
Agnes Heller

*¿Es posible la transformación
RADICAL DE OCCIDENTE?**

Permítaseme comenzar con un juicio bastante común: la transformación radical de Occidente no sólo es posible, sino a largo plazo muy probable. Este juicio está apoyado en dos observaciones: una que concierne a las civilizaciones, en general; otra, a la civilización occidental en particular.

La primera observación nos dice que todas las culturas, al perder su capacidad para regenerarse, se ven condenadas a una rápida decadencia y, si se ven amenazadas por otra civilización más joven y fuerte, desaparecen definitivamente. La idea de que "Occidente" está condenado, ha ejercido un enorme impacto en la imaginación popular desde la Primera Guerra Mundial. Spengler acuñó la frase "la decadencia de Occidente"; Toynbee y algunos otros la consideraron válida. Esta idea, y otras similares, plantean que, como todas las grandes civilizaciones han decaído, nuestra civilización occidental también lo hará. La segunda observación considera que, como la civilización occidental difiere sustancialmente de las que le precedieron, toda comparación con ellas es errónea. Establece que el mundo occidental está orientado hacia un futuro propio y que su autotransformación depende de sí mismo. Ahora bien, esta dinámica interna ha deteriorado sus condiciones naturales y sociales. Mientras el desarrollo de la tecnología destruye el ambiente natural, el dete-

* Ponencia enviada al seminario Industrialización de la cultura y formas de resistencia cultural, efectuado en la FCPyS, UNAM, del 14 al 18 de enero de 1985. Traducción Horacio Gómez Dantés.

rioro de los valores acaba con las formas de vida que constituyen el fundamento de la reproducción social. Éste y otros argumentos similares indican lo siguiente: la civilización occidental se distingue de todas las demás en que es autodestructiva, por lo que el peligro de su decadencia es inminente.

Sin embargo, uno puede aceptar la premisa del segundo argumento sin llegar a la conclusión anterior. Puede argüirse que, ya que la Cultura Occidental está orientada hacia el futuro y que su transformación y trascendencia se basan en su propia estructura, sus posibilidades de regeneración son siempre latentes. La cultura occidental puede autotransformarse radicalmente sin perder su identidad. La pregunta a plantearse, entonces, no es si una transformación radical en Occidente es posible, sino, qué tipo de transformación radical es deseable.

Resulta superfluo apuntar que la noción de “deseabilidad” supone un valor comprometido. Se podría argumentar que lo deseable para una o varias personas, puede no serlo para otras. Entonces, cómo puede uno contestar a la pregunta ¿qué tipo de transformación radical es deseable? Permítanme adelantar brevemente mi respuesta a esta interrogante. Todos desean una buena vida, aunque la idea de buena vida varíe. Sin embargo, existen algunas características comunes a lo que se entiende por buena vida, concepción compartida por todos los miembros de una civilización particular. Los habitantes del mundo Occidental comparten la concepción de que la vida es buena si las reglas políticas y sociales se validan por la población; si se obedecen leyes y reglas creadas por la misma; si se tiene la oportunidad de desarrollar la capacidad individual y de ponerla en práctica, si se cultivan ciertos vínculos personales con cierto grado de intensidad emocional, entre otras cosas. Una sociedad que ofrece igual libertad e igualdad de oportunidades de vida es deseable para todos. Puede afirmarse, confiadamente y sin caer en subjetivismos, que la transformación de la sociedad occidental en una sociedad en la que se asegure libertad e igualdad de oportunidades de vida para todos es deseable por todos. De aquí que dicha transformación sea objetivamente “deseable”.

Es de suma importancia sustituir la pregunta ¿qué clase de transformación radical en Occidente es deseable?, por otra: ¿es la transformación de Occidente todavía posible?

Al principio aseveré que dicha transformación no sólo es posible sino extremadamente probable a largo plazo. Sin embargo, como vivimos en el presente y como nuestra imaginación normalmente no se proyecta más allá del futuro inmediato, las predicciones relativas a cualquier transformación radical a largo plazo, normalmente están fuera del alcance de nuestra imaginación, a menos de que exista algo objetivo que con-

tribuya a tal perspectiva de largo plazo. Aunque actuamos rodeados de limitantes sociales, no hay “leyes históricas” inmutables que determinen el patrón de nuestras acciones y sus resultados. Conocer lo que es deseable, puede hacernos actuar de tal manera que nos evite toparnos involuntariamente con lo indeseable. Una objeción obvia a lo anterior es que la transformación radical que deseamos, es decir la realización de una sociedad con igual libertad e igual oportunidad para todos, es en efecto, utópica. Es la Gran Utopía a la que Robert Nozick se refiere, aquella en la que todas las utopías pueden ser concebidas. De aquí en adelante afirmaré que de no defender tal utopía se corre el riesgo de preparar el escenario para que nuestra Civilización Occidental desaparezca.

