

El Realismo en Política como Arte de lo Posible

Franz J. Hinkelammert

Franz Hinkelammert es de los científicos sociales que vivieron Chile en los años de la profundización democrática y de las reformas, cuando se pensó que en este país el socialismo era posible. De origen alemán, Hinkelammert dejó Chile, donde trabajaba en el CEREN, y actualmente reside en Costa Rica. Ha publicado "Dialéctica del Desarrollo Desigual" (1972) y luego "Las Armas Ideológicas de la Muerte" (1976). Últimamente busca la convergencia de sus reflexiones económicas, teológicas y filosóficas en la política, para pensar el socialismo.

La presente Introducción a la "Crítica a la Razón Utópica" (1985) es un esbozo de los temas que trabaja en profundidad a través del texto. Para KRITICA, esta Introducción tiene la virtud de colocar el tema de las utopías como ordenador político, lo cual se contraponen al abandono de pensar lo imposible que han hecho sectores ideológicos de la izquierda chilena.

Hinkelammert concurre al debate, lo abre con una exposición sistemática, y propone un marco categorial para trabajar este tipo de abstracciones tan necesarias en el desarrollo de la política práctica.

La política, como arte de lo posible, entra en la conciencia actual 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 a la política, éste se presenta como problema central en cuanto se empieza a modelar la sociedad según criterios derivados de algunas leyes sociales, cuya consideración permite proyectar una sociedad futura y pensarla en función de una ordenación adecuada y humana de tales relaciones sociales.

El momento en el cual la política, como arte de lo posible, juega un papel central en el pensamiento sobre la política, es la revolución burguesa con su proyecto de una remodelación de la sociedad según las llamadas "leyes de la naturaleza humana". Estas leyes se hacen presentes a través de la propiedad privada y el cumplimiento de contratos, elementos institucionales que permiten constituir una sociedad en la cual todas las relaciones sociales pueden ser armónicas. Así pues, la propiedad privada parece ser el elemento que permite proyectar una nueva sociedad que abre, por un lado, la perspectiva de un progreso humano infinito y, por otro, una posibilidad de la participación de todos en los frutos de este progreso.

Hegel parece ser uno de los primeros que critica tal proyección de una nueva sociedad como "pretendida racionalidad" y, por tanto, como un 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 en el 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 cruel¹.

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

Sin embargo, Hegel no refuta toda sociedad burguesa como imposible y de "pretendida racionalidad". Se dirige más bien contra un determinado liberalismo que constituye el Estado a partir de un contrato social del tipo del contrato de compra y venta. Este Estado y esta sociedad serían abstracciones cuya persecución destruye, porque persiguen algo que es imposible.

Mucho más impactante que la crítica hegeliana al proyecto abstracto de la sociedad burguesa tuvo la crítica de Marx, que formalmente es muy parecida, aunque materialmente distinta. Marx ve toda sociedad burguesa como una sociedad imposible, y no solamente una forma determinada de ella. Pero su crítica es la de las abstracciones perseguidas por la sociedad burguesa, las que desembocan en algo imposible y que, por ello, producen la destrucción. Según Marx, precisamente es imposible —o de "pretendida racionalidad" según palabras de Hegel— encarar a las relaciones mercantiles la tarea del progreso humano, pues de esta manera sólo se pueden desarrollar una revolución técnica y el progreso consiguiente sacrificando la vida humana en pos de la gloria mercantil. Especialmente en su teoría del fetichismo,

¹ C.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, párrafo 258.

Marx elabora este punto de vista de que un progreso desencadenado sobre la base de las abstracciones mercantiles, se vuelca en contra de la vida humana y la devora.

