch. S (1878) “*How to Make Our Ideas Clear*” está publicada en W5033, págs. 257-276 y en CP504 5.388-410. Ed. de Nathan Houser, Christian Kloese. en Obras Filosóficas reunidas (18867-1893) Trad. de Darín McNabb, México, F.C.C, 2012. Capítulo 8. “Cómo esclarecer nuestras ideas, págs. 172-188. Pág.180
- Peirce, C.S. (1988). *Cómo esclarecer nuestras ideas El hombre, un signo* (El pragmatismo de Peirce). Ed. Crítica, Barcelona.
- Peirce, C. S. (2002). *Pragmatisme et pragmaticisme*. Paris: Du Cerf.
- Pérez, G. (2002). *Hablar, actuar, juzgar: contribuciones de la pragmática a la teoría social contemporánea*. En: Schuster, F. (comp.) Filosofía y métodos de las ciencias sociales. Buenos Aires: Manantial, pp. 265-310.
- Pérez Crespo, C. E. (2010). *Democracia autoritaria: Alberto Fujimori y la opinión pública*. En: Revista Latinoamericana de Opinión Pública. Número 0.
- Pérez Herrero, Pedro. (1977) “*Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica*”. Ed. Alhambra, Madrid.
- Pérez Herrero, Pedro. (1992). *América Latina y el colonialismo europeo: siglos XVI-XVIII*. Madrid: Síntesis.

⁵⁰³ W se refiere a Writings of Charles S, Peirce

⁵⁰⁴ CP se refiere Collected Papers

- Platón (1958). *Menón* Madrid: Instituto de estudios políticos.
- Popper, K. R. (1983). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós.
- Popper, K.R. (1994). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Madrid: Paidós.
- Popper, K.R. (1995). *La responsabilidad de vivir*. Barcelona: Paidós.
- Putnam H. (1992). *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Putnam, H. (1999). *El Pragmatismo una cuestión abierta*. Barcelona: Gedisa, S. A.
- Quevedo, A. (2001). *De Foucault a Derrida*. Trad. Amalia Quevedo, EUNSA (2001). pág. 116.
- Quijano, A. (2010). *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*. En: Journal of world systems research, VI, 2, summer/fall. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein.
- Raban, J. (1970). *Soft City*. New York: The Harvill Press Pág. 117.
- Racionero Carmona, Q. (2002). *Comunidad Política y Nihilismo*. En *Pensar la comunidad*, Madrid: Dykinson.
- Racionero Carmona, Q. (2006) “*No después sino distinto Notas para un debate sobre ciencia moderna y postmoderna*”. Recuperado 21/03/2017
<https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/viewFile/RESF9999120113A/10437>
- Ramírez, Juan José, “*Filosofía, política y democracia liberal en Richard Rorty*”, Revista Hermeneutic. Arte, ciencia, filosofía, Número 11, UNPA, 2011/2012
- Rashid, TA. (2002). *Los talibán: El Islam, el petróleo y el nuevo «Gran Juego» en Asia Central*. Barcelona: Península.
- Rawls, John (1979) “*Teoría de la justicia*”, Madrid, FCE, “*El liberalismo político*”, Barcelona, Crítica 1996.
- Rawls, John. (1996) “*El liberalismo político*”, Barcelona, Crítica.
- Raz, Joseph. (1979) “*The Authority of Law*”. Oxford, Clarendon Pres., trad. cast. “*La autoridad del Derecho*”.
- Raz, Joseph. (1985) “*Authority, law and morality*” en “*The Monist*” Oxford, Clarendon. trad. cast. “*La moralidad de la autoridad*”.
- Mate Rupérez, Manuel Reyes. (1991) “*La razón de los vencidos*”. Ed. Anthropos

- Rensi, G. (1920). “*Filosofía dell’ autorità*” .Sandron, Palermo; reimpresso por De Martinis & C, Catania, 1993, *Filosofía de la autoridad*. Buenos Aires: Deucalión, 1957.
- Revault d’Allonnes, M. (2006). *Le pouvoir des commencements. Essai sur l’autorité*. Paris: Éditions du Seuil. Trad. Estela Consigli. (2008). *El poder de los comienzos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ricoeur, P. (1995). *Tiempo y narración*. México D. F.: Siglo Veintiuno.
- Ricoeur, P. (1996). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: FCE.
- Rivera de Rosales Chacón, J. C. (1998). *Kant: La crítica del juicio teológico y la corporalidad del sujeto*. Madrid: Uned, aula Abierta. Págs. 102-124.
- Rivera García, Antonio “*Blumenberg y el Debate sobre la Secularización*” Eikasia, Julio 2012.
- Robin, R. (1967). *Annotated Catalogue of Charles Sanders Peirce*, Amherst: University of Massachussets Press.
- Robin, R. (1977). *El campo semántico de la feudalidad. Cahiers de Doléances Generales de 1789. Estudios de Historia Social*, nº 2-3, México DF.: UNAM.
- Rocoo, A. (1927). *La trasformazione dello Stato: dallo Stato liberale allo Stato fascista*. Roma: La Voce.
- Rodríguez García, J. A. y Cuervo-Arango, F. A. (2011). Milenio: miedo y religión En Universidad de La Laguna- España. Disponible: 26/03/2014. <http://www.ull.es/congresos/conmirel/AMERIGO.htm>
- Rodríguez Magda, R.M. (2007). *Transmodernidad; La globalización como totalidad transmoderna*. Rev. Observaciones Filosóficas, núm. 4.
- Roche, P., « *La “plenitudo potestatis” en el “Defensor minor” de Marsilio de Padua*», en *Éndoxa*, 6 (1995), UNED, Madrid, pp. 241-262.
- Roche, P «*La ley en el “Defensor minor” de Marsilio de Padua*», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2 (1995b), pp. 91-99
- Rhonheimer, Martin. *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*. Ed Rialp, Madrid, 2009.
- Romano, R. (1978). *Los conquistadores*: Buenos Aires: Huemul.
- Roudinesco, E. (2009). *Retour sur la question juive*. Paris: Alfin Michel París
- Rousseau, J-J. (1964) *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité par mi les hommes. Oeuvres complètes*. París: Gallimard, vol. III, 107-223.
- Rousseau, J. J. (1991). *Del Contrato Social*. Madrid: Alianza.

- Rousseau, J.-J. (2012). *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Madrid: Alianza Editorial.
- Rousseau, J.-J. (2012). *El contrato social o principios de derecho político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Royo Arpón, J. M^a. (1997). *Palabras con poder*”. Madrid: Marcial Pons.
- Ruggiero, Romano. (1940). *De la colonia a la Revolución*. Buenos Aires: AIAPE
- Ruggiero, Romano. (1978). *Los conquistadores*. Buenos Aires: Huemul.
- Ruíz-Domènec, J.E. (1999). *Observando la Modernidad desde la Edad Media*” *Capítulo Modernidad y Edad Media*. Págs.9-19. Valencia: Diputació de Valencia. Institució Alfonsel Magnànim.
- Russel, Bertrand. ([1949]1961). *Autoridad e Individuo*. Ed. F.C.E, 4^a edición, México.
- Saco Álvarez, Alberto, *Sociología del cambio social*. Andavira Editora, A Coruña, 2006 Págs. 16-17.
- Sennett, Richard. (1980) *Authority*. Alfred A. Knopf. New York. Trad. Fernando Santos Fontenia. “*La autoridad*”. Ed. Alianza. Madrid, 1982.
- Saint Simón. (2006). *La Filosofía positiva*. México: Porrúa: México.
- Santayana, G. (1900). *Interpretations of Poetry and Religion*. New York: Charles Scribner’s Sons.
- Sartori, G., (1990). *Debate contemporáneo*. Buenos Aires : REI.
- Sartre, J.P. (1954). *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J. P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. Madrid : Edhasa.
- Saussure, F. de (2001). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 2001, págs. 127-146.
- Schapiro, L. (1981). *El Totalitarismo*. México: FCE.
- Schmitt, C. (2013). *La Dictadura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (1987). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Smith J.E., (1978) *Purpose and Through. The Meaning of Pragmatism*. New Haven, Yale University Press, pág. 196
- Schopenhauer, A. 1818(1997). “*Die Welt als Wille und Vorstellung*”. Traducción de Eduardo Ovejero. “*El mundo como voluntad y representación*”. Ed. Porrúa, México.

- Schuster, F. (2002). *Del naturalismo al escenario postempirista*. En: Schuster, F. (comp.) *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Manantial.
- Sen, Amartya “*Elección colectiva y Bienestar Social*”. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1981.
- Sen, Amartya (1999) “*Development as freedom*”. Publicado de acuerdo con Alfred A. Knopf Inc. por la traducción Ether Tabasco y Luis Toharia. “Desarrollo y Libertad” 2000. Ed. Planeta, Barcelona S.A.
- Sen, Amartya .*La idea de justicia*. Ed. Taurus, 2010.
- Sevilla, S. (coord...) (2005). *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Capítulo XII. “*La Teoría Crítica*”, pp. 371-403. Madrid: Cátedra.
- Shklar, J. (1984). *Ordinary Vices*. London: Belknap Press.
- Silvera Gorki. Hector. C (2000) “*Identidades comunitarias y democracia*”. Ed. Trotta, Madrid, 2000
- Silva-Herzog Márquez, J. (2006). *La razón populista de Ernesto Laclau*. En Revista Letras Libres, junio 2006. Recuperado 14/7/2014. Disp.:<http://www.letraslibres.com/revista/libros/la-razon-populista-de-ernesto-laclau>
- Smith, J.E. (1978). *Purpose and Through. The Meaning of Pragmatism*. New Haven: Yale University Press
- Soboul, Albert.(1964) *Historia de la Revolución francesa*, Ed. Futuro.
- Soboul, A. (1972). *Compendio de la historia de la Revolución Francesa*. Madrid: Tecnos.
- Soboul, S. (1987). “*Los sans-culottes: movimiento popular y gobierno revolucionario*” Madrid: Alianza.
- Sokal, A. D. (1996). *Transgressin the Boundairies: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*». Social Text, 46/47. Duke University Press, pp. 217-252.
- Sokal, A y Bricmont, Jean. (1999) “*Imposturas intelectuales*”.Ed. Paidós, Barcelona.
- Solana Ruiz, J. L. (1995). La unidad y diversidad del hombre en la antropología compleja de Edgar Morín. En *Gazeta de Antropología*,, núm.11, art. 2.Disponible: <http://hdl.handle.net/10481/13607>. 25/03/2018,
- Soros, G. (1999). *La crisis del capitalismo global: la sociedad abierta en peligro*. Madrid: Debate.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado teológico-político*. México D.F.: Porrúa

