

BREVE HISTORIA Y CRÍTICA DE LOS ÓRDENES DUALES CONTEMPORÁNEOS: HACIA UNA REFORMULACIÓN EXISTENCIALISTA DE LA DIMENSIÓN AXIOLÓGICA DEL SOCIALISMO

Leiden, Holanda, año 1637. En una Europa desgarrada por las veleidades de un Dios que atiende impasible a las guerras fratricidas celebradas en su nombre, nace el primer hombre¹ moderno. No se trata por supuesto de un parto al uso: no hay parteras, ni doctores, ni siquiera llantos. No hay en realidad nada, solo un hombre rodeado de caos.

“El discurso del método” (R. Descartes, 1637), al introducir la fórmula del *ego cogito ergo sum* pone en jaque toda la lógica y la forma de concebir el mundo que había modelado la convivencia en Europa prácticamente desde la caída del imperio romano de occidente. La vida y la estructura social del medioevo hundían sus raíces en una premisa totalizadora indubitada durante más de 12 siglos: la realidad y todo lo que la componía, incluido el hombre, era obra directa de un caprichoso Dios omnipotente que lo manejaba todo a su antojo. En este contexto, la existencia suponía un vagar pesaroso por un mundo dominado por una impredecible fuerza divina y la mera idea de plantearse un intento de comprender la realidad era una quimera, ya que no existía ley natural más allá de la indescifrable voluntad de un misterioso creador. El papel del hombre en semejante mundo se limitaba a obedecer las directrices de la autoridad eclesiástica que se atribuía la representación de Dios en la tierra con la esperanza de alcanzar en otra vida todo aquello que en ésta se le negaba. Se trataba en definitiva de un hombre subalterno, construido desde la exterioridad trascendente.

La idea cartesiana del pensamiento como fundamento del ser acaba con esta totalización. Cuando Descartes afirma que “pienso, luego existo” está clavando una daga en el corazón de la ontología medieval, atribuyendo al sujeto no solo la posibilidad sino la obligación de darse al conocimiento del mundo para constituirse como ser. La realidad no es ya bajo esta concepción una maraña de acontecimientos diseñados por un Dios que nunca en vida podremos conocer, sino un complejo entramado de relaciones causales que el hombre puede y debe desentrañar a través del método científico. La expansión de esta doctrina, la llamada revolución científica, fue el verdadero detonante de la superación del orden medieval: al poner en tela de juicio todos los dogmas que promovían la supeditación ciega del hombre a la voluntad divina, la arquitectura social monárquico-eclesiástica de perpetuación de la ignorancia y la austeridad perdían vigencia, dejando un espacio

¹ Por razones de economía del lenguaje y de fidelidad en la exposición histórica, durante las próximas líneas el término “hombre” aludirá por igual a hombres y mujeres.

abierto para la construcción de cosmovisiones filosóficas y estructuras políticas acordes a la nueva concepción del mundo.

La conquista de lo real.

El desafío, en el ámbito de lo intelectual, residía entonces en lograr articular una alternativa filosófica que por un lado satisficiera la exigencia científica de explicar la realidad, de realizar análisis empíricos fiables y constatables, y por otro lado sirviera para comprender al sujeto que Descartes había situado en el centro de la historia. Urgía encontrar un nuevo Dios, un nuevo fundamento único que de una parte sirviera para la erección de una inédita concepción del ser y que de otra parte guardara sintonía con las premisas científicas que habían derrocado el anterior régimen.

La solución a esta encrucijada se construyó a lo largo de los siguientes dos siglos, de la mano de la llamada filosofía iluminista o ilustrada. Los pensadores de esta escuela, (principalmente representados por Kant y Rousseau en lo aquí relevante) tomaron el concepto cartesiano del hombre y el mundo y lo desarrollaron a través de dos principales ideas.

1) La conciencia humana percibe un mundo complejo pero inteligible y predecible a través de la razón. Esta es una de las tesis de la obra de Immanuel Kant “Crítica de la razón pura” (1781). La realidad adopta en este orden de cosas un carácter desafiante bajo la forma de un problema matemático, un enunciado a descifrar por el hombre. Se presentan así la realidad y la subjetividad como dos entidades diferenciadas pero codependientes, en la medida en que la realidad se proyecta sobre la conciencia² para su intelección mientras la propia conciencia se arroja sobre el mundo para explicarlo y predecirlo. Pero, ¿cómo es capaz el hombre de discriminar de entre toda la información que percibe su conciencia para generar juicios ciertos y útiles de la realidad? ¿Cuál es la fuerza motriz del conocimiento?. El método científico no es en este sentido más que una sistematización, un esquema vacío de contenido que debe aplicarse sobre una parcela de la realidad para comprenderla, pero no es en ningún caso una explicación del poder cognitivo del ser humano. La cuestión verdaderamente central para el pensamiento ilustrado es la de averiguar cómo logra la conciencia en primer lugar seleccionar la parcela de la realidad sobre la que aplicar el método y en segundo lugar recorrer el esquema del método dotándolo de contenido material. Aparece en este punto la idea

² Vale la pena aclarar que en la filosofía ilustrada conciencia y subjetividad son en realidad lo mismo. La nota de racionalidad que en breve se introducirá supone un elemento constitutivo de éstas, definidas como el aspecto intelectual del ser humano

iluminista de la razón como Diosa, como una fuerza intelectual inherente al ser humano capaz de guiarlo en su conquista del mundo. Es la razón quien orienta el conocimiento humano, quién conecta la percepción del mundo con su comprensión en un proceso aprehensivo intrínsecamente ligado a la vida, que nace con la misma y dura mientras ésta dure.

