

## El realismo en política como arte de lo posible

Franz Hinkelammert

La política entendida como *arte de lo posible* entra en la conciencia moderna a partir del momento en el cual el hombre empieza a modelar la sociedad según *proyectos de una sociedad por hacer*. Si bien ya antes se percibe el problema de "lo posible" en relación con la política, éste sólo se presenta como problema central en cuanto se empieza a modelar la sociedad según criterios derivados de leyes sociales, cuya consideración permite proyectar una sociedad futura y pensarla en función de una ordenación adecuada y humana de tales relaciones sociales.

Por lo tanto, el momento a partir del cual la política como arte de lo posible comienza a jugar un papel central en el pensamiento sobre la política, es la revolución burguesa con su proyecto de remodelación de la sociedad según las llamadas leyes de la naturaleza humana, tal como ellas se hacen presentes en la propiedad privada y el cumplimiento de contratos. Serían éstos los elementos institucionales que permiten constituir una sociedad en la cual todas las relaciones sociales pueden ser armónicas. En concreto, parece ser la propiedad privada el elemento que permite proyectar una nueva sociedad, al abrir, por un lado, la perspectiva de un progreso humano infinito, y, por el otro, la posibilidad de participación de todos en los frutos de ese progreso.

Hegel es uno de los primeros en criticar tal proyección de nueva sociedad en tanto "pretendida racionalidad" y, por consiguiente, como proyecto fuera del ámbito de lo posible:

“Desarrolladas hasta convertirse en fuerza, esas abstracciones han producido, realmente, por un lado, el primero y —desde que tenemos conocimiento del género humano— prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el pensamiento la constitución de un estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y de querer darle como fundamento la pretendida racionalidad; por otro lado, puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas han hecho de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel” (G. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, parágrafo 258).

No era, como dice Hegel, la primera vez, sino la segunda. Ya la revolución inglesa, más de cien años antes, había hecho algo muy similar.

Sin embargo, Hegel no refuta toda sociedad burguesa como imposible y de “pretendida racionalidad”. Su crítica se dirige más bien contra un determinado liberalismo que constituye el estado a partir de un contrato social concebido como contrato de compra y venta. Este estado y esta sociedad serían abstracciones cuya persecución deviene destructiva porque persigue algo que es imposible.

Mucho más impacto que la crítica hegeliana al proyecto abstracto de la sociedad burguesa tuvo la crítica de Marx, la que siendo formalmente muy parecida, es materialmente distinta. Marx ve toda la sociedad burguesa (y no solamente una forma determinada de ella) como una sociedad imposible. Su crítica apunta a las abstracciones que se plantea la sociedad burguesa, porque desembocan en algo imposible y que, por lo mismo, generan la destructividad. Según Marx, es imposible (o de “pretendida racionalidad” según la palabra de Hegel) encargar a las relaciones mercantiles la tarea del progreso humano, porque eso implicaría que sólo se puede desarrollar una revolución técnica y el progreso consiguiente sacrificando la vida humana en pos de la gloria mercantil. Es especialmente en la teoría del fetichismo donde Marx elabora el punto de vista según el cual un progreso desencadenado sobre la base de las abstracciones mercantiles se vuelca en contra de la vida humana y la devora.

Marx es el primero en plantear con toda su fuerza el argu-

mento de la imposibilidad de una determinada política, es decir, su irrealismo. Como ya lo había hecho la teoría burguesa, Marx desarrolla leyes, que explican tal imposibilidad y que orientan una proyección diferente de la sociedad y su remodelación correspondiente. La sociedad capitalista es imposible porque es autodestructora. Por consiguiente, el progreso desencadenado por la sociedad burguesa solamente puede ser orientado hacia la vida humana, si es controlado y dominado en función de la propia vida humana. Pero para eso hay que superar las abstracciones vinculadas con las relaciones mercantiles y, por tanto, las relaciones mercantiles mismas.

Analizando la sociedad burguesa en términos de su posibilidad, Marx la declara imposible. En su lugar plantea una sociedad socialista, única capaz de controlar el progreso humano en función de la vida humana concreta. El mismo Marx destaca reiteradamente que él no busca la sustitución de la sociedad burguesa por razones morales, apelando a alguna ética, sino por razones que dicen tener relación con la posibilidad de la sociedad humana misma. La sociedad humana no es posible si sigue siendo capitalista; y solamente es posible, si se transforma en socialista. Por lo tanto, Marx rechaza la idea de que la transformación de la sociedad capitalista sea un asunto de valores o juicios de valores; se trata estrictamente de un juicio sobre medios y fines. No es una racionalidad con arreglo a valores la que exige la transformación social, sino una racionalidad con arreglo a hechos.