Luego, en Marx aparece con toda su fuerza el argumento de la imposibilidad de una determinada política, es decir, su irrealismo. Como ya lo hiciera la teoría burguesa, él desarrolla leyes que expresan tal imposibilidad y que orientan a una distinta proyección de la sociedad y su correspondiente remodelación. La sociedad capitalista es imposible porque es autodestructora, por tanto, el progreso desencadenado dentro de la sociedad burguesa solamente puede ser orientado en función de la vida humana si es controlado y dominado en función de la propia vida humana. Para eso hay que superar las abstracciones vinculadas con las relaciones mercantiles y, consecuentemente, las relaciones mercantiles mismas.

Analizando la sociedad burguesa en términos de su posibilidad, Marx la declara imposible. Anuncia entonces su sustitución por una sociedad socialista, única sociedad posible para controlar el progreso humano en función de la vida humana concreta. Marx insiste en que él no busca la sustitución de la sociedad burguesa por razones morales o por llamados en nombre de alguna ética, sino por razones de posibilidad de la sociedad humana misma. Esto es, la sociedad humana no es posible si sigue siendo capitalista, y sólo es posible si se transforma en socialista. Por consiguiente, Marx rechaza que la transformación de la sociedad capitalista sea un asunto de valores o juicios de valores, sino que es estrictamente una cuestión de juicios sobre medios y fines. Una racionalidad con arreglo a valores no exige la transformación, en tanto que una racionalidad con arreglo a fines sí la exige.

Recién esta discusión de la sociedad capitalista hecha por Marx, transforma toda la visión de la política y su realismo en una discusión del ámbito de lo posible y, por tanto, de lo realizable. Como ya se dijo, la política no se sigue aquí primordialmente de éticas, sino de relaciones medio-fin. Antes que cualquier juicio ético aparece el juicio fáctico que nos dice que algo puede ser éticamente obligatorio, sólo si también es factible. "No se debe lo que no se puede". Este antiguo principio —ya la escolástica medieval lo pronuncia— es aplicado ahora a la conformación de la sociedad misma. Si no se puede seguir con la sociedad capitalista, entonces tampoco se debe. Y si únicamente una sociedad socialista se puede, entonces también se debe. El deber sigue al poder; no le precede.

Sin embargo, un deber se sigue del poder solamente en el caso de que haya una única alternativa, que puede ser también 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 criterio del límite entre lo posible y lo imposible es el criterio de la reproducción de la vida humana real y concreta. La sociedad que no puede asegurar tal reproducción es imposible, y sólo son posibles aquellas sociedades que se ajustan en su estructura a las necesidades de la reproducción de la vida humana real.

De este manera, Marx introduce en el pensamiento social categorías básicas que el propio pensamiento burgués asume después, 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: lo que "se debe" aparece sola-

mente en el interior de lo que "se puede", y la ciencia social es una ciencia objetiva sin juicios con arreglo a valores.

Cuando la teoría burguesa responde críticamente a Marx, tiene que ser reformulada completamente. Aparece así una nueva teoría económica, una nueva teoría de los valores y una nueva epistemología que llevan, inconfundiblemente, la huella del pensamiento marxista, pero que a la vez invierten todos los términos de Marx. Especialmente nos interesa destacar dos elementos de este nuevo enfoque teórico burgués, que es ahora antimarxista, aunque se mantiene en el interior del espacio teórico creado por Marx. Por un lado, toda esta crítica a Marx es una crítica de la posibilidad de las alternativas que no argumenta primordialmente con valores y, por tanto, con juicios en arreglo a valores, sino a partir de juicios de hecho. Por otro lado, aunque no lo diga mucho, mantiene el argumento de la reproducción material de la vida como última instancia del realismo de las opciones políticas.

El argumento de posibilidad de la teoría burguesa es claramente una inversión del argumento marxista. Marx había sostenido que la sociedad capitalista es imposible porque dirige el progreso desencadenado en contra de la vida humana; como única sociedad posible a partir de su análisis, aparece la sociedad socialista. La nueva teoría burguesa invierte este argumento y dice que el socialismo es imposible; el capitalismo es la única sociedad hoy posible. No reivindica valores y se despide del derecho natural iluminista. Asume el tipo de argumentación de Marx, pero lo invierte: el socialismo es imposible, solamente el capitalismo es posible. Por tanto, como no se puede tener socialismo, no se debe intentar, y como únicamente se puede tener el capitalismo, se debe asumirlo. Lo imposible no se debe, y la única alternativa posible se debe. Del poder se deriva el deber.