2) La razón es libre y la libertad indisociable del ser. Esta idea ilustrada, implícitamente presente en la segunda de las críticas Kantianas, la “Crítica de la razón práctica” (1788) , supone en realidad un razonamiento lógico tan simple en su formulación como radical en su consecuencia. Si partiendo de la idea del cogito ergo sum se asume el pensamiento como origen del ser y según lo desarrollado en el párrafo anterior se vincula el pensamiento a la existencia de la razón como fuerza motora básica del conocimiento, puede inferirse una relación de identidad entre razón y ser. Además, la propia definición de la razón iluminista la caracteriza como una fuerza ilimitada que abarca toda la realidad cognoscible para enfocar su acción sobre una parte de ella. Esta facultad de la razón de dirigirse hacia donde ella misma se ordene es en definitiva la cualidad básica de una entidad libre, que no depende más que de sí misma para determinarse. En consecuencia, si la razón es el fundamento del ser, y la nota de libertad es el principal factor definatorio de la razón, no puede existir ser que no sea libre. Un ser esclavo, un ser sometido a los designios de una fuerza ajena a sí mismo será un ser de razón mutilada, lo que es una burda contradicción en términos (Sandel, 2011: p. 136-139). Un ser heterónomo³ será en definitiva un no-ser. Esta idea genera dos principales corrientes de pensamiento en la filosofía ilustrada; por un lado, su materialización política preside la obra del autor ginebrino Jean-Jacques Rousseau “El Contrato Social” (1762⁴), y es la base de su impugnación de la delegación representativa y su apuesta por la democracia participativa, en tanto que la entiende como la forma más fiel de dar voz a la libre razón del individuo en la vida pública. Por otro lado, su aplicación al campo de la economía es fuente de la teoría liberal de Adam Smtih, en la que repararemos más adelante.

Estos dos principios ilustrados son de hecho los pilares sobre los que se asienta la estructura económica, política y social que sucede al orden medieval. Los 3 siglos que transcurren desde el descubrimiento de América hasta la decapitación de Luis XVI, lo que la teoría histórica

³ Heteronomía es un término creado por Kant para designar lo opuesto a la autonomía, es decir, la sujeción a una autoridad externa.

⁴ Apréciese el desorden cronológico: la plasmación práctica de la idea kantiana de libertad acontece 20 años antes de su propia formulación. Esto se debe a que lo que Kant en realidad hace es ordenar y completar todo un pensamiento ilustrado preexistente que ya había servido de inspiración a las grandes teorías iluministas de la ordenación de la sociedad

denomina Edad Moderna, no es desde el punto de vista de la filosofía política otra cosa que un proceso de desarrollo de los fundamentos axiológicos de la era contemporánea.

De la evolución a la revolución.

Hasta este punto se ha analizado el tránsito del pensamiento desde la consideración de la realidad como un caprichoso producto divino hasta la centralización histórica del sujeto libre y racional, pero ¿qué supuso esta evolución filosófica en el plano de los hechos?.

A comienzos del año 1789, Francia era un estado monárquico gobernado por un rey absoluto y estructurado como una sociedad estamental dividida entre privilegiados y no privilegiados. Para finales de 1792, los no privilegiados habían decapitado al rey, detentaban el poder del estado y se habían dotado de una declaración de derechos inalienables que se promulgaba por igual para todos los hombres. La política francesa atravesó en apenas 3 años la senda que la filosofía europea había tardado casi dos siglos en recorrer: la subversión efectiva del orden pre-ilustrado solo pudo acontecer cuando el desarrollo del pensamiento fue lo suficientemente exhaustivo. Es decir, cuando logró idear un modelo tendencial de orden social basado en los principios de la nueva filosofía cada vez más pujante.

Vale la pena incidir en este punto de la revolución como una consecuencia del desarrollo de las ideas. A menudo al examinar la historia se nos presenta la tentación de entenderla como una secuencia inconexa de acontecimientos grandiosos. Muy al contrario, la historia está en realidad repleta de microhistorias, de hechos y palabras ocultos en los bolsillos del tiempo sin los que tratar de entender los grandes momentos de ruptura histórica es solo un superfluo ejercicio vanidoso, cuando no una búsqueda de justificación para una causa presente (Cruz, 2017: p. 22-29)