Hasta ahora, me he referido a la utopía occidental, pero, ¿qué es “Occidente”?

Cuando hablamos de la “Cultura Occidental”, generalmente incluimos tanto la herencia Judeo-Cristiana como la de Grecia y Roma antiguas. Además, pensamos en catedrales medievales, ciudades-estado italianas, el modo de vida de las cortes del oeste de Europa, la nobleza latifundista y en muchos otros componentes que no tienen absolutamente nada que ver con la “modernidad”. Pero el concepto “Cultura Occidental” no fue acuñado cuando esas catedrales fueron construidas; tampoco se habló de él durante el periodo en que las ciudades-estado italianas se encontraban en pleno florecimiento; y buscarlo en la historia Judía, Griega o Romana es, sin duda alguna, absurdo. Quizás sea el Cristianismo “Occidental” —distinto del Ruso-Bizantino—, el que puede señalarse como precursor de la creación del concepto “Occidental”. Aunque el Cristianismo haya absorbido ciertos aspectos de las culturas Judía, Griega y Romana antiguas; y si bien el Renacimiento adoptó una actitud reflexiva ante ellas, el hecho es que se concibieron como “Cultura Occidental”, solamente de manera retrospectiva, del siglo dieciocho en adelante. Reducido a su expresión más simple, el concepto de *cultura* (o civilización) surgió simultáneamente con el de *Cultura Occidental* en contraste con la de Oriente. El concepto de cultura en sí fue creada en una etapa *in statu nascendi*, y el de “Cultura Occidental” (o civilización) se convirtió en su heredero. “Occidente” es el *locus* de la cultura creada por aquel descubrimiento: ni Judea ni Atenas eran geográficamente parte del “Occidente”. Para Montesquieu y Voltaire el Imperio Turco se convirtió en el modelo de “Oriente”, mientras que el Asia Menor de los viejos tiempos pertenecía al “Occidente”; nadie se preocupó realmente por la diferencia de localización geográfica.

Las respuestas a la pregunta “¿Cuál es la especificidad de Occidente?”, han variado enormemente. Sin embargo, a pesar de ello, las características políticas e institucionales fueron vistas al principio como los

componentes más importantes y significativos de Occidente. La “Cultura Occidental” no comprendía aún a Giotto, a las catedrales o a Bach y Mozart. La estetización del concepto de “Occidente” tuvo que esperar hasta el siglo diecinueve. La especificidad de la “Cultura Occidental” se reconoció en la defensa de la libertad o de las libertades de distintos tipos que fueron contrastadas con los despotismos orientales. Esta característica general implicaba movilidad y cambio en contraste con inmovilidad; actividad contra pasividad; pluralismo contra los sistemas monolíticos de conducta; tolerancia contra intolerancia; el concepto de “ciudadano” en lugar del de “súbdito”; civilidad y virtud republicana en el de mera convención; formalización de un sistema legal en lugar de retribución sobre simples bases sustantivas; asociación de estados (Commonwealth) en lugar de arbitrariedad.

Sin embargo, es la libertad (como libertad positiva y negativa) lo que más ha identificado a la tradición de “Occidente”.

La “Cultura Occidental” no estaba destinada a universalizarse. Por un tiempo se sostuvo ampliamente que la libertad no era un estado apropiado para todo pueblo o toda tradición. El etnocentrismo, como actitud natural de todas las culturas, estuvo presente durante el surgimiento de la tradición Occidental y reapareció en sus productos culturales, incluyendo a Marx. Puede resultar extraño que el más radical de los proyectos filosóficos de la cultura Occidental se haya convertido en el más etnocéntrico. Todos los que escribieron “humanidad” en sus estándares defendieron la universalidad para ciertos aspectos básicos de la tradición Occidental. Sin embargo —y esto indica realmente el carácter pluralista de Occidente— ideas anti-etnocentrista y relativistas, así como algunas ideologías hicieron su aparición desde el principio. Imágenes de el “extraño”, el “otro”, con frecuencia dominaron la imaginación occidental y fueron a menudo aclamadas como ejemplares o superiores. El relativismo cultural no puede ser visto como indicador del deterioro de la cultura Occidental, desde el momento en que fue orgánicamente producido al interior de ella misma. Por la misma razón, tampoco puede concebirse como factor de desarrollo progresista.