El argumento clave que surge en 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 consiguiente, tampoco se debe realizarlo. Sin embargo, aunque sea escondidamente, este argumento sobre las relaciones mercantiles presupone el otro argumento de Marx de que 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 en Max Weber:

Pero aún 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 cálculo².

De esto concluye:

La vinculación del destino material de la masa al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones 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

² Max Weber. *Economía y Sociedad*. México, FCE, 1944, p. 79.

posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica³.

La imposibilidad del socialismo la deriva ahora Weber del "destino material de la masa" y del "abastecimiento de masas", de manera análoga a como Marx había argumentado a partir de este mismo destino material la imposibilidad del capitalismo. Y así como Marx había derivado de la imposibilidad del capitalismo la necesidad del socialismo, Weber argumenta al revés: de la imposibilidad del socialismo deriva la necesidad y la fatalidad del capitalismo. No se puede asegurar la reproducción de la vida real sino en el socialismo, concluye Marx. Weber, en cambio, concluye que no se puede asegurar esta misma reproducción de la vida real sino en el capitalismo. Ambos usan la reproducción de la vida real como última instancia, pero sólo Marx tiene conciencia de ello. A Weber esto le pasa totalmente desapercibido, sin embargo, aunque no lo sabe, lo hace.

La razón es obvia. El intento de abolición del dinero únicamente 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 como utopía. Para que su argumento tenga sentido, tiene que afirmar algo que Marx precisamente llama materialismo histórico. Lo que en verdad Weber sostiene, a pesar de las muchas contradicciones de su argumentación, es que la lógica del materialismo histórico es el capitalismo y no el socialismo, por la razón de 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 solamente es convincente si se concibe al socialismo como una economía radicalmente sin dinero. En efecto, si la alternativa fuera realmente o capitalismo con dinero o socialismo sin dinero, la crítica de Weber a Marx tendría toda la razón. No obstante, 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", y frente a estos socialismos la crítica de Weber no tiene la misma validez. Pese a ello, constituye la línea principal del pensamiento burgués contemporáneo 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 su intento de hacer lo imposible (Hayek, Popper, etc.).

Así pues, la transformación marxista del análisis social en un análisis de lo posible, no ha desembocado en el resultado unívoco que Marx esperaba. El resultado ha sido ambiguo, si bien el tipo de argumentación se ha 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 es la misma, a pesar de que la argumentación haya pasado del ámbito de los valores éticos al ámbito de las posibilidades fácticas, y de que la reproducción de la vida humana sea utilizada como última instancia de ambos análisis. Además, la imposibilidad sostenida se refiere a horizontes temporales siempre más largos. Ya desde hace más de cien años el capitalismo es imposible, y desde hace más de sesenta y cinco lo es el socialismo. ¿Qué sentido mantiene en-

tonces la tesis de la imposibilidad, si sociedades imposibles se mantienen durante siglos? ¿Acaso, tanto el capitalismo como el socialismo no siguen existiendo, sin que se prevea el fin de ninguno de ellos a un plazo determinado?

Sin embargo, la pregunta por lo posible en política no por eso ha perdido su validez; sólo ha cambiado su sentido teniendo que ser retomada desde otro punto de vista. Esto lo podemos mostrar a partir de dos elementos del análisis anterior. Por un lado, ciertamente Marx tiene razón cuando afirma que la sociedad capitalista es estructurada de una manera tal que dirige el poder del progreso humano en contra de la propia vida humana y de su desarrollo, de ahí que el capitalismo como afirmación de la vida humana es imposible. Pero, por otro lado, ciertamente Weber también tiene razón cuando afirma que las relaciones mercantiles son insustituibles y que, por tanto, una afirmación directa de la vida humana, como Marx la sueña, es imposible. Aunque las relaciones mercantiles automatizadas e interdependizadas sean 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 que describen el marco de posibilidad de cualquier afirmación de la vida humana factible.