Pero, ¿cual fue en este caso la idea culminante, la microhistoria lo suficientemente completa como para inspirar una revolución contra un orden milenario?. Si la propuesta filosófica ilustrada debía conjugar las exigencias científicas con la subjetividad cartesiana, su modelo de sociedad debía ser capaz de generar una ley y unas instituciones que garantizaran de un lado el desarrollo de las inéditas facultades humanas racionales y de otro la convivencia y el progreso. La ilustración tuvo entonces la habilidad de tomar la noción central de su razonamiento filosófico y darle un sentido práctico para la construcción de una alternativa político-económica. Consiguió convertir libertad en liberalismo El liberalismo surgió (cómo ya se ha adelantado) como un análisis de realidad, un intento con aspiraciones científicas de aplicar el principio ilustrado de la libertad de la razón a una realidad empírica, al ámbito de la economía. Así, en la obra “La riqueza de las naciones” (A. Smith, 1776) la libertad del individuo adquiere un sentido práctico como elemento

maximizador de la utilidad⁵ de los agentes en el mercado, y la intervención del Estado en la economía supone un obstáculo o al menos un lastre para el próspero desarrollo de las facultades humanas. El razonamiento seguido para el desarrollo de esta teoría es, pese a sus pretensiones científicas, eminentemente deductivo: parte de una premisa externa, del concepto iluminista de libertad para explicar interacciones concretas. De esta forma, los vacíos y las contradicciones de las que esta teoría pudiera adolecer pueden rellenarse o resolverse aplicando el ideal supremo de la libertad individual y su correlativa teoría de la máxima utilidad, ya que son en última instancia estas abstracciones el fundamento supremo de todas las propuestas concretas que completan la doctrina liberal. Se construye así un modelo teórico aparentemente funcional de gestión de la economía en una sociedad ilustrada, basado en la confianza en el libre mercado y la abstención del estado respecto de la vida comercial.

La dualidad liberal.

Pero la política se define por mucho más (o menos) que por la rigurosa aplicación de la teoría a la vida pública. Cuando la revolución francesa acogió el liberalismo como ideología para la administración de la sociedad floreciente⁶ se encontró con problemáticas que excedían sobremanera la capacidad explicativa del modelo liberal originario. Por mencionar sólo algunas de ellas cabe plantearse, por ejemplo, la vigencia de la idea de la libertad individual en su aplicación a entes empresariales con núcleos de decisión formados por individuos pero con personalidad propia en el mercado. En este caso, la decisión “libre” que se proyecta sobre el mercado es fruto de la elección conjunta de una pluralidad de personas, cada una de ellas con una razón libre e independiente, con sus propios intereses y expectativas. La teoría liberal se diseña en una sociedad en la que el comercio ofrecía una apariencia principalmente ínter-individual a través de la artesanía, pero una vez la producción se industrializa y se masifica, ¿sigue siendo la oferta un reflejo de la libertad de la razón? Afirmar esto sería contradecir el principio ilustrado básico de la razón como elemento inherente y único en el ser individual.

⁵ El término de utilidad en la filosofía iluminista se utiliza frecuentemente como una concreción material de la felicidad. En este sentido, cobra especial protagonismo la doctrina utilitarista y su obra fundante, “Introducción a los principios de moral y legislación” (J. Bentham, 1780)

⁶ Por supuesto la Revolución bebió también de otras propuestas teóricas para la construcción de su institucionalidad y su ordenamiento jurídico, como la ya apuntada teoría Rousseauiana o la separación de poderes de Montesquieu. Sin embargo, en la colisión de estas teorías con el liberalismo económico la prioridad era garantizar los postulados de esta última en lo relativo a la inviolabilidad de la actividad comercial privada.

Otra cuestión controvertida sería la del efecto de la aplicación del libre cambio en una sociedad que parte de posiciones materiales tremendamente desiguales. El liberalismo centra su argumentación en la natural igualdad de todos los hombres, ya que si la razón es el elemento constitutivo del ser y toda persona está dotada de libre razón, no hay motivo para apreciar desigualdad entre los hombres. Sin embargo, la razón mercantil no sigue este patrón de igualdad cuando se instaura en sociedades con desigualdades materiales ab initio. En este sentido, un antiguo noble propietario de tierras podrá elegir si venderlas, explotarlas él mismo o contratar mano de obra que lo haga de forma más eficiente. De igual manera un burgués enriquecido a través del comercio podrá decidir si cesar en su actividad, si seguir comerciando por su cuenta o si contratar trabajadores que desahoguen parte de su carga de trabajo. Sin embargo un campesino sin más propiedad que su cuerpo y su espíritu solo podrá elegir entre trabajar para comer o morir de hambre. Esta desigualdad de base es otra cuestión carente de contestación en la teoría liberal originaria.

Cuando el régimen liberal revolucionario tuvo que afrontar las vicisitudes derivadas de la implantación de un modelo de economía y sociedad inexplorado, la fórmula resolutive fue la aplicación del ya descrito método deductivo por el que a partir del supremo binomio libertad/utilidad se da una respuesta a cada una de estas acuciantes cuestiones concretas. Esta fórmula de resolución de conflictos cristalizó en un modelo crecientemente endogámico, absorto en sus propias premisas iniciales e incapaz de someter sus postulados a una crítica que partiera de fundamentos axiológicos diferentes a los suyos. Así, para el régimen liberal revolucionario la cuestión de la desigualdad, por ejemplo, no suponía una verdadera cuestión a solucionar en tanto que la falta de equidad como tal no supone en sí misma un mal social mientras obedezca las reglas de mercado que aquel régimen ha establecido. El liberalismo devino así una entelequia, y la libertad un nuevo prius totalizador al estilo del Dios medieval: toda la realidad y todo lo que ésta contiene podía encontrar su origen y sentido en un concepto abstracto y suprayacente de Libertad⁷

El liberalismo adopta de esta manera un carácter dual y retroalimentario: de un lado, el modelo de aspiraciones científicistas pretende regir la economía conforme a una serie de axiomas de ascendencia ilustrada. Este modelo económico es el liberalismo stricto sensu o capitalismo. Pero de otro lado, el liberalismo supone una forma de entender el mundo, una totalización discursiva que se extiende sobre todos los campos de la realidad. El discurso y la moral de la totalización liberal abstrae la libertad, la diviniza otorgándole la facultad suprema de ordenar y dar sentido al mundo y

⁷ Libertad en mayúsculas, como una fórmula propia y previa al mundo.

a partir de esta abstracción construye relatos de actualidad que modelen la realidad de acuerdo a sus planteamientos.