En las últimas décadas un tipo distinto de relativismo cultural absoluto ha ganado terreno. Existe una visible crisis de identidad de la Cultura Occidental. Para poder entenderla y para determinar si puede o debe ser superada y, si es éste el caso, de qué manera, las bases históricas e ideológicas del concepto de “Cultura Occidental” tienen que analizarse más a fondo.

He dicho que el concepto de “Occidente” y el de “Cultura Occidental” contienen diversos elementos; que dichos elementos han cambiado, así como la importancia dada a cada uno de ellos. En última instancia,

“Occidente” es un término simbólico que engloba la propia identidad cultural de ciertas estructuras e imaginarios sociales que surgieron del siglo diecisiete en adelante, primero en Europa Occidental, después en Europa Central y América y finalmente en ciertas partes del Oriente geográfico. Los patrones de desarrollo socio-político y los movimientos ideológicos que produjeron, sostuvieron y alimentaron la identidad simbólica llamada “Occidente” fueron *modernidad* e *Ilustración*. No es posible definir a la Ilustración como un simple proyecto de modernidad expresado en pensamientos; tampoco a la modernidad como una mera aplicación práctica, social y política, de la Ilustración. Existe indudablemente una interrelación entre modernidad e Ilustración en las sociedades que utilizan el concepto “Occidente”. Más aún, es precisamente esta interrelación la que, a grandes rasgos, conforma esta identidad simbólica. Por otro lado, ambos elementos han sido y no conflictivos. En el siglo veinte, la modernidad se ha volcado frontalmente en contra del proyecto de la Ilustración, mientras que todos los elementos inherentes a esta última han ganado un *momentum* adicional. Esta es una situación completamente nueva, que ha dado pie a que la pregunta ¿es posible la transformación radical de Occidente?, deba ser reformulada.

¿Qué es la modernidad en general? ¿Cuáles son las características básicas de una sociedad moderna? Enumeraré solamente las más notables. En primer lugar, las sociedades modernas son funcionalistas más que estratificadas. En ellas la gente no realiza una función porque haya nacido en uno u otro estrato social, sino que se convierte en miembro de un determinado estrato por el hecho de realizar una función específica. En segundo lugar, la ciencia se erige en la legitimizadora de una visión del mundo. En tercer lugar, la modernización por vía de la industrialización gana terreno, lo que produce el desplazamiento de formas tradicionales de vida. En cuarto lugar, las instituciones racionalizadas penetran en todas las dimensiones de la vida. En quinto lugar, los patrones de actividad están orientados hacia el futuro, lo que genera insatisfacción generalizada y absorción de la población en el proceso legitimador. Por último, existe una tendencia a la universalización: todas las sociedades modernas, apuntan, de alguna manera, hacia ella. En suma, se puede decir que cada uno de estos elementos tiende a dar forma a todos los demás.

Estas características de la modernidad, surgieron en el mundo occidental a partir del desenvolvimiento de tres instituciones socio-políticas autónomas: la lógica del capitalismo, la de la industrialización y la de la democracia. El término “lógica” no tiene nada de metafórico. Las tres tendencias, dinámicas y constituyentes, se desarrollan en procesos interdependientes, se apoyan unos a otros, pero cada uno de ellos representa

una traba para el desarrollo ilimitado de los otros. Existe el capitalismo sin democracia; el capitalismo sin industrialización (Wallerstein discutiría que es precisamente por esto que el mercado capitalista existe) y existía la democracia antes de la industrialización y el capitalismo; en las sociedades totalitarias de tipo soviético, la lógica industrializadora es al mismo tiempo anticapitalista y antidemocrática. Actualmente, todos los patrones de la modernidad pueden enriquecerse por cualquiera de las tres lógicas.

La modernidad contemporánea occidental es sólo una clase de modernidad; esto debido, principalmente, a factores subjetivos o a circunstancias accidentales.