Es recién este enfoque de la sociedad capitalista el que transforma toda visión de la política y su realismo en una discusión acerca del ámbito de lo posible y, por lo tanto, realizable. La política no obedece primordialmente a normas éticas sino a relaciones medio-fin. Anterior a cualquier juicio ético aparece el juicio fáctico: algo puede ser éticamente obligatorio solamente si también es factible. No se debe hacer lo que no se puede hacer. Se trata de un principio mucho más antiguo —ya la escolástica medieval lo proclama— pero a partir de ahora es aplicado a la conformación de la sociedad misma. Si no se puede seguir con la sociedad capitalista, entonces tampoco se debe. Y si solamente se puede realizar una socie-

dad socialista, entonces también se debe. El deber sigue al poder y no le precede.

Sin embargo, un deber se desprende del poder solamente en el caso de que exista una sola alternativa (que también puede ser el común denominador de un conjunto de alternativas posibles). Lo decisivo es la polarización entre lo posible y lo imposible. Y a partir de Marx el límite entre lo posible y lo imposible es trazado bajo el criterio de la reproducción de la vida humana real y concreta. La sociedad que no puede asegurar tal reproducción es imposible, y solamente son posibles aquellas sociedades que se ajustan en su estructura a las necesidades que impone la reproducción de la vida humana real.

De esta manera, Marx introduce en el pensamiento social categorías básicas, que después el propio pensamiento burgués asume, aunque les cambie su contenido. Se trata sobre todo de la reproducción de la vida real como última instancia de cualquier sociedad posible y de la exigencia de desarrollar el pensamiento social sobre la base de leyes de lo posible, y no de exigencias éticas. El deber ser se plantea solamente en el interior de lo que puede ser, y la ciencia social es una ciencia objetiva sin juicios con arreglo a valores.

Cuando la teoría burguesa responde críticamente a Marx, tiene que reformularse completamente. Aparece una nueva teoría económica, una nueva teoría de los valores y una nueva epistemología, que llevan todas la huella inconfundible del pensamiento marxista. Pero a la vez invierten todos los términos de Marx. Lo que nos interesa destacar son especialmente dos elementos de este nuevo enfoque teórico burgués, que ahora es antimarxista aunque se mantiene dentro del espacio teórico creado por Marx. Toda la crítica a Marx, por tanto, es una crítica de la posibilidad de las alternativas, que no argumenta con valores sino a partir de juicios de hecho. Por otro lado, aunque no lo enfatiza, mantiene el argumento de la reproducción material de la vida como última instancia del realismo de las opciones políticas.

El argumento de posibilidad que desarrolla la teoría burguesa, es visiblemente una inversión del argumento marxista.

ta. Marx había sostenido que la sociedad capitalista es imposible porque dirige el progreso desencadenado en contra de la vida humana. Como única sociedad posible aparece, a partir del análisis de Marx, la sociedad socialista. La nueva teoría burguesa invierte este argumento, afirmando que el socialismo es imposible, y que el capitalismo es la única sociedad hoy día posible. No reivindica valores y se despidió del derecho natural iluminista. Asume el tipo de argumentación de Marx, pero lo invierte: el socialismo es imposible; solamente el capitalismo es posible. En consecuencia, como no se puede tener socialismo, no se debe intentarlo. Y como solamente podemos tener el capitalismo, debemos asumirlo. A pesar de esta inversión, se conserva el enfoque marxiano. No se debe hacer lo imposible, sólo se debe hacer lo posible. Del poder se deriva el deber.