- Staten, H. (1984). *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Steffan, HD. (2002). *El Proyecto Histórico de Marx: democracia participativa* (socialismo), siglo XXI. En *La democracia participativa. El socialismo del siglo XXI*. Págs. 58-70. Bilbao: Gara Egunkaria.
- Stephens, J. L. (2003). *Incidentes del viaje a Yucatán*. Madrid: Dastin.
- Stigliitz, J.E. (2007). *El malestar en la globalización*. Madrid: Punto de lectura.
- Stoppino, M. (1997). *Autoridad; autoritarismo*. En Bobbio N., et al., *Diccionario de Política*, México: Siglo XXI.
- Subirats, J “*Figuras de la conciencia desdichada*”, Madrid, Ed. Taurus, 1979.
- Tahull Fort, John y Montero Plaza, Yolanda. *Reflexiones sobre el concepto de autoridad*. Revista de la Asociación de Sociología de la Educación. 2013, 6, núm.3: 459-477.
- Talmon, J. L. (1956). *Los orígenes de la democracia totalitaria*. México D.F.: Aguilar. México.
- Tavoillot, P.H. (2011). *Qui doit gouverner?: une brève histoire de l'autorité*. Paris: Grasset.
- Taylor, CM. (1984). *Philosophy and Its History*, In Rorty, R. y Skinner S.Q. (eds) *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tocqueville, Alexis. *El antiguo régimen y la Revolución*, Ed. Guadarrama. Madrid. 1969, p. 20
- Tocqueville, A. (2010). *El antiguo régimen*. Madrid: Minerva/ Biblioteca Nueva.
- Toulmin, S. (1977). *La comprensión humana*. I. El uso colectivo y la evolución de los conceptos. Madrid: Alianza.
- Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península
- Toulmin, S. y Goodfield, J. (1990). *El descubrimiento del tiempo*. Barcelona: Paidós.
- Touraine, A. (2011). *Critica de la modernidad*. México. D.F.: F.C.E.
- Toynbee, A. J. (1954). *A Study of History* (vol. 8). London: Oxford University Press.
- Tünnermann B. (2010). *La universidad en la historia*”. p. 15-51. Consultado 28/11/2013. <http://www.udual.org/CIDU/ColUDUAL/Tunner/capitulo1.pdf>
- Ullmann, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Editorial Ariel, 1999.

- Vander Cook, J (1928), *Negro Majesty: The Life of Christophe, rey de Haití*, Nueva York: Harper and Brothers Publishing.
- Van Fraassen, B. (2004). *The Empirical Stance*. Yale: Yale University Press.
- Vattimo-Rovaiti. (1983). *Il pensiero debole*. Madrid: Cátedra.
- Vattimo, G. (1983). *Postilla 1983*. En Gadamer, H.G. *Verità e método*. Milán: Bompiani, Pág.59.
- Vattimo, G. (1986). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (1988). *¿Qué significa el pensamiento débil?* En *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1988 Madrid. Págs. 61-75.
- Vattimo, G. (1988b). *Le mezze verità*. Torino: Editrice La Stampa.
- Vattimo, G. (1989). *La società trasparente*. Milán: Garzanti Editore.
- Vattimo, G. (1990). *Filosofía al presente*. Milán: Edicione Garzanti.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Madrid: Paidós ibérica.
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Vattimo, G (1992). *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*. Ed. Gedisa.
- Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación*. Madrid: Paidós.
- Vattimo, G. (2000). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa
- Vattimo, G (2004). *Nihilismo y Emancipación: ética, política y derecho*. Barcelona: Paidós. Pág.106. 320 páginas.
- Vattimo, Gianni y Paterlini, Piergiorgio. *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Trad. de R. Rius y C. Castells. Barcelona: Paidós, 2008. Pág.38
- Verón, E. (2004). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. México: Gedisa.
- Villagómez Velázquez, y. y Nuño Gutiérrez, M. R. (2009). *La educación indígena en México y Canadá*. En *Cahiers Dialog*. Cahier no 2009-02. Informe de investigación. Montréal Disponible: 26/3/2014. <http://www.reseadialog.qc.ca/docs/CahiersDIALOG-200902.pdf>
- Volney, F de, (1969). *Ley natural*. Madrid: EDAF.
- Voltaire. (1990). *Filosofía de la historia*. Madrid: Técno.

- Vovelle, M. (1984). *Introducción a la historia de la Revolución Francesa*. Barcelona: Crítica.
- Vovelle, M. (1989). *La mentalidad revolucionaria*. Barcelona: Crítica.
- Wacquant, L. (2000). *Las cárceles de la miseria*. Madrid: Alianza Editorial.
- Walzer, M. (1993) *Esferas de la justicia*, México, F.C.E.,
- Walzer, Michael, (1987) “*Interpretation and Social Criticism*”, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- Wallerstein, I. M. (2006). *European universalism. The rhetoric of power*. New York.
- Walter, Benjamin, (1940) “*Über den Begriff der Geschichte*”. Edición de Rolf Tiedeman y Hermann Schweppenhäuser, Tomo I, pp. 693-783 y y 1223-1266, así como Tomo VII, pp. 783-784. Trad. Bolívar Echevarría “*Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*”. Ed. Desde abajo. Colombia 2010. Tesis VIII. Pág.24.
- Walter, Mignolo. 2009. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires. Pág.83
- Watt, J. A., «*Spiritual and temporal powers*», en Burns, J. H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.350-c.1450*, Cambridge University press, 1991, pág. 411
- Weber, Max (1987): “*Estructuras de poder*”. Buenos Aires. Ed. Leviatan.
- Weber, Max (1919) “*La política como profesión*”, edición de Joaquín Abellan. Biblioteca Nueva. Madrid 2007.
- Weber, Max. “*La política como vocación*”. trad. Francisco Rubio Llorente .Alianza Editorial 2009.
- Weber, M. [1904/1905] (2012a). “*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*” Trad. Joaquín Abellán García “*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*” *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Weber. M. (2012b). *Sociología del poder: los tipos de dominación*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.
- Wedin, A. (1975). *Suecia: la personalidad de una nación*. Buenos Aires: EUDEBA.
- West, Corenl. (1985). *The Politics of American Neo-Pragmatism*. En Rajchman, J. y West , C.(Eds.), *PostAnalytic Philosophy*. Nueva York: Columbia University Press.
- West, Cornel. (2000). *La evasión americana de la filosofía*. Madrid: UCM Editorial Complutense, Madrid, Pág. 302.

- Wheeler, S. (1990). *Indeterminacy of french interpretation: Derrida and Davidson*. En *Truth and Interpretation: Perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. New York.
- Whitcombe, M. (ed.). (1898). *Typical Cahiers of 1789*. Translations and Reprints From The Original Sources of European History. Philadelphia, pp. 1-36.
- Williams, James, (1909) “*The Meaning of Truth*”. Traducción del inglés y prólogo de Luís Rodríguez Aranda “*El significado de la verdad*”. 1957, by M. Aguilar, Editor, Buenos Aires.
- Wittgenstein, L. (2007a). *Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wittgenstein, Ludwig. [1921] “*Logisch-Philosophische Abhandlung*”. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera “*Tractatus Logico-Philosophicus*”. (2007b). Ed. Alianza Editorial. 3ª reimpresión, Madrid.
- Wittgenstein, Ludwig. (1953). “*Philosophische Untersuchungen*”. Trad. Alfonso García Suárez y C. Ulises Moulines. “*Investigaciones filosóficas*”. Ed. Crítica, Barcelona 2008.
- Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones Filosóficas*. Madrid: Trotta..
- Zanatta, L. (2013). *Il populismo*. Roma: Carocci. Trad. Federico Villegas (2014). *¿Qué es el populismo?* Madrid: Katz.
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México <http://www.olimon.org/uan/diccionario/Postcolonialismo.htm>
- Zea, L. (1974). *Introducción a la filosofía*. México: Universidad nacional de México.
- Zorrilla, J. (1999). *Don Juan Tenorio*. Madrid: Espasa Calpe.
- Zorrilla, Rubén H, Revista Libertas, Argentina nº14 1991.
- Zubiría, Santiago, (2013) *Hacia una visión no fundacionalista del concepto de solidaridad: liberalismo y solidaridad en Richard Rorty*. Revista de Ciencias Sociales.

8.1 Bibliografía de Richard Rorty.

- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1982b). *Hermeneutics, General Studies and Teaching*», Selected Papeen from he Synergos Seminars, 2, pp. 3- 4.

- Rorty, R. (1983) “*Deconstruction and Circumvention.*” Richard, Rorty «*Deconstruction and Circumvention*» (manuscrito)
- Rorty, R. (1988). Una esperanza social: Unger, Castoriadis, y el ensueño de un futuro nacional. *Revista de Occidente* 90 pp. 79-102, p. 99.
- Rorty, R. (1988b). The Priority of Democracy to Philosophy. En Merrill Peterson & Robert Vaughan (eds.), *The Virginia Statute for Religious Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 257-82. p. 264.
- Rorty, R. (1989a). *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1989b). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rorty, R. (1989c). *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del Siglo XX* Madrid: Paidós.
- Rorty, R., J.B y Skinner, S.Q. (comp.). (1990). *La Filosofía en la historia*. Madrid: Paidós.
- Rorty, R. (1990b). *Feminismo y pragmatismo*. Conferencia Tanner, Universidad de Michigan, 8 de noviembre, en el IV Congreso de Filosofía Contemporánea. México: UAM-I.
- Rorty, R. (1990c). *La historiografía de la filosofía: cuatro géneros*. En: Rorty, R., Schneewind, J.B. y Skinner, Q. (comp.) *La filosofía de la historia*, Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1990d). Introduction. En Murphy, J.P. *Pragmatism: From Peirce to Davidson* Boulder CO: Westview.
- Rorty, R. (1990e). *El giro Lingüístico*. Madrid: Paidós
- Rorty, R. (1990f) “*Essays on objectivity, relativism and truth*”. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991a). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1991b). *Pragmatism and post-Nietzschean philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1992). “*La prioridad de la democracia sobre la filosofía*”. En Vattimo, G. (compilador). *La secularización de la filosofía*, Barcelona: Gedisa.
- Rorty, R. (1993a). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Buenos Aires: Paidós
- Rorty, R. (1995). *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra. Págs.241-242.