La tendencia a la universalización es un patrón básico de la modernidad. Incluso a través de un somero conocimiento de las tres lógicas de la modernidad occidental, es posible notar que el capitalismo por un lado, y la industrialización por otro, se caracterizan por una creciente tendencia hacia la universalización. No puede decirse lo mismo acerca de la democracia. Cuando fuertes factores subjetivos imbuidos de la lógica democrática, están ausentes o, cuando fuertes factores subjetivos que impiden el establecimiento de esta lógica están presentes, la lógica democrática no ha comenzado siquiera a desarrollarse. Actualmente, la lógica democrática sólo existe en un puñado de países, siendo que en algunos de ellos no sólo es limitada sino que se encuentra amenazada por las otras dos lógicas. Tengo la impresión de que la industrialización totalitaria tiene mayor propensión a una universalización menos obstaculizada, si bien hay que esperar que sea una solamente tendencia temporal.

De lo anterior se puede extraer la siguiente conclusión: de las tres lógicas de la modernidad occidental, es la democrática la que requiere de un desarrollo de constantes esfuerzos subjetivos para sostenerse. Esto es así porque la lógica democrática no puede basarse en propósitos instrumentales y/o en una acción funcional. Para sostener esta lógica es necesaria una acción comunicativa orientada valorativamente; en otras palabras, un patrón de acción guiado por un concepto normativo de democracia. Además, se requiere de la práctica de ciertas virtudes cívicas tales como el valor civil, la solidaridad, la disposición para la discusión racional y la tolerancia radical. Fue el movimiento de la Ilustración el que desarrolló la lógica de la democracia proveyéndolo de sustancia material.

Al igual que la modernidad, la Ilustración tiene contradicciones internas en su proyecto. Se ha puesto de moda en nuestros días afirmar con tristeza —pero también con cierto gozo— que el proyecto de la Ilustración ha fallado completamente. Hay incluso quienes sostienen la idea de

que la Ilustración fue mal concebida desde el principio. Para refutar esta posición es necesario examinar brevemente el proyecto de la Ilustración.

Este proyecto nunca fue un todo coherente. Desde un principio, los hombres de la Ilustración discutían entre ellos mismos, enfrentando tendencias e interpretaciones. Había sólo una idea general compartida por todos: la del racionalismo. El racionalismo no es lo mismo que acción racional ya que, en lo fundamental, la gente siempre ha actuado racionalmente al practicar ciertas normas y reglas de su medio social, al pensar lógicamente, al hacer predicciones y otras cuestiones similares. El racionalismo, como fue concebido por el proyecto de la Ilustración conllevó una nueva forma de aplicar la razón que existía sólo esporádicamente antes del siglo dieciocho. Esta particular aplicación exigía probar las normas y las reglas que se iban a observar, antes de comprometerse con la acción. Ninguna autoridad, divina o terrenal, podía garantizar la validez de normas y reglas: en tales casos la razón era la única autoridad. Pero no se pueden validar o no validar las normas y reglas racionalmente, —esto va de acuerdo con el espíritu del racionalismo— sin aceptar un valor o una norma como incuestionable o absoluta. Fue el valor de la libertad, y ocasionalmente de la vida, el que fue universalizado por la Ilustración. Las normas y las reglas fueron despojadas de validez o, incidentalmente, justificadas con el aval del valor universal de libertad. Pero, ¿qué es la libertad?, ¿qué clase de libertad tenemos en mente cuando hablamos del proyecto de la Ilustración?, ¿qué interpretación de libertad debería ser aceptada como el valor que tendría que discutirse? Este fue el punto fundamental sobre el que el proyecto de la Ilustración se dividió desde muy al principio.

La libertad interpreta de la manera siguiente: ningún tipo de autoridad normativa debe estar por encima del individuo. Esta interpretación tiene dos connotaciones: una, sin guía normativa, se identificó con la acción racional *per se*; otra, con la primera aparición histórica de la idea de la deificación del individuo. Que ciertos posmodernistas muy comprometidos en destruir los últimos vestigios de normas y reglas válidas e intersubjetivas, siguieran esta tendencia de la Ilustración, y que al mismo tiempo la consideraran errada y mal concebida, al extremo, parece una paradoja, pero no lo es. La libertad pudo ser y, en efecto, fue interpretada en una forma por completo diferente: los humanos sólo deben obedecer aquellas leyes y normas de las cuales ellos fueron autores. Esta segunda interpretación no defiende la autonomía personal irrestricta, sino que postula un concepto normativo de democracia. Esta segunda tendencia del proyecto de la Ilustración fue correctamente concebida y no falló. Desde luego que ésta puede errar en el futuro pero también

puede tener éxito, a condición de que la lógica de la democracia se generalice.