La dualidad contra-liberal: el socialismo científico.

El creciente ensimismamiento del liberalismo y su silencio ante algunas de las demandas sociales que su propia dinámica generaba, alimentó entonces, hacia mediados del siglo XIX, la movilización de los colectivos damnificados por el avance de su modelo económico. Esta movilización, en inicio de naturaleza únicamente reactiva o impugnatoria⁸ llegó a articularse como alternativa política cuando su indignación encontró una vía propositiva, un basamento filosófico para la construcción de un sistema socio-económico de superación del capitalismo. “El manifiesto del partido comunista” (K.Marx, F. Engels, 1848) y “El capital” (K.Marx, 1867) supusieron en este orden de consideraciones el nacimiento de una ideología, de una propuesta de programa político opuesta a la hegemonía liberal, el “socialismo científico”⁹. La lógica metodológica fundante de la doctrina socialista sigue un razonamiento científico opuesto a la deducción liberal: parte de un análisis actual de realidad y lo conjuga con un análisis histórico para mediante lógica inductiva poder extraer conclusiones y formular juicios sobre la materia tratada. Para comprender la crítica socialista al modelo económico capitalista será de utilidad recuperar el ejemplo anteriormente expuesto del noble, el burgués y el campesino. Según el análisis marxista¹⁰, las desiguales condiciones de entrada en el mercado de estos 3 sujetos, basadas en la propiedad sobre los medios de producción, genera un sistema de explotación de clase. Entendiendo como medios de producción la tierra, el capital y el trabajo, se infiere que el noble dispone de la propiedad histórica que detenta sobre una parcela de tierra y el burgués dispone de una masa de capital suficiente para poner en funcionamiento una actividad productiva a través de la inversión; por contra, el campesino no dispone más que de sí mismo, y su única función productiva es la de prestar su fuerza de trabajo a los sistemas productivos ajenos. Así, la antigua estructura social estamental se ve sustituida por una estructura clasista, definida por la propiedad de los medios de producción, y la explotación que ejercían los privilegiados estamentales (exentos de impuestos y dotados de derechos de participación política) sobre los no privilegiados deviene una explotación por parte de los propietarios contra los trabajadores.

⁸ Sirva de ejemplo el movimiento Luddita y su destrucción sistemática de maquinaria industrial

⁹ Debe advertirse que como su propio nombre indica la formulación marxista del socialismo aspira a tratarlo como una teoría científica, paralelismo insoslayable que lo emparenta con la doctrina liberal de Adam Smith

¹⁰ Las contribuciones de Engels se centran principalmente en la dimensión filosófica del socialismo, como más adelante se expondrá.

A partir de este análisis de actualidad, Marx estudia la estructura de poder en diferentes sociedades y momentos históricos y encuentra un patrón recurrente en toda la historia de la civilización: la dinámica de dominación. Cualquiera que sea el momento o el lugar analizado, una minoría dominante se ampara en su explotación de una mayoría expoliada para perpetuar su situación de privilegio. Los avances históricos, las mutaciones en los modelos económicos y políticos acontecidas durante la historia son entonces, al abrigo de esta teoría, fruto de una eterna tensión entre los intereses de la clase dominante y los de la clase dominada que en ocasiones llega a organizarse parcialmente para exigir una satisfacción de sus demandas; se trata de un “materialismo dialéctico”¹¹. Sin embargo, Marx apunta que en este fluir histórico el resultado de cada momento de rebelión de los dominados ha sido el establecimiento de una nueva estructura igualmente jerárquica y extractiva, por lo que la tensión clasista nunca ha llegado a extinguirse, sufriendo simples transformaciones en su argumentario concreto. La sociedad capitalista estaría de este modo alimentando su propia implosión al desoír las protestas de los expoliados que servirán de fundamento a una revolución obrera que derroque al orden liberal.

La revolución obrera deberá entonces, siempre de acuerdo con el enfoque marxista, afrontar el desafío histórico de extinguir la dialéctica materialista, porque de lo contrario su estancia en la posición de privilegio estará inexorablemente abocada a sucumbir ante una nueva rebelión de los oprimidos. La pregunta a responder por parte del movimiento obrero a la hora de organizarse será en consecuencia la de ¿cómo suprimir la tensión entre los intereses de clase? Y dado que según lo aquí expuesto el conflicto de intereses es inherente a la propia existencia de las clases sociales, la formulación más exacta del desafío obrero sería: ¿cómo construir una sociedad sin clases?. Y Marx da una respuesta a esta cuestión. Si el origen de la estructura de clases en la sociedad capitalista es la desigual propiedad de los medios de producción, la sociedad sin clases que la suceda deberá asentarse sobre la socialización de los medios de producción, de manera que las rentas que la actividad productiva genere correspondan no a una minoría de propietarios sino a la sociedad en su conjunto que será al mismo tiempo capitalista y trabajadora, o más bien no será ninguna de las dos. Evidentemente, la teoría socialista es mucho más compleja que lo aquí sucintamente expuesto, no obstante, son estas ideas básicas las líneas fundamentales del análisis de realidad marxista, y sirven para comprender la nota epistemológica que el socialismo y el liberalismo, muy a pesar de ambos, comparten: su totalización.