- Rorty, R. (1996a). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Rorty, R. (1996b). *Objetividad, relativismo y verdad*. Escritos filosóficos 1. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1996c). *La prioridad de la Democracia sobre la Filosofía*. En: *Objetividad, Relativismo y Verdad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1997a). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: FCE.
- Rorty, R. (1997b). *La verdad sin correspondencia. ¿Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, R. (1998a). *Pragmatismo y política*. Madrid: Paidós.
- Rorty, R. (1998b). Feminism and pragmatism. En *Truth and progress*, Philosophical papers, Vol. 3, New York: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998c) “*Feminismo y Pragmatismo*”, Ed. Paidós Ibérica, Madrid 1998.
- Rorty, R. (1998c). *CRITCHLEY S., Derrida, J. y Laclau, E. Desconstrucción y Pragmatismo*, trad. Marcos Mayer e Inés M. Pousadela, Paidós, Buenos Aires, 1998. págs. 85-107
- Rorty, Richard (1998d) “*La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, en Gianni Vattimo (comp.) “*La secularización de la filosofía*”. Págs. Pág.31-62. Barcelona, Gedisa, 1998, 3ª ed. (primera ed. italiana 1987)
- Rorty, R. (1998d). A Defense of Minimalist Liberalism. En Allen, A & Reagan, M Jr. (eds.), *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 117-125.
- Rorty, R. (1998e). Respuesta a Simon Critchley. En: Critchley, S. et al., *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós.
- Rorty, R. (1998f). *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los EE.UU. del siglo XX*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1998g). *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad*. En Shute S. y Hurley S. (comp.) *De los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. London: Viking Penguin.
- Rorty, R. (1999b). Pragmatism as Anti-authoritarianism. *Revue internationale de philosophie* 207: 7-20. p. 7.
- Rorty, R. (1999c). *Forjar nuestro país*. Barcelona: Paidós.

- Rorty, R. (2000a). *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
- Rorty, R. (2000b) *¿Es la verdad la meta de la investigación? Donald Davidson vs. Crispin Wright*. “*Verdad y Progreso*” Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2000c) *Verdad y progreso: Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2000d). *El fin del leninismo, Havel, y la esperanza social*. En Rorty, R. *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2003e). *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*. En *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós, págs. 233-234.
- Rorty, R. (2002a). *Filosofía y Futuro*. Barcelona: Gedisa.
- Rorty, R. (2002b). Orquídeas silvestres y Trotski. En *Filosofía y futuro* Barcelona: Gedisa, Barcelona, págs. 135-156.
- Rorty, R. (2002c). Orquídeas silvestres y Trotski. En *Filosofía y futuro* Barcelona: Gedisa, Barcelona, págs. 141-150.
- Rorty, R. (2003). *Religion in the public square. A reconsideration*. En *Journal of Religious Ethics*. vol.31, núm. 1, 2 Págs.141-149
- Rorty, R. (2005). *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*. Madrid: Trotta.
- Rorty, R., Vattimo, G., Zabala, S. (comp.). (2006). *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R., (2006a) “*Anticlericalismo y ateísmo*,” en Richard Rorty y Gianni Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Santiago Zabala (comp), Teresa Oñate (trad), Barcelona, Paidós; 2006: 52-53
- Rorty, R. (2008). *El pragmatismo una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
- Rorty, R. (2008). *Filosofía analítica y transformativa*. En Rorty, R., *Filosofía y Futuro*. Barcelona: Gedisa, pp. 55-77
- Rorty, R. (2009). “*De ser humanos a hacernos humanos: en torno al concepto de humanización del Derecho*” Consultado 23-07-2015, en <file:///C:/Users/TuPcSolucion/Desktop/Richard%20Rorty/36663-38023-2-PB.pdf>.
- Rorty, R. Schneewind, JB. Skinner. Q (1990). *La filosofía en la historia*”. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. y Vattimo, G. (2005). *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Milán: Garzanti.

—Rorty R. Vattimo, G. (2006). *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Paidós.

—Rorty R. y Vattimo, G. (2011). *An Ethics for today. Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*. New York; Columbia University Press.

8.2- Bibliografía Secundaria de Richard Rorty.

—Abraham, Tomás, *Batallas éticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.

—Arenas, L.; Muñoz, J.; Perona, A., *El desafío del relativismo*, Trotta, Madrid, 1997.

—Arenas, L.; Muñoz, J.; Perona, A., *El retorno del pragmatismo*, Trotta, Madrid, 2001.

—Cabanchik, S.; Penelas, F.; Tozzi, V., *El giro pragmático en la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 2003.

—Colomina, Juan José, *La filosofía de Richard Rorty: entre pragmatismo y relativismo*, Biblioteca Nueva D.L, Madrid, 2010.

—De Tudela, J.; Velasco, J., *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, Síntesis, Madrid, 2007.

—Del Castillo, Ramón, *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, UNED, Facultad de filosofía, Madrid, 1995.

—Del Castillo, Ramón, *Richard Rorty y el giro pragmático*, Batiscafo, Barcelona, 2015.

—García-Lorente, José Antonio. *Richard Rorty: una alternativa a la metafísica occidental*, Laertes, Barcelona, 2012.

—Gros, Neil, *Richard Rorty: la forja de un filósofo americano*, Publicacions de la Universitat de València, D.L, Valencia, 2010.

—Kalpokas, Daniel. *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología Del Signo*, Buenos Aires, 2005.

—López Molina, Antonio Miguel, *Teoría postmetafísica del conocimiento*, Escolar y Mayo Editores S. L., Madrid, 2012.

—Salvá Soria, Pilar, *Rorty frente a la filosofía: la discusión con Habermas en torno al giro pragmatista*, Apeiron, Madrid, 2017.

—Vasquez Rocca, Adolfo, *Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad*, Red Polis, —Biblioteca Digital Complutense, 2006.

—Vegas González, Serafín, *Rorty (1931-)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998.

—West, Cornel, *La evasión americana de la filosofía: una genealogía del pragmatismo*, Editorial Complutense, Madrid, 2008

—Rorty, R 1988 a. «*Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future*». *Northwestern University Law Review*/ 82:2 (invierno): 335-51. Reimpreso en *Critique and Construction: A Symposium on Roberto Unger's "Politics"* eds, Robin W. Lovin and Michael J. Perry, 29-45. New York: Cambridge University Press: 1990. Traducción en español: «*Una esperanza social: Unger, Castoriadis y el ensueño de un futuro nacional*», *Revista de Occidente*, ISSN 0034-8635, núm. 90, 1988 (Ejemplar dedicado a: Muguerza, Rorty, Bajtin: homenaje a Fernando Vela), págs. 79-102.

—«*The Priority of Democracy to Philosophy*». En *The Virginia Statue of Religious Freedom*, ed. Merrill Peterson and Robert Vaughan, 257-88. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

—«*That Old-Time Philosophy*». En Allan Bloom's *The Closing of the American Mind*, *New Republic*, vol. 198, n 14, 4, (abril): 28-33.

—«*Comments on Castoriadis' 'The End of Philosophy*», *Salmagundi*/ 82-83, (primavera-verano): 24-30.

—«*Philosophy and Post-Modernism*», *Contribuciones al symposium ¿Qué es posmodernismo?* *Cambridge Review*, vol 110, n 2305, (junio): 51-53. «*Wittgenstein e Heidegger: Due percorsi incrociati*», *Lettere Internazionali*, 22 (octubre-diciembre): 21-26. [Publicado en inglés en 1993].

—«*Identité morale et autonomie privé*». In *Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale*, 385-94. Paris: Seuil, 1989. [Original en inglés en 1990]. Traducción española en *Michel Foucault: Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1991.

—«*Foucault/Dewey/Nietzsche*», *Raritan*, vol 9, n 4, (primavera): 1-8.

—«*Twenty-five Years After*». A postscript to 1967, publicado en Traducción española en *El giro lingüístico, traducción de Gabriel Bello*. Barcelona: Paidós, UAB, Instituto de Ciencias de la Educación, 1990.

—Salt Lake City: University of Utah Press, 1994. También reimpreso en *Postmodernism and Law*, ed. Dennis Patterson. New York: New York University Press, 1994. También reimpreso en *Psychoanalysis, Feminism, and the Future of Gender*, ed. Joseph Smith and Afaf Mahfouz, 42-69. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994. Traducción española en «*Feminismo y pragmatismo*». *Revista Internacional de Filosofía Política*/ 2 (1993): 37-62.

—«*Intellectuals in Politics*», *Dissent*, vol. 38, núm. 4, (otoño): 483- 490.

—«*Inquiry as Recontextualization: An Anti-Dualist Account of Interpretation*». En *The Interpretive Turn*, ed. James F. Bohman, David R. Hiley, and Richard Shusterman, 59-80. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.

—«*The Pragmatist's Progress*», en ECO, Umberto, *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge University Press, págs. 89-108. Hay traducción en español, 1995^a.

—«*The Intellectuals at the End of Socialism*», *The Yale Review*, vol. 80, núm. 1 y 2, págs. 1-6. Una versión posterior, «*The End of Leninism, Havel and Social Hope*», Hay traducción de la primera versión en Abraham, T., Badiou, A. y Rorty, R., *Batallas éticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996 y de la segunda en [VP].

—«*Richard Rorty. Democracia y filosofía*», entrevista de Gabriel Bello Reguera, *Claves de razón práctica*, núm. 20, (marzo): 45-48.

—Bello, Gabriel “*Comunidad y utopía. Ensayos históricos, éticos y políticos*”, Barcelona, Lerna, 1990, pp. 11-75 (en concreto págs.33-43);

- Mollá, A. (ed.); *Conmutaciones. Ética y estética en la modernidad*, Barcelona, Laertes, 1992, pp. 221-250.

- Enrici, Aldo (1998) *Del espejo a la contingencia. La hermenéutica como desvío en Richard Rorty*, Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral, mayo 1998. (1998:18-25,50- 79,167-195). También es interesante la interpretación de Enrici de leer el "giro" rortyano como un desvío: de la filosofía analítica a la hermenéutica, de la filosofía del lenguaje al textualismo continental, de la objetividad a la solidaridad, de la racionalidad a la metáfora, etc. La metáfora juega el papel de "filosofía desviante" que modifica y subvierte los significados previos, que plantea una "anormalidad metafórica" con fines filosófico-terapéuticos y ético-políticos.

—«*Trotsky and the Wild Orchids*», *Common Knowledge*, vol. 1, n 3, (invierno): 140-153.

— «*Norteamericanismo y pragmatismo*», Isegoría (Revista de filosofía moral y política), núm. 8, (octubre): 5-25. Traducción de Carlos Thiebaut.

—«*Dewey between Hegel and Darwin*», en Dorthy Ross (ed), *Modernism Impulses in the Human Sciences*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994. Reimpreso en *Rorty and Pragmatism*, ed. Herman Saatkamp. Nashville, Tenn.: Vanderbilt University Press, 1995.