El argumento clave que surge de esta discusión es el de las relaciones mercantiles. La teoría burguesa insiste en que es imposible una sociedad moderna sin cálculo de dinero; y como el socialismo concebido por Marx presupone la abolición del dinero, este socialismo es imposible. Por lo tanto, tampoco se debe realizar. Sin embargo, aunque sea veladamente, este argumento sobre las relaciones mercantiles presupone el otro argumento de Marx, según el cual la última instancia de toda sociedad posible es la reproducción de la vida real. La imposibilidad del socialismo sin dinero se deriva de la validez de esta última instancia y no podría argumentarse sin ella. De la manera siguiente, por ejemplo, aparece formulado en Max Weber:

“Pero aun entonces quedaría el hecho de que el cálculo natural *no* podría resolver el problema de la *imputación* del rendimiento total de una explotación a sus ‘factores’ y disposiciones particulares, en la misma forma que esto lo realiza hoy el cálculo de rentabilidad en dinero; y que por eso cabalmente el actual abastecimiento *de masas* por medio de *explotaciones* produciendo en masa opone la más fuerte resistencia a aquella forma de cálculo” (*Economía y sociedad*, México, FCE, 1944, I, p. 73).

De eso concluye: “La vinculación del destino material de la masa al funcionamiento correcto y continuo de las organi-

zaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática, va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica" (*op. cit.*, pp. 741-742).

Es decir, Max Weber deriva la imposibilidad del socialismo del "destino material de la masa" y del "abastecimiento de masas" de manera análoga a como Marx había argumentado, a partir de ese mismo destino material, la imposibilidad del capitalismo. Y tal como Marx había derivado de la imposibilidad del capitalismo la necesidad del socialismo, Weber deduce, al revés, de la imposibilidad del socialismo la necesidad y fatalidad del capitalismo.

No se puede asegurar la reproducción de la vida real sino en el socialismo, concluye Marx. Weber, por su parte, concluye que no se puede asegurar esta misma reproducción de la vida real sino en el capitalismo. Uno y otro usan la reproducción de la vida real como última instancia, aunque solamente Marx tenga conciencia de ello y a Weber se le pase inadvertido. No lo sabe, pero lo hace.

La razón es obvia. El intento de abolir el dinero solamente puede ser imposible si destruye la reproducción de la vida real. Si no la destruyera, no sería imposible. Por tanto, Weber forzosamente tiene que afirmar la última instancia económica de Marx para poder denunciar la abolición del dinero y, por lo tanto, la construcción del socialismo como utopía. Para que su argumento tenga sentido, tiene que afirmar precisamente aquello que Marx llama materialismo histórico. Lo que en verdad Weber sostiene (a pesar de las contradicciones de su argumentación) es que la lógica del materialismo histórico es el capitalismo y no el socialismo, puesto que el socialismo es imposible y, en este sentido, "utópico". Sin embargo, no ha escapado del marco de argumentación del materialismo histórico.

Ahora bien, el argumento de Max Weber es convincente solamente si se define el socialismo como una economía sin dinero. Si la alternativa fuera realmente "o capitalismo con dinero o socialismo sin dinero", la crítica de Weber a Marx tendría toda la razón. Pero todos los socialismos conocidos

son economías con dinero en las cuales se planifican relaciones mercantiles en el sentido de una "utilización consciente de la ley del valor". Frente a este socialismo, sin embargo, la crítica de Weber no tiene la misma validez. No obstante, ella constituyó la principal línea de argumentación del pensamiento burgués moderno, en el cual el socialismo es denunciado como "utópico" en el sentido de imposible y las sociedades socialistas son interpretadas como sociedades que se autodestruyen en el intento de hacer lo imposible (Hayek, Popper, etcétera).

De esa manera, la transformación marxista del análisis social en un análisis de lo posible no ha desembocado en la univocidad que el mismo Marx esperaba. El resultado ha sido de nuevo ambiguo, aunque el tipo de argumentación se haya generalizado. Desde el punto de vista del análisis socialista, el capitalismo resulta imposible. Desde el punto de vista del análisis burgués, es el socialismo el que resulta imposible. La polarización continúa siendo la misma, aunque la argumentación haya pasado del ámbito de los valores éticos al ámbito de las posibilidades fácticas y a pesar de que la reproducción de la vida humana siga siendo utilizada como última instancia de ambos análisis. Además, la supuesta imposibilidad se refiere a horizontes temporales cada vez más largos. Desde hace ya más de cien años el capitalismo es imposible, y desde más de 65 años, lo es el socialismo. ¿Qué sentido tiene la tesis de la imposibilidad, si sociedades imposibles se mantienen durante siglos? Tanto capitalismo como socialismo siguen existiendo, y no se prevé el fin de ninguno de ellos a un plazo determinado.