¹¹ Esta concepción Marxista de la historia está poderosamente influenciada por la idea Hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo expresada en su obra “Fenomenología del espíritu” (F. Hegel, 1807)

Si al tratar del liberalismo hemos dicho que abstraía su valor fundamental de la libertad para orientar y dar sentido al mundo, cabe ahora plantearse, ¿y el socialismo? ¿No hace acaso lo mismo al tratar el materialismo dialéctico como una ley suprema que rige el curso y el devenir de la historia? De nada importa en realidad que la formulación de esta idea parta de la observación de hechos empíricos, del análisis de diferentes realidades concretas, la cuestión es que la aplicación que el movimiento obrero de finales del siglo XIX hizo de la doctrina marxista extralimitó la función del materialismo histórico, centrando la vertebración de su discurso en el punto final del razonamiento y obviando todo el desarrollo previo. El socialismo¹² tomó la conclusión marxista de la necesidad de una revolución obrera que depusiera el orden clasista a modo de profecía, lo que por un lado contribuyó a su articulación como movimiento de masas por lo atractivo desde el punto de vista publicitario de una promesa de victoria frente a un régimen caricaturizado, pero por otro lado diluyó la relación del ideario socialista con la realidad en la medida en que cualquier concepción del mundo que no apuntara en el sentido del paraíso socialista se tornaba incompatible con la ideología oficial del movimiento obrero. El materialismo histórico y la gloriosa llegada de la sociedad sin clases devinieron así una totalización determinista, una fuente de sentido para toda la realidad y todo lo que la componía, de manera que si algún hecho o descubrimiento no encajaba en la lógica derivada de esta máxima innegociable debía ser reconsiderado (es decir tergiversado) para entrar en consonancia con el curso inevitable de la historia¹³.

La dualidad socialista consiste por tanto, al igual que la liberal, en la convivencia dentro de una misma ideología de dos dimensiones diferenciadas pero retroalimentarias. Por un lado el análisis marxista de realidad propone la necesidad de llevar a cabo una revolución obrera que socialice los medios de producción y derruya la sociedad de clases. Por otro lado la totalización socialista ordena y da sentido a la realidad a partir de la creencia trascendente en la inminencia del advenimiento de este orden idílico. Debe repararse en que esta concepción determinista de la historia es de todo punto incompatible con la idea de libertad humana: al negar al hombre la facultad de decidir el curso de la historia, convierte su voluntad y su razón en meros instrumentos al servicio de un inexorable fluir determinado por una fuerza que le es ajena y ante la que no puede resistirse

¹² Entendido en este caso no como ideología sino como movimiento político

¹³ Por ejemplo, la moderación del sistema liberal y la mejora de las condiciones de vida de los obreros llevaron a la corriente revisionista encabezada por Bernstein a modular su concepción del materialismo histórico. Por contra, la corriente “oficialista” despreciaba estas cuestiones en pos del mantenimiento de su visión totalizada de la historia

La descomposición de los órdenes duales.

El panorama al inicio del siglo XX era pues el de una Europa regida por el modelo socio-económico del liberalismo, pero en la que el despertar del movimiento político socialista comenzaba a suponer una auténtica amenaza para el orden establecido. La mayoría de las democracias europeas se adaptaron a esta nueva correlación de fuerzas moderando sus planteamientos económicos: por supuesto no se aceptaba el discurso del materialismo histórico y el ideal supremo de la Libertad humana seguía presidiendo la acción política, no obstante, se hicieron pequeñas concesiones en el plano de la intervención estatal para paliar la desbocada polarización clasista¹⁴. Sin embargo, hubo un rincón del viejo continente que se mantuvo al margen de la dinámica histórica seguida por la Europa Central y occidental. En el año 1917, Rusia seguía siendo una autocracia zarista por derecho divino que nada sabía ni quería saber de igualdad, conquistas sociales ni siquiera de libertades individuales. Pero la tragedia de la Gran Guerra y los millones de muertos que ésta ocasionó alimentó la conciencia revolucionaria de la sociedad rusa hasta el punto de echarla en brazos de un ideario socialista que sintonizaba a la perfección con el hastío campesino y sus ansias de deponer al régimen que les mandaba a miles de kilómetros a morir en su nombre. La Revolución Rusa supuso por tanto la primera experiencia histórica de conquista socialista del poder, y paradójica o necesariamente, se dio en una sociedad que no había llegado a sufrir los estragos del capitalismo.