—«*Taylor on Truth*», en TULLY, James (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, págs. 20-36.

—«*A Leg-Up for Oliver North*», *Review of Richard Bernstein's Dictatorship of Virtue: «Multiculturalism and the Battle for America's Future»*, *London Review of Books*, (20 de octubre 1994): 13-14.

—«*Campaigns and Movements*», *Dissent*, vol. 42, núm. 1, (invierno): 55-60. Hay traducción en la *Revista de Occidente*, núm. 200, 1998 y en *Pragmatismo y Política*,

1998, Paidós de Rafael del Águila. También una versión diferente, correspondiente a la primera versión original de la conferencia impartida en un homenaje a Irving Howe en *Forjar nuestro país*, 1999, Paidós, traducción de Ramón del Castillo.

—«*Is Derrida a Quasi-Transcendental Philosopher?*», *Contemporary Literature*, (1995): 173-200. [VP como —Derrida y la tradición filosófica—].

—«*Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs. Wright*», *Philosophical Quarterly*, vol. 45, núm. 18, (julio 1995): 281-300.

—«*A Spectre Is Haunting the Intellectuals*». Review of Jacques Derrida's *Spectres of Marx*», *European Journal of Philosophy*, vol. 3, núm. 3, (diciembre): 289-298. m. «Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy», *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 4, (1995): 437-460. [VP]. Hay traducción también de Angela Ackermann Pilári en [FF].

—«*El progreso del pragmatista*» en Umberto ECO, *Interpretación y sobreinterpretación*, Traducción de Juan Gabriel López Guix, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1995, págs. 96-118. Incluye ensayos de U. Eco, R. Rorty, J. Culler, C. Broke-Rose e introducción de Stefan Collini.

— «*Who Are We? Moral Universalism and Economic Triage*», *Diogene*, vol. 44, núm. 173, (primavera): 3-15. Traducción española «*¿Quiénes somos? Universalismo moral y selección económica*». *Revista de Occidente* 210 (November 1998): 93-107.

—«*Emancipating our Culture: A Response to Habermas*» (págs. 24-30), «*Relativism: Finding and Making*» (31-47), «*On Moral Obligation: Truth and Common Sense*» (págs. 48-52), «*Response to Kolakowski*» (págs. 58-66) y «*The Notion of Rationality*» (págs. 84-88), en NIZNIK y SANDERS: *Debating the state of philosophy*. Hay traducción en español, *Debate sobre la situación de la filosofía: Habermas, Rorty y Kolakowski*, Catedra, 2000.

—«*Remarks on Deconstruction and Pragmatism*», (págs. 13-18), «*Response to Simon Critchley*» (págs. 41-46) y «*Response to Ernesto Laclau*», (págs. 69-76), en MOUFFE (1996), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge. Hay traducción, «*Notas sobre deconstrucción y pragmatismo*», Traducción de Marcos Mayer e Inés M. Pousadela. Paidós, Buenos Aires, 1998. págs. 85-107. También en *Revista Observaciones filosóficas*, septiembre, 2005.

—«*Global Utopias, History and Philosophy*» (págs. 457-469), en SOARES, Luis (ed.) *Cultural Pluralism, Identity and Globalization*, Rio de Janeiro, UNESCO/ISSC/EDUCAM, 1997. .

—«*Thomas Kuhn, Rocks, and the Laws of Physics*» *Common Knowledge* 6:1 (primavera): 6-16.

—«*Nietzsche and the Pragmatists*». *New Leader*, (mayo 19, 1997): 9.

- «*Realism, Antirealism and Pragmatism: Comments on Alston, Chisholm, Davidson, Harman and Searle*», en KULP (1997:149-171).
- «*Truth, Politics and Postmodernism. Spinoza Lectures*», Amsterdam, University of Amsterdam/Van Gorcum, 1997. Introducción de Maarten van Nierop.
- «*Robert Brandom on Social Practices and Representations*», manuscrito, (septiembre 1997).
- «*Davidson between Wittgenstein and Tarski*», manuscrito, (octubre 1997).
- «*Justice as a Larger Loyalty*» en *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, ed. Ron Bontekoe and Marietta Stepanians, University of Hawaii Press, 1977. Reimpreso en *Cultural Pluralism, Identity, and Globalization*, ed. Luiz Soares. Rio de Janiero: UNESCO/ISSC/EDUCAM, 1997. [PUV], [PCP], [FF].
- «*A Defense of Minimalist Liberalism*», en ALLEN, Anita L. y REGAN, Milton C. (eds.) *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- «*Davidson Between Wittgenstein and Tarski*». *Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 30:88 (abril 1998): 49-71.
- «*The American Road to Fascism*». *New Statesman/* (Mayo 8, 1998): 28-29.
- «*A Defense of Minimalist Liberalism*». En *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, ed. Anita L. Allen and Milton C. Regan, Jr., 117-25. New York: Oxford University Press, 1998.
- «*Vive la Difference*». *2B: A Journal of Ideas*, 13 (1998): 79-80.
- «*Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy?*», *Business Ethics Quarterly: Journal of the Society for Business Ethics. Ruffin Series*, special issue 1 (1998): 1-6.
- «*Pragmatism and anti-authoritarianism*», *Revue Internationale de Philosophie*, 53:1 (207) (1999): 7-20.
- «*Davidson's Mental-Physical Distinction*». En *The Philosophy of Donald Davidson*, ed. Lewis Hahn, 575-94. La Salle, Ill.: Open
- «Introducción» a Sidney Hook, *John Dewey: semblanza intelectual*, Paidós, 2000.
- «*Respuesta a Kolakowski*», en Niznik & Sanders (eds) *Debate sobre la situación de la filosofía: Habermas, Rorty and Kolakowski*, Cátedra, 2000.
- «Un filósofo pragmático» *Revista de Occidente* 226, (marzo, 2000).

- «*Universality and Truth*», «*Response to Habermas*», en BRANDOM, (2000), *Rorty and his Critics*, Blackwell Publishing. Hay traducción en [PUV].
- «Responses» in */Richard Rorty: Critical Dialogues/*, ed. Matthew Festenstein and Simon Thompson. Cambridge: Polity Press, and Malden, Mass.: Blackwell, 2000. [Incluye también una reimpresión de 1997].
- «*Postmoderno e Política*» Trans. Giovanni Battista Clemente», *Paradigmi/* 18:55 (enero-abril 2001): 49-66.
- «*Cultural Politics and the Question of the Existence of God*», En *Radical Interpretation in Religion*, ed. Nancy Frankenberry, 53-77. New York: Cambridge University Press.
- «*Alcuni usi americani di Hegel*», En *Hegel Contemporaneo: La ricezione Americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, eds. Luigi Ruggiu and Italo Testa, 179-217. Naples: Guerini, 2003.
- «*Philosophy-envy*». *Daedalus*, (otoño): 18-24. Traducido al castellano por Eva Rodríguez Halfter. «*Envidia de la filosofía*». *Claves de la Razón Práctica*, núm. 167, (noviembre 2006): 65-68.
- «*Foreword*». *En Nihilism and Emancipation*, by Gianni Vattimo, ix-xx. New York: Columbia University Press, 2004.
- «*Some Inconsistencies in James' Varieties*». En */William James and a Science of Religions/*, ed. Wayne Proudfoot, 86-97. New York: Columbia University Press, 2004.
- «*Trapped between Kant and Dewey; the Current Situation of Moral Philosophy*». En */New essays on the history of autonomy: a collection honoring J. B. Schneewind/*, ed. Natlies Brender and Larry Krasnoff, 195-214. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- «*Il futuro della religiones*», conversación con Gianni Vattimo. Hay traducción de Teresa Oñate. *El futuro de la religión*. Paidós, 2006.
- «*Sobre la naturaleza humana: biología y filosofía*», con S. Pinker, en *Claves de la Razón Práctica*, núm. 167, (noviembre 2006): 58-69. (Original en inglés 2004b).
- «*Un `etica per i laici*», Bollati Boringhieri editors. Turín. Traducción española, *Una ética para laicos*, Madrid, Buenos Aires: Katz editores, 2009.
- «*Pragmatism and Democracy: an Interview with Richard Rorty*», Joan Fortanet (entrev.), Jennifer Rosato (trad.), *Journal of Philosophical Research*, vol. 34, (2009): 1-6.

— “*Truth, Politics, and “Post-Modernism”*“. Assen: Van Gorcum, 1997. [Contiene las conferencias Spinoza, que tuvieron lugar en la Universidad de Amsterdam en Mayo 1997: «*Is It Desirable to Love Truth?*» y «*Is 'Post-Modernism' Relevant to Politics?*»]

—*Philosophy and Social Hope*. Penguin Books Ltd, 1999. Algunos artículos del libro están traducidos en *¿Esperanza o Conocimiento?* FCE, 1997.

—*Una ética para laicos*: presentación de Gianni Vattimo. Traducción de Luciano Padilla López, Katz editores, 2009

8.2.1 Artículos escritos sobre Richard Rorty

—Fraser, N., 1988, "*Solidarity or Singularity? Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy*," *Praxis International* vol. 8, no. 3, pp. 257-272.

—Nielsen, K., 1991, *After the Demise of The Tradition: Rorty, Critical Theory, and The Fate of Philosophy* University of Michigan Press, Michigan.

—García Serrano, M., “*Abstracciones ilustradas. A propósito del pragmatismo de Richard Rorty*”, *Isegoría*, 8 (1993).

—Ali Taghavi, Seyed Mohammad (2002): «*Rorty’s Approach to Cultural Difference: The Conflict between Solidarity and Procedural Liberalism*», *Culture, Theory & Critique*, vol. 43, núm. 2, pp. 123-138.

—Malachowski, A., 2002a, *Richard Rorty Acumen*, Chesham.

—Gascoigne, N., 2007, "*No Single Vision. Richard Rorty, 1931-2007*", *Radical Philosophy* no. 146, pp. 62-65.

—Gross, N., 2010, “*Richard Rorty. La forja de un filósofo americano*” Universidad de Valencia, Valencia.

—Michelini, D., “*Política y solidaridad. Una aproximación a Richard Rorty*”, *Cuadernos de Ética*, Número 39, volumen 26, 2011, p. 5

—Traval, Jaume. (*Entrevista a Richard Rorty*) *La apuesta filosófica por la polémica*. RIFP/11 (1998) <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1998-11-1006&dsID=pdf>

8.2.2 Página personal y todas las obras de Richard Rorty.

- https://web.stanford.edu/~mvr2j/rr/biblio_2007.html

http://www.amazon.com/RichardRorty/e/B000APFKF0/ref=sr_tc_2_0?qid=1270744680&sr=8-2-ent.