Sin embargo, no por eso la pregunta por lo posible en la política ha perdido su validez. Pero cambia su sentido y tiene que ser retomada desde otro punto de vista. Quisiera mostrarlo a partir de dos elementos del análisis anterior. Ciertamente Marx tiene razón cuando afirma que la sociedad capitalista se encuentra estructurada de una manera tal que dirige la dinámica del progreso humano en contra de la propia vida humana y su desarrollo. El capitalismo como afirmación de la vida humana es imposible. Pero ciertamente también Weber tiene razón cuando afirma que las relaciones mercantiles son insus-

tituibles y que, por lo tanto, una afirmación directa de la vida humana, como la sueña Marx, es imposible. Aunque las relaciones mercantiles automatizadas e independizadas constituyan un vehículo que sofoca la vida humana, la afirmación de esta vida humana no se puede hacer sino en el interior de estas relaciones mercantiles. Hay que partir de éstas como el marco de posibilidad de cualquier afirmación de la vida humana factible.

El análisis de lo imposible se plantea pues en un sentido distinto al de la discusión ideológica tradicional de los últimos cien años. Lo imposible no es tanto lo que el otro hace, sino lo que cree hacer. Y al creer hacer algo distinto de lo que realmente hace, lo hace mal. Lo que se hace jamás es imposible. Pero sí puede serlo aquello que se cree que se hace. Y esta creencia deforma y paraliza la capacidad de hacer.

Por otro lado, la voluntad pura --sin consideraciones de factibilidad-- siempre aspira a lo imposible en cuanto a que aspira a lo mejor (independientemente de los criterios que definen lo mejor). Sólo a través de la imaginación, pero también de la conceptualización de lo imposible, se descubre el marco de lo posible. Quien no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible sólo es visualizado al someter lo imposible al criterio de la factibilidad.

Tenemos entonces el siguiente resultado: se concibe lo imposible para conocer a través de la experiencia y del análisis de la factibilidad lo posible. Sin embargo, la persecución y realización de este posible es constantemente desvirtuada por la ilusión de perseguir o realizar aquel imposible, de cuya conceptualización hemos partido.

Sólo ahora podemos plantearnos la pregunta clave de cualquier política que se pretenda realista: ¿cuál es la sociedad que sea lo mejor posible? Por supuesto, no existe para esta pregunta una respuesta a secas, porque necesitamos una medida de "lo mejor posible". Esta medida no la podemos tomar de alguna ética preconcebida, porque al establecerla a priori no podemos saber si es posible. Una ética preconcebida nunca se enfrenta a la necesidad y, por tanto, no contiene un criterio de factibilidad. Ningún deber puede existir fuera del mar-



co de la factibilidad de una acción; por consiguiente, no podemos formular deberes sino una vez determinado ese marco de factibilidad.

Cualquier imaginación de la mejor sociedad *posible* tiene que partir de la mejor sociedad *concebible*. La mejor sociedad posible aparecerá entonces siempre como una aproximación o anticipación de aquella mejor sociedad concebible. Pero necesariamente la mejor sociedad posible es inferior a la mejor concebible. Por eso, el contenido de lo posible será siempre algo imposible; lo imposible da sentido y dirección a lo posible. Y sólo en este marco aparecen las valorizaciones éticas.

· Todo lo posible existe por referencia a una plenitud imposible en relación a la cual el marco de lo posible es experimentado y argumentado.

A partir de este análisis podríamos ver de una manera diferente la contraposición entre el pensamiento socialista de Marx y el burgués de Max Weber, que han constituido las tradiciones respectivas. Marx parte de la afirmación de la vida humana concreta; la piensa en términos de una plenitud que describe como "reino de la libertad" o comunismo y en relación con la cual concibe la sociedad socialista a la que aspira como aproximación o anticipación en términos de un "lo mejor posible". La conceptualización de la plenitud es absolutamente radical, mientras que la sociedad por hacer aparece más bien como una sociedad factible, que se realiza lo más posible. Weber, en cambio, ve con toda razón que este "reino de la libertad" es imposible, utópico, y vuelca su crítica en contra de tal utopía. Constata acertadamente que la propia abolición de las relaciones mercantiles, que Marx considera parte de lo posible, cae en el ámbito de lo imposible. Sin embargo, cuando Weber desarrolla su propio análisis, adopta el mismo esquema que él había criticado en Marx. Afirma que es precisamente el capitalismo el que puede asegurar esta reproducción material de la vida. Pero como no puede sostener tal capacidad en términos empíricos, la concibe también en términos de una plenitud capitalista imposible, que toma del análisis neoclásico del equilibrio de los mercados. Se trata

de una plenitud concebida en términos tan radicales como lo era aquella de Marx, que Weber tanto criticaba. Con relación a ella, Weber a su vez tiene que buscar algún "mejor posible", puesto que la plenitud de tal equilibrio no es posible. Weber lo encuentra en una política de reformas sociales en el marco del propio capitalismo.