Con el paso de los años y el curso de los acontecimientos¹⁵, lo que en 1917 era una Rusia atrasada económica y socialmente e irrelevante en el panorama geopolítico, para 1950 se había convertido en la gloriosa URSS, una potencia colosal envuelta en un encarnizado enfrentamiento ideológico y geopolítico con los todopoderosos Estados Unidos por el dominio del mundo. Este enfrentamiento, proyectado a lo largo de toda la geografía global bajo la forma de conflictos bélicos locales por la adscripción a uno u otro bando, dibujó un mundo bipolar, dividido en dos bloques estancos regidos cada uno de ellos de acuerdo a leyes económicas y morales diferentes. La Guerra Fría fue en definitiva una lucha de poder entre dos totalizaciones incompatibles: la Libertad capitalista aspiraba a extenderse a las sociedades secuestradas por el socialismo, mientras el materialismo dialéctico trataba de imponer su visión determinista de un mundo inexorablemente abocado al triunfo de la Revolución marxista.

¹⁴ Ejemplo de estas medidas es la creación de sistemas de seguridad social en gran parte de los estados europeos, con especial mención para la “Carta de mutualidad” francesa (1898) o la “Ley de accidentes de Trabajo” española (1900). En países de mayor convicción liberal, estas reformas no acontecieron hasta bien entrado el período entreguerras (“Social Security Act”, EEUU, 1935). (Nugent, 1997: 603-622)

¹⁵ Muy especialmente el papel de la URSS en la victoria aliada en la 2ª Guerra Mundial

Pero este enfrentamiento llegó hacia mediados de la década de los 70 a un punto muerto. La capacidad militar de ambos bloques de destruirse mutuamente a través del armamento nuclear hacia inconcebible cualquier forma de confrontación bélica directa, y el desarrollo de redes comerciales intra-bloque garantizaba la autonomía económica de ambas partes. Todo parecía indicar que el mundo había llegado a un empate técnico insuperable hasta que, a finales de esa misma década, algo sucedió en el bloque capitalista. Las victorias electorales de Margaret Thatcher en Reino Unido y Ronald Reagan en Estados Unidos sacudieron el orden liberal, reformulando algunos de sus principios programáticos sin alterar las premisas axiológicas básicas, y por supuesto siempre partiendo del ideal de la Libertad humana. La nueva política económica neoliberal proponía reducir al mínimo de nuevo el papel del estado en la economía y eliminar todas las barreras al comercio global, lo que unido al contexto científico de acelerado desarrollo de las tecnologías de la comunicación y la información cimentaba un inédito proyecto de globalización capitalista. Esta es la clave de una totalización basada en la libertad del individuo: puede transformarse, redefinir su programa para adaptarlo a las exigencias del entorno y aún así no perder vigencia como orden total, en tanto que siempre podrá argumentarse que han sido la razón y la libertad humana las artífices de esta reconversión sistémica. La totalización liberal es en definitiva una totalización flexible, lo que la diferencia de la rígida concepción socialista de un horizonte innegociable y definido de antemano por la fuerza del materialismo dialéctico.

Así las cosas, cuando el capitalismo se reinventó y expandió su capacidad productiva y discursiva a través del neoliberalismo (bien a cuenta de los sectores sociales más vulnerables) el bloque socialista entró en un periodo de crisis estructural. La fuerza con la que su antagonista se lanzaba a la conquista del mundo requería para ser respondida una reconsideración de las estructuras productivas y de poder que imperaban en las sociedades comunistas, lo que era del todo incompatible con una concepción del mundo y la política basada en la idea de que el modelo de distribución de la propiedad ya establecido era el horizonte ideal de la historia humana. Los órganos de dirección de los partidos comunistas se vieron así sentenciados por sus propias contradicciones: era imposible competir contra el avance capitalista sin renovar las estructuras sociales del marxismo-leninismo, y era imposible renovar estas estructuras sin renunciar a la idea de que el modelo establecido era el idóneo, propio de la utópica sociedad idílica socialista. El colapso del bloque soviético de finales de los 80 se explica en este sentido no tanto desde la ineficiencia de su modelo económico, que mantenía todos los parámetros objetivos de desenvolvimiento al nivel de su

época de mayor esplendor¹⁶, como desde la incapacidad de su fundamentación filosófica de impulsar una evolución en su desempeño. La caída del muro de Berlín representó entonces la viva imagen del ocaso de las utopías, el desmoronamiento de la visión determinista de la realidad frente al ansia humana de sentirse libre y capaz de escribir su propio capítulo en las páginas de la historia.

El paisaje que se dibujaba tras el fin de la Guerra Fría era pues el de una promesa de desarrollo liberal. Sin la oposición del bloque socialista, el proyecto globalizador de abstención estatal se convertía en el gran eje vertebrador del nuevo orden que vino a denominarse como “multipolar” por no llamarlo monopolístico. La indiscusión de los grandes dogmas neoliberales dio así rienda suelta a una carrera financiera por el control de los nuevos mercados emergentes, mientras en el ámbito de la economía doméstica de los países hegemónicos occidentales la progresiva atenuación de los mecanismos públicos de control de la estabilidad financiera provocó un crescendo especulativo que alimentaba la rentabilidad empresarial a corto plazo a costa de degradar la viabilidad de las estructuras productivas y de garantía de sostenibilidad. La crisis financiera global del año 2008 fue en definitiva un efecto directo de la aplicación programática voraz de la teoría neoliberal: se generó una economía global fuertemente dependiente respecto de la estabilidad en los mercados mundiales, al tiempo que se dismantelaban los mecanismos y resortes capaces de garantizar esta estabilidad. El colapso económico neoliberal tuvo por tanto un impacto que trascendía el ámbito de lo estrictamente material. Representaba en realidad el error en el ensayo de un experimento científico, la prueba de la ineficiencia del modelo programático del liberalismo en ausencia de oposición y provocado por su propia inconsistencia interna. Podría aventurarse que la caída de Lehman Brothers fue al análisis de realidad liberal lo que la caída del muro de Berlín a la totalización determinista socialista, el retrato de una implosión.