Todo esto es extremadamente etnocéntrico. La lógica de la democracia es el producto de un mundo al que usualmente nombramos “Occidente” o, al menos, el concepto de “Occidente” fue construido de tal manera que abarcara todos los tipos de democracias que llegaron a existir en historias previas.

¿Puede uno adoptar un punto de vista no-etnocéntrico y, simultáneamente, estar a favor de la universalización de la democracia? En otras palabras: ¿es posible criticar efectivamente el relativismo cultural absoluto sin ser abiertamente etnocéntricos?

Cuando discutimos la universalización de la democracia, no estamos sosteniendo que la modernidad, vista como un todo, sea la cima del desarrollo histórico del mundo, o la etapa más progresiva de la historia. Se puede considerar a un tipo de modernidad, la totalitaria, que responde al patrón del concepto normativo de democracia, como uno de los desarrollos más regresivos. La modernidad occidental, con sus tres lógicas simultáneas de industrialización, capitalismo y democracia no se puede describir ni como regresiva ni como progresiva. En comparación con otras culturas e historias, es simplemente diferente. Sólo un aspecto de la modernidad occidental —la lógica de la democracia que contiene el proyecto de la Ilustración— se puede juzgar como “progresivo”. La democracia, sin embargo, no está limitada necesariamente por la lógica del capitalismo o por las lógicas de alguna clase particular de industrialización. Puede, igualmente, combinarse con otras instituciones, estructuras y dinámicas socioeconómicas. Al argumentar por la universalización de la democracia, y de sus metas normativas, no estoy sugiriendo que las sociedades no occidentales deban renunciar a sus propias tradiciones, o ser “occidentalizadas”. Más bien, mi posición al respecto es la siguiente: en cualquier cultura en que se habite, para cualquier tradición histórica a la que se pertenezca, las personas sólo deben obedecer aquellas normas y leyes que ellas mismas hayan creado y legitimado. Esto es, a grandes rasgos, la generalización y la universalización del concepto tradicional de justicia: es decir yo te hago a ti lo que espero que tú me hagas a mí a condición de que lo que yo te haga y tú me hagas debe ser decidido por ambos. No porque esta regla de oro sea aceptada entre iguales, política y socialmente hablando, se debe imponer este criterio a culturas que no la practican. Todo esto se basa en la idea de que todas las personas (de todas las culturas y formas de vida) son semejantes en tanto que autores de sus propias constituciones y leyes, que tienen iguales derechos y oportunidades de participar. Presupone también la idea de una tendencia hacia la universalización de la reciprocidad simétrica donde los en-

frentamientos con la justicia se lleven a cabo por la vía de la argumentación racional y la negociación y por la fuerza y la violencia.

Por tanto, la universalización de la lógica de la democracia implica, primero, una relación de reciprocidad simétrica entre culturas y al interior de ellas; segundo, la pluralidad de formas de vida; y, tercero, el valor común.

El proyecto es muy ambicioso, quizá demasiado, pero las alternativas al mismo son realmente oscuras. Si la lógica democrática no llega a universalizarse, las otras lógicas lo harán completamente o en un punto muy avanzado. Sólo la extensión de la lógica democrática puede evitar que el mercado capitalista y el imperio mundial totalitario resuelvan controversias en un holocausto nuclear.

Volveré ahora a la pregunta que señala el título de esta conferencia. La transformación radical del Mundo Occidental es altamente probable, sin embargo, este no es un problema en el que debemos detenernos. Más bien, necesitamos concentrarnos en el tipo de transformación que es deseable. Mientras que el mantenimiento de la democracia requiere de acciones conscientes, dirigidas valorativamente, de todos los ciudadanos, el mantenimiento de las otras dos lógicas de la modernidad occidental no. Éste es el único proyecto que depende en gran medida de factores subjetivos y el único proyecto en el que todos pueden contribuir. Por lo tanto, en mi opinión, la extensión de la democracia es el único proyecto que merece atención. Las esperanzas de una radicalización profunda de la democracia son más prometedoras bajo las condiciones actuales.