Nos encontramos, pues, varias plenitudes imposibles y varias formulaciones de los tipos de aproximación hacia ellas en términos de "lo mejor posible". Lo que se contrapone no son simples imposibilidades o posibilidades, sino niveles de lo imposible y grados de posibilidad. La plenitud concebida por Marx es tan imposible como la concebida por Weber; e igualmente la sociedad posible que se deriva del pensamiento de Marx es tan posible como aquella que se deriva del pensamiento de Weber. Además, todo el mundo puede ver que ambas sociedades —capitalistas y socialistas— existen y no son ni imposibles ni utópicas. Pero se relacionan con utopías e imposibilidades.

Sin embargo, ambas sociedades, referidas a sus respectivas plenitudes perfectamente imposibles, se distorsionan a partir del momento en que consideran sus realizaciones fácticas como pasos hacia aquella infinitud en relación con la cual fueron concebidas. Pese a ser tal plenitud imposible, la interpretan en términos empíricos como posibles a largo plazo. Es este tipo de interpretación lo que les impide ver los pasos posibles que se podrían dar. Ninguna se encuentra en el camino hacia su plenitud concebida, aunque ambas iluminen su percepción del futuro posible por medio de tal conceptualización de su plenitud. Pero, en la medida en que no logran discernir esta plenitud como un imposible, hacia el cual jamás se avanza en términos de un progreso empírico en el tiempo, tales plenitudes ciegan a la vez que iluminan. No es posible ser pragmático a no ser que nos demos cuenta del carácter trascendental de tales plenitudes conceptualizadas y no caigamos en la ilusión de querer realizarlas.

Esta construcción de mundos imposibles que iluminan la formación de mundos posibles no es solamente un problema de hoy; atraviesa visiblemente toda historia humana. El paraí-

so judío, la edad de oro de Platón, el cosmos griego, el cielo feudal medioeval son también mundos de este tipo, con referencia a los cuales se forman sociedades reales, a pesar de que ninguno de esos mundos tiene un significado empírico directo en el sentido de haber existido o de que existirá alguna vez. Pero siempre aparece, paralelamente a tales imágenes de plenitud, la ilusión de su significado empírico, la ilusión de que hayan existido alguna vez o de que existirán alguna vez en el futuro. Su construcción es una necesidad y su interpretación empírica una necedad, siempre y cuando se busque su realidad empírica en el curso del propio tiempo empírico.

Sin abordar aquí la pregunta sobre la validez relativa de tales sociedades concebidas, podemos anunciar una tesis inicial sobre el realismo o pragmatismo de lo político. No es posible una política realista a no ser que ella sea pensada teniendo conciencia de que sociedades concebidas en su perfección no son sino conceptos trascendentales, a la luz de los cuales se puede actuar, pero hacia los cuales no se puede progresar. El problema político por lo tanto no puede consistir en la realización de tales sociedades perfectas, sino solamente en la solución de los múltiples problemas concretos del momento.

Vale decir, la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental, que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente a través de una crítica que revela el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos. Al enfrentarse a problemas concretos, hay que pensar su solución en términos de una solución perfecta. Sólo así podemos pensar realistamente en qué grado es posible acercarse a la solución en términos de su posibilidad. No es posible determinar la solución posible sin pensar la solución en su perfección.

La política como arte de lo posible contiene una *crítica de la razón utópica*, sin la cual empero no es posible establecerla. Lo posible no es algo dado, sino algo por descubrir. Lo que podemos saber es que su descubrimiento pasa por la conceptualización de lo imposible, frente a lo cual se va elaborando

y experimentando lo que es posible. Por eso, también lo imposible es algo que hay que descubrir. Y la historia es tanto una historia de las posibilidades humanas como también de las imposibilidades. También las imposibilidades tienen historia, porque acompañan como marco conceptual el descubrimiento de las posibilidades humanas. Aceptar la historia tanto de las posibilidades como de las imposibilidades es parte del realismo político.