Por consiguiente, el análisis de lo imposible aparece en un sentido distinto de la tradicional discusión ideológica de los últimos cien años. Lo imposible no es tanto lo que el otro hace, sino lo que cree hacer. Y al creerse hacer algo distinto de lo que se hace, se hace mal lo que se hace. Lo que se hace jamás es imposible, pero lo que se cree que se hace sí puede serlo, y esta creencia deforma y paraliza la capacidad de hacer.

Por otra parte, la voluntad pura —sin consideraciones de la factibilidad— siempre aspira a lo imposible en cuanto que aspira a lo mejor, sean los criterios de lo mejor los que sean. A través de la imaginación —pero también de la conceptualización de lo imposible— se descubre recién el marco de lo posible. Quien no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible resulta del sometimiento de 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 se ha partido.

En este sentido recién podemos enfocar la pregunta de cualquier política que sea realista: ¿cuál es la sociedad que sería lo mejor posible? Por supuesto, una respuesta a secas no es posible por cuanto necesitamos una medida de "lo mejor posible". Esta medida no la podemos tomar de ninguna ética preconcebida, porque al preconcebirla no podemos saber si es posible. Una ética preconcebida nunca tiene necesidad y, por tanto, no contiene un criterio de factibilidad. Ningún deber puede existir fuera del marco de factibilidad de una acción, y, por consiguiente, no podemos formular deberes sino una vez determinado este marco de factibilidad.

Así pues, cualquier imaginación de la "mejor sociedad posible" tiene que partir de la "mejor sociedad concebible". Luego, la mejor sociedad posible aparece siempre como una aproximación o anticipación de esta otra sociedad mejor concebible, pero necesariamente, la mejor sociedad posible es inferior a la mejor sociedad concebible. Por eso, el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido

³ *Ibid.*, pp. 741-742.

y dirección a lo posible, en cuyo marco recién aparecen las valoraciones éticas arbitrarias. Es decir, todo posible existe en referencia a una plenitud imposible, en relación a la cual es experimentado y argumentado el marco de lo posible.

A partir de este análisis podemos ver de una manera diferente la contraposición analizada entre el pensamiento socialista de Marx y el burgués de Max Weber, los cuales han constituido sus respectivas tradiciones. Marx, sin duda, parte de la afirmación de la vida humana concreta. Piensa ésta en términos de una plenitud que describe como reino de la libertad o comunismo, y en relación a ella concibe la sociedad socialista a la que aspira como aproximación o anticipación en términos de un "lo mejor posible". La conceptualización de tal plenitud es absolutamente radical, mientras que la sociedad por hacer aparece más bien como una sociedad factible que se realiza "a lo más posible". Weber, en cambio, ve con toda razón que este reino de la libertad es imposible, utópico, y lanza su crítica en contra. Consta, con razón, que la abolición de las relaciones mercantiles —que Marx considera como parte de lo posible— cae en el ámbito de lo imposible. Sin embargo, en su propio análisis Weber sigue el mismo esquema que él critica en Marx. En efecto, afirma que precisamente el capitalismo 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, concepto que toma del análisis neoclásico del equilibrio de los mercados. Se trata de una plenitud tan radicalmente concebida como aquella otra de Marx, y que el mismo Weber tanto criticara. En relación a ella, Weber también tiene que buscar "algún mejor posible" —porque la plenitud de tal equilibrio no lo es—, pretendiendo hallarlo en una política de reformas sociales en el marco del propio capitalismo.

Aparecen, entonces, varias plenitudes imposibles y varias formulaciones de los tipos de aproximación a ellas, en términos de "lo mejor posible". Lo que se contraponen no son simples imposibilidades o posibilidades, sino niveles de imposibilidad y grados de posibilidad. De esta manera, 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 la que se deriva del de Weber. Además, todos pueden comprobar que ambos tipos de sociedades —capitalistas y socialistas— existen y, por tanto, no son ni imposibles ni utópicas, pero se relacionan con utopías e imposibilidades.