- <https://www.todostuslibros.com/autor/richard-rorty/page:0>.

- <http://www.pragmatism.org/research/rorty.htm>

8.3 Bibliografía de Boaventura de Sousa.

—Sousa Santos, B. (1989). *O Estado e os modos de produção do poder social*. Coimbra: Oficina do Centro de Estudos Sociais, Universidad de Coimbra, 1-32.

—Sousa Santos (1989a). *La transición posmoderna: Derecho y política*. Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho

—Sousa Santos, B. (1993). *Límites y posibilidades de la democracia*. Madrid: Politeia.

—Sousa Santos, B. (1994). *El Norte, el Sur, la Utopía y el Ethos barroco*. En Echeverría, B. (comp.) *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM 331-332.

—Sousa Santos, B. (1993). *Límites y posibilidades de la democracia*. Madrid: Politeia.

—Sousa Santos, B. (1994). *El Norte, el Sur, la Utopía y el Ethos barroco*. En Echeverría, B. (comp.) *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM 311-332.

—Sousa Santos, B. (1995a). *Reinventar la Democracia, Reinventar el Estado*. Quito: Abya-Yala.

—Sousa Santos, B. (1995b). *Towards a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York: Routledge.

—Sousa Santos, B. (1998a). *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Facultad de Derecho Universidad de los Andes.

—Sousa Santos (1998b). *Reinventar a Democracia*. Portugal: Lisboa

- Sousa Santos, B. (1998c). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sousa Santos, B. (2000). *Os sentidos da democracia: políticas do dissenso e hegemonia global*. Rio de Janeiro: Vozes/Fapesp.
- Sousa Santos, B. (2000b). *Universalismo, Contextualización Cultural y Cosmopolitismo*. En Silvera Gorki, H.C. *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta, Madrid, 2000.pág. 270.
- Sousa Santos, B. (2002). *Blanquear el paro: el espejismo del pleno empleo*. Arxius, nº 6.
- Sousa Santos, B. (2003a). *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia*. (Vol. I) Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Sousa Santos, B. (2003b). “*Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*” En Sousa Santos, B. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Vol. 1. Bilbao: Desclée, págs.257-290.
- Sousa Santos (2003c). *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*. Porto: Edições Afrontamento.
- Sousa Santos, B. (ed.). B. (2003d) *Produzir Para Viver. Os caminhos da produção não capitalista*. Porto: Afrontamento.
- Sousa Santos, B. (2003e). *Globalización y democracia. Conferencia Central en el foro Social Mundial Temático*. Cartagena de Indias, Colombia. Pág. 2 Consultado 25/05/2015 en: www.fsmt.org.co/ponencias2
- Sousa Santos, B (2003f). *La caída del Angelus Novus: Ensayo para una nueva teoría Social y una nueva práctica política*. Bogotá: Isla.
- Sousa Santos, B. (2003h) *Introducao a uma ciencia pós-moderna*. Sao Paulo: Graal.
- Sousa Santos, B. y Avritzer, (2004). *Introducción. Para ampliar el canon democrático*. En Sousa Santos, B. (coord.), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sousa Santos, B. (2004a). *Democratizar la democracia*. México: Fondo de cultura Económica.
- Sousa Santos, B. de: (2004b) *La Universidad en el SXXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la Universidad*”. Bogotá: Corporación Viva la democracia.
- Sousa Santos, B. (2004c). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: F. C. E.,

- Sousa Santos, B. (ed). (2004d). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo cultural*. Porto: Afrontamento.
- Sousa Santos, B. (ed). (2004e). *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento.
- Sousa Santos, B. (ed). (2004f). *Trabalhar o Mundo. Os caminhos do novo internacionalismo operario*. Porto: Afrontamento.
- Sousa Santos, B. (2004 g). *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. In: Sousa Santos, B. de S. (Org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. 'Um Discurso sobre as Ciências' revisitado*. São Paulo: Cortez, pp. 777-821.
- Sousa Santos, B. y Avritzer, (2004h). *Introducción. Para ampliar el canon democrático*. En Sousa Santos, B. (coord.), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sousa Santos, B., Meneses, P. y Nunes, J. (2004g). *Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo*. En: Sousa Santos, B. (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, pp.23- 101. Porto-Portugal: Afrontamento.
- Sousa Santos, B. (2005a). *El Milenio Huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- Sousa Santos, B. (2005b). *Sobre el posmodernismo de oposición*. En *El Milenio huérfano*. Madrid: Trotta.
- Sousa Santos, B. (2005c). *Reinventar el Estado*. En Sousa Santos, B. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- Sousa Santos, B. (2006) Capítulo III. *Para una democracia de alta intensidad*. En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires). Págs.71-108.
- Sousa Santos, B. (2006a). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*". Buenos Aires: CLACSO.
- Sousa Santos, B. (2006b). *Reinventar la democracia – reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sousa Santos, B. (2006c). *Conocer desde el sur. Por una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales / Unidad de Post Grado.
- Sousa Santos, B. (ed). (2008). *As Vozes do Mundo*. Porto: Afrontamento.
- Sousa Santos, B. (2009a). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Ed. Trotta, Madrid.

—Sousa Santos, B. (2009b). *Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias. Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI- CLACSO.

—Sousa Santos, B. (2009c). *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. En Valladares de la Cruz, L. R. y Pérez Ruiz, M.L., *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor, p. 179.

—Santos, B. (2010). “*Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*”. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.

—Sousa Santos, B. y Meneses, P. (2010a). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Madrid: Siglo XXI.

—Sousa Santos, B. (2010b). *Descolonizar el saber, descolonizar el poder*. Montevideo: Trilce.

—Sousa Santos, B. (2010c). *Para descolonizar el occidente Capítulo 1. “Más allá del pensamiento abismal”*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Prometeo Libros.

—Sousa Santos, B. (2010d) “*El pensamiento postabismal como pensamiento ecológico*”. Prometeo Libros

—Sousa Santos, B. (2010e) “*Las dificultades de una reconstrucción intercultural de derechos humanos*”. Prometeo Libros.

—Sousa Santos, B. (2010f). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.

—Sousa Santos, B. (2011a). *Epistemologías del Sur En: Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 16, núm. 54, julio-septiembre, pp. 17-39 Zulia: Universidad del Zulia.

—Sousa Santos, B. (2011b). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México: F.C.E.

—Sousa Santos, B. (2012). “*Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*”. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO y Prometeo Libros.

—De Sousa, B y Meneses, P. (orgs.) (2009), “*Epistemologías do Sul*”, Ed. Almedina, Coimbra. Pág. 18. Existe edición en español, traducción de Antonio Aguiló “*Epistemologías del Sur*” (Perspectivas). Ed. Akal. Madrid 2014.

—Sousa Santos, B. (2014a). *Derechos Humanos, Democracia y desarrollo*. Bogotá: Antropos, Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.

—Sousa Santos, B. (2014b). *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación*. Madrid: Ed. Siglo XXI,

—Sousa Santos, B. y Meneses, M.P. (eds.) (2014c). *Epistemologías del Sur (Perspectivas). Parte I. “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. Págs.21-53. Madrid: Akal.

—Sousa Santos, B (2014d). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.

—Sousa Santos, B. (2014e). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: LOM Ediciones. Pág.75.

—Sousa Santos, B (2016). Capítulo X: *Politizar la política y democratizar la democracia en “La difícil democracia”*. Una mirada desde la perspectiva europea. Ed. Akal. Madrid. págs. 211-256.

—Sousa Santos, B. (2018). *Democracia y transformación social*. Siglo XXI Internacional México.

—Sousa Santos, B. (2018a). *Bifurcaciones Del Orden*. Trotta S.A., Editorial.

8.3.1 Bibliografía Secundaria de Boaventura de Sousa

— (2001). “*Os processos da globalização*”, en Santos, B. S. (org.), *Globalização fatalidade ou utopia?* Porto: Afrontamento, pp. 31-106.

— y Avritzer, L. (2004). “*Introducción: para ampliar el canon democrático*”, en Santos, B. S. (coord.), *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 35-74.

— Sousa Santos, B., Meneses, P. y Nunes, J. (2004a). *Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo*. En: Sousa Santos, B. (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, pp.23- 101. Porto-Portugal: Afrontamento.

— (2005). *Foro Social Mundial: manual de uso*. Barcelona: Icaria.

— (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS-PDTG.

— y Exeni, J. L. (eds.) (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala.

—Santos, B. 1978. *Da Sociologia da Ciência à Política Científica*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 1,11-56.

- 1983. *Os conflitos urbanos no Recife: O caso do Skylab*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 11, 9-59.
- 1987. *Um discurso sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento
- 1988. *Uma cartografia simbólica das representações sociais: prolegómenos a uma concepção pósmoderna do direito*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 24, 139-172.
- 1989. *La transición posmoderna: Derecho y política*. Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho, 6, 223-263.
- 1991. *Estado, derecho y luchas sociales*. Bogotá: ILSA.
- 1994. *El Norte, el Sur, la Utopía y el Ethos barroco*. En Echeverría, B. comp. Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco. México: UNAM - El equilibrista, 311-332.
- 1995a. *Introdução a uma Ciência Pós-moderna [1989]*. Porto: Afrontamento.
- 1995b. *Three Metaphors for a New Conception of Law: The Frontier, The Baroque and The South*. Law and Society Review, 29 (4), 569-584.
- 1995c. *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- 1998. *¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica?* Zona Abierta, 82-83, 219-229.
- 1998a. *The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of Roots and Options*. Current Sociology, 46 (2), 81-118.
- 1998b. *Una concepción multicultural de los Derechos Humanos*. Utopías, 178 (3), 91-106.
- 1999. *La caída del Angelus Novus: más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones*. Revista Mexicana de Sociología, 61 (2), 35-58.
- 2000. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento. – 322 –
- 2001. *Nuestra America. Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution*. Theory, Culture & Society, 18 (2-3), 185-217.
- 2002. *Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity*. LusoBrazilian Review, 39 (2), 9-43.
- 2002a. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 63, 237-280.