La vía existencialista

Los órdenes que han modelado la política contemporánea han entrado por tanto en los últimos 30 años en sendas crisis de realidad. Primero la totalización determinista del socialismo colapsó dejando huérfano de fundamento a su programa socio-económico. Después, el programa económico liberal colapsó dejando huérfana de aplicabilidad a su dimensión totalizada. Cabe consecuentemente preguntarse, ¿es posible plantear un orden ecléctico que combine el análisis de

¹⁶ El PIB soviético continuaba creciendo año a año, llegando a superar en 1990 los 1.400 millones de dólares (Div. Est. NU, 2010). Además, por poner otro ejemplo, la oferta alimentaria per cápita (3.500 kcal diarias) se situaba por encima de la media europea en el mismo año (FAOSTAT, Food Balance Sheets).

realidad socialista con la flexibilidad de la totalización liberal?. Dicho de otra forma, ¿son compatibles Libertad y socialismo?.

Jean-Paul Sartre nunca fue un marxista. Sus posturas fervientemente progresistas en materia política y su actitud contestataria frente al poder establecido le llevaron frecuentemente a encontrarse en el entorno de los colectivos más cercanos al marxismo, pero su filosofía era radicalmente anti-marxista. Y sin embargo, si el socialismo aspira a algo más que a envejecer y marchitarse en la noche de los tiempos, deberá tomar la mano del existencialismo sartreano para revigorizarse, actualizarse y lanzarse a la conquista del futuro. En “La trascendencia del ego” (1936) Sartre arremete contra el dogma socialista de la dialéctica histórica centrandolo la subjetividad humana en torno a su voluntad. Esta idea se desarrolla más profundamente en “El ser y la nada” (1943) cuando Sartre caracteriza al hombre como un *être pour soi*, un ser para sí o ser de voluntad. Según esta concepción del ser es la propia naturaleza humana una carga que pesa sobre cada acción (u omisión) del hombre, haciéndole responsable último de su destino en la medida en que el curso de su vida se rige por las decisiones que él mismo toma. La heteronomía es entonces para Sartre un imposible en el ser humano: quien carece de autonomía, quien se somete a los dictados de una alteridad, por poderosa o represiva que ésta sea, ostenta igualmente la facultad de rebelarse, porque cada vez que su acción se limita a la obediencia está en realidad decidiendo por sí mismo aceptar el sometimiento, bien porque le resulte confortable o bien porque la rebelión suponga un mal previsible e indeseable. Esta idea extrema de libertad, al estilo de la diseminación del poder o el poder mínimo en el pensamiento arendtiano (Di Pego, 2017: 68-71), es sardónicamente catalogada a nivel popular como “la libertad del torturado: la libertad de confesar o morir”. Sartre no niega pues los condicionantes, su filosofía asume que lo que determina las alternativas que limitan al hombre son básicamente factores coyunturales, exógenos, circunstanciales. No niega que la libertad del opulento difiera de la del pedigüño o de la del esclavo, pero reserva a los oprimidos la facultad de rebelarse y afirmarse como sujetos de voluntad efectiva. Todo Sartre podría en definitiva resumirse en su más bella frase “Habremos de ser lo que hagamos, con aquello que hicieron de nosotros”¹⁷ (Romero, 2005: 17).

Pero, ¿cómo puede el socialismo integrar esta disertación existencialista en su discurso político? En “Crítica de la razón dialéctica” (1960) Sartre trata de responder a esta pregunta a través de un desarrollo absolutamente demoledor y terriblemente controvertido entre los círculos marxistas de su tiempo. Por un lado, la organización socialista de la economía como fórmula de superación de

¹⁷ Apréciense la radical diferencia entre el concepto ilustrado de Libertad como elemento racional, como motor epistemológico respecto de la libertad existencialista como fundamento ontológico del ser

la economía capitalista respondería para Sartre a un legítimo anhelo humano de despojarse del yugo de la opresión clasista para afirmarse como ser y ampliar el ámbito efectivo de la libertad de los explotados. Sin embargo, por otro lado, el materialismo-dialéctico y su vaticinio del triunfo ineludible de la revolución socialista supondría una forma de negación del ser al arrebatarle su soberanía sobre la historia y por ende su libertad, elemento constitutivo de la condición humana¹⁸. La construcción del modelo socialista debería siguiendo esta lógica asentarse sobre un fundamento diferente al de su inevitabilidad histórica, dado que la propia concepción de un inevitable sería un atentado contra la libertad humana. El existencialismo permitiría en esta línea llegar al socialismo no por un camino prediseñado, sino a través de la acción libre del hombre en sociedad que llegue a identificar el sistema capitalista como una merma de su autonomía y aspire a superarlo.