Ahora bien, ambas sociedades, que se relacionan con sus respectivas plenitudes perfectamente imposibles, se distorsionan a partir del hecho de que consideran sus realizaciones fácticas como pasos a aquella infinitud en relación a la cual son concebidas. Siendo tal plenitud imposible, la interpretan, en términos empíricos, como posible a largo plazo. Al hacer esto se ciegan precisamente a los pasos posibles que se podrían hacer, pues aunque ninguna está en el camino a su plenitud concebida, sin embargo ambas alumbran su percepción del futuro posible a partir de tal conceptualización de su plenitud. Pero, en el grado en el que no logran discernir esta plenitud como un imposible hacia lo cual jamás se avanza en términos de un progreso empírico en el tiempo, tales plenitudes ciegan a la vez que alumbran. No es posible ser pragmático, como no sea dándose cuenta del carácter trascendental de tales plenitudes conceptualizadas y sin confundirse con alguna ilusión de su realización.

Esta construcción de mundos imposibles que alumbran a la formación de mundos posibles, no es sólo un problema de hoy sino que pasa visiblemente por toda la historia humana. El paraíso judío, la edad de oro de Platón, el cosmos griego, el cielo feudal medieval, son también mundos de este tipo en referencia a los cuales se forman sociedades reales, pese a que ninguno de estos mundos tiene un significado empírico directo en el sentido de haber existido o que vaya a existir alguna vez. No obstante, siempre aparece paralelamente a tales mundos concebidos, 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, en tanto que su interpretación empírica es una necesidad en la medida que se busca su realidad empírica en el curso del propio tiempo empírico.

Sin tratar de contestar todavía la pregunta sobre la validez relativa de tales sociedades concebidas, podemos anunciar una tesis inicial sobre el realismo o pragmatismo de lo político. No será posible una política realista a no ser que ella sea concebida con la 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. Por lo tanto, el problema político no puede consistir en la realización de tales sociedades perfectas, sino tan sólo en la solución de los muchos problemas concretos del momento.

Por consiguiente, la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos. Esto por cuanto al solucionar problemas concretos hay que pensar la solución de ellos en términos de una solución perfecta, para poder así pensar realístamente en qué grado es posible acercarse a la solución en términos de su posibilidad. Sin pensar la solución en su perfección no es posible la solución posible, mientras que la ilusión empírica en relación a la solución perfecta distorsiona y oscurece de nuevo lo posible.

La política como arte de lo posible contiene, por tanto, una crítica a la razón utópica sin la cual no es posible establecerla. Ese "no es posible" no es algo dado sino algo por descubrir. Lo que si podemos saber es que su descubrimiento pasa por la conceptualización de lo imposible, frente al cual se va elaborando y experimentando lo que es posible. Por eso mismo lo imposible es algo que hay también que descubrir, y de ahí que la historia sea tanto una historia de las posibilidades como de las imposibilidades humanas. Efectivamente, estas imposibilidades también tienen historia porque acompañan como conceptualizaciones imposibles al descubrimiento de las posibilidades humanas. Aceptar esta historia tanto de las posibilidades como de las imposibilidades humanas es parte del realismo político.

En este sentido, la crítica a la razón utópica no es el rechazo de lo utópico sino su conceptualización trascendental. desemboca en la discusión de los marcos categoriales dentro de los cuales se elaboran los pensamientos sociales. Estos marcos categoriales contienen siempre una reflexión trascendental, aunque ésta a veces está solapada. Para poder entender y criticar —crítica en el sentido de Kant y no en el sentido de una crítica demoleadora (*vernichtende Kritik*)— los pensamientos sociales, hace falta poner al desnudo tal reflexión trascendental y analizar sus coherencias. **K**