- 2003. *Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo de Porto Alegre*. Barcelona: El Viejo Topo.
- 2003a. *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA - Universidad Nacional de Colombia.
- 2003b. *O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico*. En Santos, B. y Trindade, J. (coords.). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 47-96.
- 2003d. *Un discurs sobre les ciències. Introducció a una ciència postmoderna*. Valencia: CrecDenes.
- 2004. *A Critique of Lazy Reason: Against the Waste of Experience*. En Wallerstein, I. *The Modern World-System in the Longue Durée*. Boulder: Paradigm Publishers, 157-197.
- 2005. *A crítica da governação neoliberal: O Fórum Social Mundial como política e legalidade cosmopolita subalterna*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 72, 7-44.
- 2005a. *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. México: UNAM - CEIIH.
- 2006. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSN.
- 2006a. *Globalizations. Theory Culture Society*, 23, 393-399.
- 2006b. *La universidad popular del siglo XXI*. Lima: Programa de estudios sobre Democracia y Transformación Global - UNMSN. – 323 –
- 2006c. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires). Buenos Aires: CLACSO.
- 2006d. *The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique*. *Law and Society Review*, 40 (1), 39-75.
- 2007. *De lo posmoderno a lo poscolonial, y más allá del uno y del otro*. En Kozlarek, O. (coord.). *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos, 79-105.
- 2007a. *El Foro Social Mundial y el autoaprendizaje: La Universidad Popular de los Movimientos Sociales*. Theomai. *Estudios sobre sociedad y desarrollo*, 15, 101-106.
- 2007b. *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. Cochabamba: Centro de Comunicación y Desarrollo Andino CENDA.
- 2007c. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.

- 2008. *A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, 11-43.
- 2008a. *El Foro Social Mundial y la Izquierda Global*. El Viejo Topo 240, enero 39-62.
- 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: TRILCE.
- 2010a. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad de los Andes.
- 2013, 11 de octubre. *Descolonización epistemológica del Sur*. Conferencia en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. El anexo: reflexiones filosóficas, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=E7BSirUOFio>
- 2014. *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Nunes, A. y Meneses, M., 2007. *Introduction: Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference*. En Santos, coord. *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso, XIX-LXII.
- Trindade J. y Meneses, M. (coords.). 2006. *Law and Justice in a Multicultural Society. The Case of Mozambique*. Coimbra: CES.
- y Avritzer, L. 2004. *Introducción: Para ampliar el canon democrático*. En Santos (coord.). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE, 35-74.
- y García Villegas, M. 2001. *El caleidoscopio de las justicias en Colombia: Análisis socio-jurídico Vol. I*. Bogotá: Universidad de los Andes - Siglo del Hombre Editores.
- y Rodríguez Garavito, C. (eds.). 2007. *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*. Barcelona - México: Anthropos - UAM Cuajimalpa.
- y Trindade, J. (coords.). 2003. *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiça em Moçambique*, 2vols. Porto: Afrontamento. Santos, B. (coord.). 2001. *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Afrontamento.
- 2002. *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- 2003. *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado*. Porto: Afrontamento.
- 2004. *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE.

- 2004a. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Afrontamento.
- 2004b. *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidades e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento.
- 2005. *Democratizing Democracy, Beyond the Liberal Democratic Canon*. London: Verso.
- 2006. *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*. London: Verso.
- 2007. *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.
- 2007a. *Cognitive Justice in a Global World. Prudent Knowledges for a Decent Life*. Lanham: Lexington Books.
- 2008. *As vozes do mundo*. Porto: Afrontamento
- Aguiló Bonet, A. J. (2008), «*Globalización neoliberal, ciudadanía y democracia. Reflexiones críticas desde la teoría política de Boaventura de Sousa Santos*», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 20 (2/2), pàg. 145-162.
- Aguiló Bonet, A. J. (2009), «*La ciudadanía como proceso de emancipación: retos para el ejercicio de ciudadanías de alta intensidad*», *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, 9, 13-24.
- Aguiló Bonet, A. J. (2009), «*La democracia contrahegemónica en la teoría política de Boaventura de Sousa Santos: notas sobre un proyecto emancipador para el siglo XXI*», *Res Publica. Revista de Filosofía Política (XVI Semana de Ética y Filosofía Política. Congreso Internacional Presente, Pasado y Futuro de la Democracia, suplemento 1*, pàg. 377-383.
- Aguiló Bonet, A. J. (2009), «*Globalización neoliberal y antropodiversidad: (tres) propuestas para promover la paz y el diálogo intercultural*», *Nómadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 24, págs. 5-26.
- Aguiló Bonet, A. J. (2009), «*El concepto de 'poder' en la teoría política contrahegemónica de Boaventura de Sousa Santos. Una aproximación analítico-crítica*», *Nómadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 24, pàg. 67-86.
- Aguiló Bonet, A. J. (2010), «*Los Derechos Humanos como campo de luchas por la diversidad humana: un análisis desde la sociología crítica de Boaventura de Sousa Santos*», *Universitas Humanística*, 68, pág. 179-205.
- Aguiló Bonet, A. J. (2010a), «*¿Cómo puede la globalización contrahegemónica contribuir a la construcción de una universidad más justa y solidaria?*», a Aguiló, A. J.,

Comas, M. i Sales, T. (eds.), *Globalització: visions crítiques actuals*, Edicions UIB, Palma, pàgs. 7-29.

—Aguiló Bonet, A. J. (2010b), «*La democracia revolucionaria, un proyecto para el siglo XXI*». Entrevista a Boaventura de Sousa Santos», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 35 (en premsa).

—Aguiló Bonet, A. J (2010c) “Hacia una nueva filosofía de la historia. Una revisión crítica de la idea de progreso a la luz de la epistemología del sur”. *aposta revista de ciencias sociales*. Noviembre y Diciembre 2010.

8.3.2. Artículos sobre Boaventura de Sousa

— *La idea del progreso en Giambattista Vico*. Katherine Masís Iverson - 2010 - *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 48 (123):37-43.

— *El conflicto entre lo racional y lo irracional en los fundamentos de la filosofía de la historia según Kant*. Alejandro Rosas - 1990 - *Areté. Revista de Filosofía* 2 (2):261-279.

— *Una Revisión Crítica de Los Estilos de Investigación Científica: Teoría, Práctica y Estilos*. Rasmus Grønfeldt Winther - 2011 - In Sergio Martínez, Xiang Huang & Godfrey Guillaumin (eds.), *Historia, prácticas y estilos en la filosofía de la ciencia. Hacia una epistemología plural*. Universidad Autónoma Metropolitana.

— *Memoria, identidad, poder*. Francisco Bilbao y las filosofías de la historia de los vencedores. Estela Fernández Nadal - 2005 - *Polis* 12.

— *Boaventura de Sousa Santos: Hacia una sociología de las ausencias y las emergencias*. Juan José Tamayo - 2011 - *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (54):41-49.

— *Utopía, progreso y revolución como categorías explicativas en la historia del pensamiento*. Amable Fernández Sanz - 1995 - *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía* 12:165-189.

— *Una Epistemología Del Sur: La Reinención Del Conocimiento y la Emancipación Social*. Boaventura de Sousa Santos - 2009 - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

— *Historia-moralidad-progreso: apuntes sobre la actualidad filosófica de la Ilustración escocesa*. A. Rosales Rodríguez - 2003 - *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía* 20 (1):79-105.

— *La filosofía y su historia*. Félix García Moriyón - 1997 - *Diálogo Filosófico* 37:4-32.

- *Epistemología de la innovación social y de la destrucción creativa*. Ignacio Ayestarán - 2011 - *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (54):67-91.
- *Religión y progreso*. J. M. Vegas Molla - 1999 - *Diálogo Filosófico* 45:433-453.
- *Tiempo E historia en la fenomenología Del espíritu de Hegel*. Luis Mariano de la Maza - 2007 - *Ideas Y Valores* 56 (133):3-22.
- *Kant resucitado: Junto a un renacimiento de Hegel en las últimas generaciones de la Teoría Crítica. Por la necesidad de apostar a la idea de un progreso moral y a la utopía de una sociedad cosmopolita pluralista de derecho*. Gregor Sauerwald - 2011 - *Estudios de Filosofía Práctica E Historia de Las Ideas* 13 (1):79-89.
- *El "aguifón apocalíptico" y la filosofía de la historia*. José Antonio Pérez Tapias - 1999 - *Diálogo Filosófico* 43:71-88.
- *Acerca de cierta experiencia de lo histórico en Hegel*. Francisco Abalo Cea - 2013 - *Trans/Form/Ação* 36 (2):85-104.
- *Las vicisitudes de la emancipación: La Teoría del Estado de Boaventura de Sousa Santos*. F. J. Martínez, *Pensamientos*, vol. 72 (2016), núm. 272, pp. 545-562. <https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/viewFile/7640/7458>. Visto el día 15-09-2018.

8.3.3 Página personal y todas las obras de Boaventura de Sousa.

- <http://www.boaventuradesousasantos.pt/pages/pt/homepage.php>.
- <https://www.todostuslibros.com/autor/boaventura-de-sousa-santos>.

8.4. Enciclopedias de Filosofía.

- Abagnano, N. (1987). *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ted Honderich. (1995) *The Oxford Companion Philosophy* Oxford University Press. Editada y Traducida al español por Carmen García Trevijano. “*Enciclopedia Oxford de Filosofía*”. Ed. Tecnos, Madrid 2008.
- Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* de 1992, en su XXI edición.
- Frank Bealey “*Diccionario de Ciencia política*”. Trad. De Raquel Vázquez Ramil Ed Istmo. Madrid, 2.003.
- Manuel Garrido y otros (Coords). “*El legado filosófico y científico del Siglo XX*” .Ed. Cátedra. 2005, Madrid.

—*Diccionario de Filosofía José Ferrater Mora* (1994). Revisado, aumentado y actualizado por Josep-María Terricabras. Ed. Ariel filosofía, Barcelona 2ª Edición marzo 2009.

—Ferrater Mora. J. (1990). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

— Coord. Emir Sader y otros. *Enciclopedia Contemporánea de América Latina y el Caribe*. Ed. Akal, Madrid 2009.

—Konsental, M. y Iudin, P. (1939) “*Diccionario Filosófico Marxista*”, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo 1946. Traducción directa del ruso por M. B. Dalmacio.

—Josep-Ignasi Saranyan (dir) y Carmen-José Alejos Grau (coord.) “*Teología en América Latina*”. Volumen II, 2. “*De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*”. Ed. Iberoamericana, con la colaboración de la Fundación Universitaria de Navarra, Madrid 2008.

9. ALGUNAS TESIS DOCTORALES DE LAS UNIVERSIDADES ESPAÑOLAS DE RICHARD RORTY

Título: DEL ESPEJO A LA CONTINGENCIA. LA HERMENEUTICA COMO DESVIO EN RORTY.