La fórmula socialista que surgiera de esta vía inexplorada no habría necesariamente de diferir demasiado del socialismo marxista en su planteamiento programático inicial, básicamente porque el análisis económico del capitalismo y de la explotación de clase realizado por Marx es tremendamente certero en casi todas sus apreciaciones¹⁹. La evolución socialista residiría en que fundar la constitución de éste nuevo régimen en el ideal existencialista de libertad permitiría realizar un análisis crítico de situación cuando el modelo económico se viera obligado a reformarse. Así, la situación de variabilidad en el entorno que para el bloque soviético supuso el afloramiento de un sinfín de contradicciones insuperables, supondría en este caso una nueva oportunidad de plantearse alternativas de ampliación de la autonomía del individuo. El socialismo pasaría de ser concebido como el punto final de una historia dialéctica determinada, a ser entendido como el punto de partida de un proyecto de emancipación humana.

Un nuevo mundo nació de la catástrofe económica del 2008, y en la pugna por su custodia ideológica los maltrechos herederos de los órdenes pretéritos han optado por simplificar su discurso y arremeter contra las crueldades de su antiguo antagonista como forma de legitimar sus heridas. Los populismos de todo signo no son sino esto: la transformación de las ideas otrora hegemónicas en mensajes simples contruidos desde la impugnación del otro en lugar de desde la propia afirmación pero que en definitiva no reformulan sustancialmente ni el programa ni el fundamento

¹⁸ Un ejemplo ilustrativo de esta crítica es la que dirige contra la compilación de la obra de Engels entre 1873 y 1886, "La dialéctica de la naturaleza" (1925) donde llega a plantearse que la dialéctica es una dinámica histórica refleja del funcionamiento del mundo natural, lo que supone a todas luces la anulación del papel creativo del hombre en la historia.

¹⁹ Esta es la principal objeción a la propuesta socialdemócrata en el siglo XXI: se adecúa y adopta como fundamento filosófico la libertad, pero no encuentra la vía de hacerla compatible con una reformulación estructural completa del modelo de propiedad, asumiendo las leyes económicas y la lógica productiva capitalista en lo esencial

filosófico de su propuesta, y esto entraña el ineludible riesgo de recaer en los errores que en el pasado condujeron a estos órdenes al colapso. Ante este contexto de guerra abierta y relatos arrojados, ante la tentación de recuperar las obsoletas categorías históricas como forma de simplificar la complejidad de lo actual, la historiografía crítica y la reflexión filosófica se erigen en únicos garantes del progreso, y la renovación de las estructuras políticas y morales deviene la única alternativa al caos.

BIBLIOGRAFIA

- Bentham, J. (2008) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Principios de la moral y la legislación. Buenos Aires, Claridad
- Cruz, M. (2017) La flecha (sin blanco) de la historia. Anagrama. Colección Argumentos, p. 22-29
- Descartes, R. (1637) *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*
- Di Pego, A. (2017) La diseminación y fragmentación del poder en el pensamiento arendtiano. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, nro. 20, p. 68-71
- Engels, F., Roces, W. (1961) *Dialektik der Natur*. Dialéctica de la naturaleza. México, Grijalbo
- Hegel, F. (1966) *Phänomenologie des Geistes*. Fenomenología del espíritu. México, Fondo de Cultura Económica
- Kant, I. (1934) *Kritik der reinen Vernunft*, Crítica de la razón pura; seguido de los Prolegómenos a toda metafísica futura, Madrid, Bergua
- Kant, I., Rodríguez R. (2000) *Kritik der praktischen Vernunft*, Crítica de la razón práctica. Madrid, Alianza
- Marx, K (1996) *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*, El Capital, Madrid, Pirámide
- Marx, K., Engels, F. (1972) *Manifest der Kommunistischen Partei*, Manifiesto del Partido Comunista. Moscú, Progreso
- Montesquieu, C. (2016) *De l'esprit des loix*, El espíritu de las leyes, Santa Fé, El Cid Editor
- Nugent, R. (1997) “La seguridad social: su historia y sus fuentes”, en Buen, N., Morgado, E. *Instituciones de derecho del trabajo y de la seguridad social*. Biblioteca Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, p. 603-622, [en línea] disponible en <https://>

biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/139-instituciones-de-derecho-del-trabajo-y-de-la-seguridad-social (Consultado en enero 2019)

Romero, F. (2005) *Culturicidio: Historia de la Educación Argentina (1966-2004)*. Editorial Librería de la Paz. p. 17

Rousseau, J. (2004) *Du contrat social, ou Principes du droit politique*. El contrato social. Madrid, Istmo

Sandel, M. (2011) *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?*. Penguin Random House, p. 136-139

Sartre, J.P. [en línea] *La Transcendance de l'ego*, en <http://www.seminariodefilosofiadelderecho.com/Biblioteca/S/ego.pdf> (Consultado: enero, 2019)

Sartre, J.P. (1993) *L' être et le néant*. El ser y la nada, Barcelona, Altaya; Grandes Obras del Pensamiento

Sartre, J.P., Lamana, M. (1963) *Critica de la razón dialéctica: Precedida de cuestiones de método*. Buenos Aires, Losada

Smith, A. (1996) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Madrid, Pirámide