Autor: ENRICI VISCONTI ALDO JUAN JESUS

Universidad: AUTÓNOMA DE MADRID

Fecha de Lectura: 01/01/1998

Dirección:

- GABILONDO PUJOL ANGEL (Director)

- Tribunal:

- LOPEZ CASTELLON ENRIQUE (presidente)

- BELLO REGUERA GABRIEL (secretario)

- FAERNA GARCIA-BERMEJO ANGEL (vocal)

- QUESADA MARTIN JULIO (vocal)

- MARTIN ROJO LUISA (vocal)

Resumen:

La Filosofía de Rorty se caracteriza por el abandono de la metáfora del espejo, inaugurada en la modernidad filosófica, como reflejo exacto e indubitable del mundo. Rorty procede a la deconstrucción del proceso que se desencadena a partir de «El espejo

de la naturaleza», optando por la redescipción de su propia formación analítica, a partir de su vinculación con pensadores como Gadamer, Foucault y Derrida. Este abandono de la epistemología es considerada como una práctica hermenéutica a la que llamamos «desvíos». Existe un desvío pragmático o de revolución conceptual y un desvío negativo, el que a su vez distingue entre un momento deconstructivo como descubrimiento de diversidades ocultas por una época histórica de la filosofía y, un momento normalizado, en cuanto giro sobre sí mismo de la filosofía para evitar caer en un pseudo problema sin interés cultural. Rorty considera como problemas filosóficos aquellos que pueden ser leídos en la contingencia de desvíos que impiden que un tema se consolide como unidad incuestionable y totalitaria.

Título: LA FILOSOFIA DE RICHARD RORTY: EL SENTIDO CRÍTICO DEL PRAGMATISMO RORTIANO.

Autor: CELESTINI ALDO MARCELO

Universidad: BARCELONA

Departamento: C- FILOSOFIA TEORETICA Y PRACTICA

Fecha de Lectura: 01/10/1998

Dirección: ARCE CARRASCOSO JOSE LUIS (Director)

Tribunal:

- GABAS PALLAS RAUL (presidente)
- GARCIA DE LA MORA JOSE MARIA (secretario)
- HERNANDEZ REINES JESUS (vocal)
- SALES CODERCH JORDI (vocal)
- REVILLA GUZMAN CARMEN (vocal)

Resumen:

La tesis habla sobre lo que entiende es una de los principales objetivos del pensamiento de Rorty: la justificación de una ética no universal, no fundamentada en un punto trascendental e inmutable, para ello, recorre un camino que va desde el pragmatismo, pasando por los lingüísticas analíticas, Wiltgenstein y Davidson y llegando hasta el posmodernismo en la figura de Derrida. Este impactante mestizaje, este aparente contrasentido de ubicar como un ariete de Dewey dentro de un lenguaje que, en principio, lo ataca como uno de sus principales enemigos, lo detiene a Rorty, propone una ética basada en el acuerdo público, en la conversión, en definitiva en el lenguaje heredado. Pero este lenguaje no permanecerá tranquilo en su trono: no será reemplazado por ningún otro que se arrogue ese derecho en un desplazamiento que solo sería una coartada para que todo siga como esta, pero estará sujeto a mutaciones producto de los

desvíos que los lenguajes privados, cuya libertad debe garantizar la público, la inflingiran. De esta forma, las formulas éticas (como por ejemplo, solidaridad y no crueldad) nos prometen un futuro abierto a los caminos que más allá de todo relativismo, nos incita a desplegar libremente nuestros léxicos privados en la búsqueda esperanzada de un reflejo en lo social.

Título: EL RETORN A LA CIUTAT. POLITIA I DICCIO EN HUME I RORTY.

Autor: TRABAL CARMONA JOSE LUIS

Universidad: BARCELONA

Departamento: SOCIOLOGIA Y METODOLOGIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Fecha de Lectura: 28/10/1998

Dirección:

- BERMUDO AVILA JOSE MANUEL (Director)

Tribunal:

- CAMPS VICTORIA (presidente)
- TASSET CARMONA JOSE LUIS (secretario)
- THIEBAUT CARLOS (vocal)
- QUESADA CASTRO FERNANDO (vocal)
- DE SALAS ORTUETA JAIME (vocal)

Resumen:

Nuestra investigación pretende aportar una llave hermenéutica global a la obra de David Hume que se mantenga cercana a nuestra tarea de pensar el presente. Con este objetivo, nos servimos de la obra de Richard Rorty y de tal manera que consiga un doble movimiento: potenciar nuestra lectura de Hume desde los textos principales del debate contemporáneo e iluminar este debate desde el poder filosófico humeano. Ambos autores comparten un muy parecido retorno a la ciudad después de una experiencia de desierto radical. En ambos, la cuestión escéptica se entremezcla con la cuestión por el estilo para desembocar finalmente en la cuestión política.

Título: EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA Y SUS IMPLICACIONES ÉTICOPOLÍTICAS EN EL PRAGMATISMO IRONISTA DE RICHARD RORTY

Autor: AGUILERA PORTALES RAFAEL ENRIQUE

Universidad: MÁLAGA

Departamento: FILOSOFIA

Fecha de Lectura: 29/01/2002

Dirección:

- RUBIO CARRACEDO JOSÉ (Director)

Tribunal:

- BELLO REGUERA GABRIEL (presidente)
- ROSALES JAIME JOSÉ MARIA (secretario)
- PANEA MÁRQUEZ JOSE MANUEL (vocal)
- CONILL SANCHO JESÚS (vocal)
- PÉREZ TAPIAS JUAN ANTONIO (vocal)

Resumen:

El trabajo estudia la continuidad generacional entre el pragmatismo clásico norteamericano y la generación actual, representadas respectivamente por las obras de John Dewey y Richard Rorty. Trata asimismo de poner de relieve el débil alcance político del pragmatismo de Rorty y cómo su apuesta por el progreso moral, en términos de tolerancia y solidaridad, puede aún desarrollarse más. Esta crítica no supone abandonar los presupuestos del propio pragmatismo, sino, al contrario, profundizar y ampliar con la participación de otras tradiciones del legado del pragmatismo clásico.

Título: CONSECUENCIAS DEL NEOPRAGMATISMO. EL ESPECTRO CRÍTICO DE RICHARD RORTY.

Autor: RODRÍGUEZ ESPINOSA GABRIEL

Universidad: LA LAGUNA

Departamento: HISTORIA Y FILOSOFIA DE LA CIENCIA, LA EDUCACION Y EL LENGUAJE

Fecha de Lectura: 31/01/2003

Dirección: BELLO REGUERA GABRIEL (Director)

Tribunal:

- CRUZ RODRÍGUEZ MANUEL (presidente)
- GUERRA PALMERO MARÍA JOSÉ (secretario)
- MCMAHON WATERS MARÍA (vocal)

- ÁGUILA TEJERINA RAFAEL DEL (vocal)
- ÁLVAREZ FERNÁNDEZ LLUÍS XABEL (vocal)

Resumen:

El objetivo de esta tesis es la reconstrucción crítica de varias polémicas en torno a la figura del intelectual norteamericano y filósofo neopragmatista Richard Rorty, con el fin de evaluar los aspectos más relevantes de su pensamiento y reconsiderar su papel en la filosofía reciente. He seguido un método pragmático o hermenéutico, dado que pretendo reconstruir la «situación problemática» o el «horizonte de comprensión» en el que se desenvuelve Rorty a través de los «efectos» de sus intervenciones en los más variados escenarios de la filosofía contemporánea. Este es el marco conceptual y textual de la tesis, el espectro crítico de Rorty. Comienzo por una contextualización previa del ámbito de discusión a partir de ciertas claves exegéticas de algunos hechos de la filosofía, la cultura y la política actuales:

1,- El retorno del pragmatismo americano tras su relativa desaparición de la escena filosófica de los Estados Unidos tras la II Guerra Mundial. 2,- El giro lingüístico de la filosofía, narrado en tres momentos: el lógico-epistémico (positivismo lógico y filosofía analítica), pragmático (pragmatismo americano y pragmática universal) y retórico (hermenéutica y deconstrucción). 3,- El conflicto entre la filosofía «analítica» y «continental» en los Estados Unidos como dialéctica sustantiva de la Tesis doctorales de las universidades españolas historia reciente de la filosofía norteamericana. 4,- El discurso de la izquierda norteamericana: los primeros movimientos socialistas y la gestación de programas socialdemócratas como el New Deal, la radicalización de la New Left durante los años sesenta y el surgimiento de una «Izquierda Académica» en la actualidad desligada de la política institucional y democrática. En el segmento dedicado a la filosofía analítica aparecen múltiples reticencias frente a la polémica liquidación rortiana de la epistemología y su viraje hacia la hermenéutica.

Título: DE ZORRAS Y ERIZOS: IRONÍA Y DEMOCRACIA LIBERAL EN RICHARD RORTY

Autor: CURCO COBOS, FELIPE

Universidad: BARCELONA

Departamento: C- FILOSOFIA TEORETICA Y PRACTICA

Fecha de Lectura: 24/11/2006

Dirección: BERMUDO, JOSE MANUEL (Director)

Tribunal: GONZALEZ GALLEGO, AGUSTIN (presidente)

- BILBENY GARCIA, NORBERT (secretario)

- LOPEZ FRIAS, FRANCISCO (vocal)
- VERGES GIFRA, JOAN (vocal)
- SAEZ, FERRAN (vocal)

Resumen

El trabajo lleva a cabo un detallado análisis exhaustivo de prácticamente toda la obra de Richard Rorty publicada hasta el momento. En este sentido se ofrece una aportación novedosa que realiza y articula una aproximación crítica y sistemática a la literatura de este autor. Así, y poniendo en conexión los diversos fragmentos que convergen en su filosofía, el texto desarrolla una serie de argumentos tendientes a mostrar las tesis pragmáticas desde las cuales se emprende una dura crítica a la modernidad. Al mismo tiempo se sugieren el tipo de razones que actualmente apoyan la necesidad de activar -a modo de profilaxis- un giro pragmático.

Título: LA PROPUESTA METAFÍSICA DE R. RORTY

Autor: GARCÍA LORENTE, JOSÉ ANTONIO

Universidad: MURCIA

Departamento: FILOSOFIA

Fecha de Lectura: 28/10/2009

Dirección: GARCIA MARQUES, ALFONSO (Director)

Tribunal: BERTI, ENRICO (presidente)

- GORDILLO ALVAREZ VALDES, LOURDES (secretario)
- FORMENT GIRALT, EUDALDO (vocal)
- Sierra González, Ángela (vocal)
- Jareño Alarcón, Joaquín (vocal)

Resumen:

Esta tesis presenta el pensamiento neopragmatista de Richard Rorty en su dimensión epistemológica y metafísica o, mejor dicho, en su dimensión gnoseológica-ontológica. Una vez que se ha puesto de relieve la posición de Rorty respecto a la epistemología y la metafísica, se ofrece un análisis crítico del neopragmatismo confrontándolo con la tradición clásica, especialmente con Platón y Aristóteles. El objetivo último de esta tesis, y que viene a coincidir con la hipótesis que se pretende probar, tiene una doble dimensión. Por un lado, respecto a la doctrina epistemológica del neopragmatismo, se intenta demostrar que el uso neopragmatista de la verdad y del conocimiento es inconsistente, pues el uso rortiano de estas nociones se apoya en el tratamiento

«clásico» de verdad y conocimiento. Por otro lado, respecto a la función de la metafísica en el neopragmatismo, se pretende demostrar que, a pesar del intento de Richard Rorty por desplazar a la metafísica, su neopragmatismo no esquivo o suprime la filosofía primera, sino más bien, la repropone de manera distinta.

Título: EL PRAGMATISMO SOLIDARIO DE RICHARD RORTY. UNA ARTICULACIÓN POST-METAFÍSICA DEL DISCURSO PRÁCTICO

Autor: FIGUEROA MUÑOZ, MAXIMILIANO

Universidad: DEUSTO

Departamento: FILOSOFIA

Fecha de Lectura: 25/11/2009

Dirección: LANCEROS MENDEZ, JOSE FRANCISCO (Director).

Tribunal:

- Barrios Casares, Manuel (presidente)
- Martínez Contreras, Javier (secretario)
- Vide Rodríguez, Vicente (vocal)
- Rivera García, Antonio (vocal)
- Garagalza Arrizabalaga, Luis (vocal)

Resumen:

Esta tesis lee, analiza e interpreta la obra del filósofo Richard Rorty mostrando y justificando que ésta puede ser considerada una valiosa propuesta para rearticular el discurso práctico una vez asumido que el pensamiento filosófico ya no resulta concebible como una tarea de fundamentación, ni en el sentido metafísico clásico ni en el sentido epistemológico moderno. La propuesta de Rorty -sostiene esta investigación- consiste en transitar del paradigma epistemológico, centrado en la objetividad, la incondicionalidad, la universalidad y la necesidad, a un paradigma práctico que se constituye en torno a la libertad y en el que cabe regirse por la contingencia, la esperanza, la imaginación y, especialmente, la solidaridad. Este tránsito implica una modificación de criterios, principios, objetivos y motivación en el despliegue reflexivo que el pragmatismo ya habría esbozado en sus orígenes, y que Rorty viene a complementar desde un antiesencialismo y antifundamentalismo postulados como consecuencias implicadas en el giro lingüístico emprendido por la filosofía en las últimas décadas. Se sostiene que si bien los límites para la fundamentación teórica última, absuelta de condiciones histórico-culturales, serían insalvables para el ser humano considerado a partir de la contingencia de su experiencia y racionalidad, la capacidad de éste para intervenir en el ámbito ético-político de manera creativa y

fundacional, no decrece en sus posibilidades sino que, al contrario, aumenta en su plausibilidad y en la justificación de su necesidad. Los planteamientos rortyanos permiten sostener la convicción de que los grandes ideales éticos (libertad, igualdad y solidaridad) y las conquistas políticas que se derivan del proyecto ilustrado de la modernidad (democracia, pluralismo y tolerancia), los sentidos normativos que determinan la autoimagen y autoestima de las actuales democracias occidentales (derechos humanos), pueden ser afirmados filosóficamente a través de la perspectiva pragmatista. La solidaridad es presentada y ponderada como la noción eje y transversal que guía la construcción de la filosofía rortyana.

Título: FILOSOFÍA Y CONTINGENCIA EN EL PENSAMIENTO DE RICHARD RORTY

Autor: MÉNDEZ PÉREZ, FRANCISCO JAVIER

Universidad: Universidad Nacional de Educación a Distancia

Departamento: Filosofía y filosofía moral y política

Fecha de Lectura: 03/03/2011

Programa de doctorado: DIMENSIONES DE LA RACIONALIDAD

Dirección: MUGUERZA CARPINTIER, JAVIER (Director).

Tribunal:

- CRUZ RODRIGUEZ, MANUEL (presidente)
- DEL CASTILLO SANTOS, RAMÓN (secretario)
- THIEBAUT LUIS-ANDRE, CARLOS (vocal)
- GÓMEZ SÁNCHEZ, CARLOS (vocal)
- CAMPS CERVERA, VICTORIA (vocal)

Resumen:

El objetivo de la tesis es hacer ver claramente la importancia de la reconstrucción del sujeto moral como una ironista liberal en cuanto forma de aceptar un mundo contingente, sin esencias universales, dentro de una auténtica sociedad pluralista liberal y de recuperar la noción de responsabilidad moral, que el sujeto trascendental kantiano había situado como inalcanzable. Se ha seguido el siguiente esquema:

1. Hacer un estudio pormenorizado y un análisis crítico del pensamiento de Richard Rorty como máximo exponente de la posmodernidad, dentro de la tradición del pragmatismo usa-americano.

2. Analizar la destrucción y reconstrucción que Rorty lleva a cabo del sujeto moral de la modernidad, sin acudir a una teoría metafísica sobre la naturaleza del hombre.
3. Pensar las implicaciones que la filosofía y el pensamiento de Rorty tienen en el campo de la ética y la política.

El camino seguido ha sido analizar la transformación que Rorty hace del concepto de experiencia -siguiendo los pasos de John Dewey y S. Freud- entendiendo su significado más como cultura y civilización que como el concepto tradicional empirista de "lo dado a los sentidos". Este nuevo concepto de experiencia lleva a Rorty a postular una concepción del lenguaje como una herramienta (a la manera de Wittgenstein y sus juegos del lenguaje) y no como una forma de conocimiento. El problema de la contingencia del lenguaje lleva directamente a una crítica de la conciencia, la personalidad y la razón, en un intento de redefinir el sujeto moral (que echa sus raíces en una lectura muy particular que Rorty hace de Rawls) como una ironista liberal que recurre a un nuevo vocabulario más literario que científico, a la separación público-privado (en paralelo a la separación filosofía y política) y a la renuncia de la búsqueda de la autenticidad, de dotarse de una única identidad. Un sujeto que pueda desenvolverse en una nueva cultura política sin necesidad de recurrir a postulados metafísicos como forma de salvar esa "ansiedad metafísica" de la que hablaba Nietzsche. El desenlace lógico debe de llevar a la constitución un nuevo paradigma filosófico.

10. TESIS DOCTORALES EN ESPAÑA DE BOAVENTURA DE SOUSA

Título: Constitución y pertinencia del cosmopolitismo subalterno: la plataforma de Boaventura de Sousa Santos como alternativa crítica contemporánea.

Autor: Miguel Mandujano Estrada.

Universidad: Universidad de Barcelona. Departamento de Teoría Sociológica, Filosofía del Derecho y Metodología de las Ciencia Sociales.

Año de lectura: Barcelona 2014.

Directores.

- Prof. Dr. José Antonio Estévez Araujo.
- Prof. Dr. José Manuel Bermudo Ávila.

Tribunal:

Presidente: MONEDERO FERNÁNDEZ-GALA, JUAN CARLOS

Secretario: MADRID PEREZ, ANTONIO

Vocal: Vázquez Melken, Rolando David.

Resumen:

Este trabajo estudia la plataforma crítica desarrollada por el sociólogo y filósofo del derecho portugués Boaventura de Sousa Santos. Explora y analiza tres grandes esferas en las que divide su producción académico-social concentrada en la denominación cosmopolitismo subalterno: la epistemología, la crítica a las teorías críticas postmodernas y la propuesta sociopolítica de un Estado en movimiento social. Enmarcando la investigación en el contexto de la crítica a la modernidad, da cuenta de sus manifestaciones prácticas más conocidas y ensaya una evaluación a la luz de un caso contemporáneo. El núcleo teórico se divide en tres ámbitos principales: la evaluación de las teorías críticas posmodernas, la ecología de saberes y las epistemologías del Sur y el proyecto de un Estado como movimiento social.

Título: Procesos de globalización, democracia radical y emancipación humana en la teoría social y política de Boaventura de Sousa Santos.

Departamento: PEDAGOGIA APLICADA Y PSICOLOGIA DE LA EDUCACIÓN / PSICOLOGIA.

Universidad: Universidad de las Illes Balears

Fecha de Lectura: 18/10/2010

Mención Europeo / Mención Internacional: Concedido

Programa de doctorado: Programa de doctorado en Cognición y Evolución Humana.

Dirección:

De Sousa Santos, Boaventura (Director)

Riutort Serra, Bernat (Director)

President: Dr. Fernando Quesada Castro Departament de Filosofia i Filosofia Moral i Política Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Secretari: Dr. Joaquim Valdivielso Navarro Departament de Filosofia i Treball Social Universitat de les Illes Balears.

Vocales:

- Dr. Jaime Pastor Verdú. Departament de Ciència Política i de l'Administració Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Dr. Antoni Verger Planells Amsterdam Institute of Social Sciences Research University of Amsterdam.
- Dr. Alexandre Miquel Novajra Departament de Filosofia i Treball Social Universitat de les Illes Balears.

Resumen:

La tesis doctoral de Antoni Jesús Aguiló, titulada *Procesos de globalización, democracia radical y emancipación humana en la teoría social y política de Boaventura de Sousa Santos*, defendida en la Universitat de les Illes Balears, plantea la necesidad de construir y difundir un nuevo sentido común político de carácter participativo, solidario, intercultural y postcolonial que sea capaz de ampliar los procesos de democratización de la sociedad y eliminar los enclaves autoritarios que obstaculizan el desarrollo de una democracia participativa de alta calidad. Con este objetivo, la tesis del doctor Aguiló estudia el significado y las relaciones que se establecen entre los conceptos de “globalización”, “democracia” y “emancipación social” en la teoría social y política crítica del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, realizando un análisis global y comprensivo que busca describir, contextualizar, problematizar y valorar el nuevo sentido común político emancipador propuesto por el sociólogo portugués. La tesis es la primera que aborda de manera monográfica y sistemática la teoría social y política de Boaventura de Sousa Santos. La investigación de Antoni Jesús Aguiló ha supuesto el estudio riguroso y la difusión de un autor clave y todavía insuficientemente explorado en el panorama de las ciencias sociales contemporáneas; ha contribuido al establecimiento de las bases para la elaboración de una nueva teoría social y política crítica y la profundización del análisis de la relación entre la filosofía política moderna y los procesos hegemónicos de globalización, presentándolos como un conjunto de procesos históricos dispares y de relaciones sociales conflictivas; ha maximizado la vertiente teórica y crítico que presenta la extensa y plural obra del teórico social portugués; y ha potenciado las perspectivas de análisis que en los campos de la teoría de la democracia, la globalización y la interculturalidad reclaman el ejercicio del diálogo intercultural y la descolonización del conocimiento.