En este punto hay que enfrentar dos problemas. El primero es ¿qué tipo de normas existen en la democracia? El segundo: desde el momento en que se asume que la democracia radicalizada no debe eliminar las tradiciones culturales, es obvio que la mejor tradición occidental no debe ser eliminada. Ahora bien, las libertades individuales, los derechos de una persona y el reconocimiento de tales derechos, la idea del desarrollo de la personalidad, el reconocimiento de la necesidad de estructuras pluralistas, la diversidad de las ideas morales y muchas otras formas de libertad, forman parte de nuestras más preciadas tradiciones. Nuestras normas democráticas no pueden ser las formuladas por Rousseau en su Contrato Social, porque ya hemos establecido una tradición cultural en la que la voluntad empírica de todos debe ser reconocida y respetada y, lo que es más importante, donde la voluntad empírica de cada persona particular y distinta ha de ser la base única de la voluntad general. Dicho de manera burda, aun el fundamentalismo democrático contradice lo mejor de nuestra herencia cultural.

¿Qué tipo de normas democráticas pueden generarse a partir de esta compleja herencia? Antes que nada, hay que distinguir entre normas so-

ciopolíticas, por un lado, y normas autónomas (como de las de las ciencias, el arte y la religión) y morales por el otro. Las normas autónomas deben estar libres a la elección personal y dar opciones. En lo que se refiere a las normas morales, es preciso establecer ciertas máximas universales que deben utilizarse como criterio para probarlas. Si después de haber sido probadas son descartadas, las normas restantes serán permitidas pero no obligatorias. Dependerá de las personas hacer compromisos y decidir cuáles de las normas permitidas son obligatorias y para quién. El punto nodal o, mejor dicho, la discusión acerca de una democracia radical, es la manera en que las normas socio políticas se definen; en otras palabras: la selección de normas fundamentales que han de regular los patrones de acción relacionados a metas y objetivos comunes.

Planteado burdamente se puede decir que la democracia radical es un asunto de justicia. A mi parecer es Habermas quien ha encontrado la mejor solución al respecto: las normas socio-políticas deben legitimarse a través de procedimientos justos. El único procedimiento que puede ser llamado justo, sin excepción, es el de la argumentación racional. Si todos los miembros de la sociedad se relacionan el uno con el otro por medio de lazos de reciprocidad simétrica, estarán en condiciones de ponerse de acuerdo en un proceso racional de elaboración de las normas políticas y sociales que por ello estarán legitimadas. Únicamente agregaría a esto que el discurso sólo puede ser exitoso, que sólo podrá llevar a un *consensus omnium*, si está basado en valores y si existe un consenso del orden más alto previo al discurso. Estoy convencida de que este orden de consenso no es materia de especulación filosófica, ya que existe en cada sociedad en la que la democracia es un hecho. En sentido empírico la libertad y la vida son valores universales, por lo que todos estamos de acuerdo con ellos.

Es muy posible que la gente reaccione a esta propuesta con desdén. Puede parecer ridículo construir castillos en el aire en un mundo de creciente desempleo y desilusión, en donde, las propuestas de reformas más modestas parecen destinadas al fracaso. Hay algo quijotesco en las especulaciones concernientes a la posibilidad de un procedimiento justo y que supone reciprocidad simétrica, en un mundo de dominación y fuerza de diferentes tipos, y de reciprocidad asimétrica. Habrá quien argumente que el consenso, en relación con los valores supremos de libertad y vida, no es de gran importancia debido a que estos valores, no sólo dan lugar a diferentes explicaciones, en ocasiones contradictorias, sino que pueden justificar la dominación. Es más, se podría añadir también que están en vías de colisión: en elecciones socialmente cruciales a veces tenemos que dar prioridad o a la libertad o a la vida. Una utopía que sostuviera la posibilidad de una transformación radical de Occiden-

te, en una sociedad que actualizara tanto la igualdad de libertades como la igualdad de oportunidades de vida para todos, aparecería bajo estas perspectivas como una mera ilusión.

He dado una razón del porqué esto no es así. Si uno conceptualiza el tipo de transformación radical que es deseable para todos, es posible evitar prestar apoyo al proyecto que se mueve en dirección contraria. Esto está lejos de ser un hecho trivial, especialmente en la situación actual donde la desilusión y la desesperación pueden fácilmente provocar acciones que lleven al mundo a un callejón sin salida. Ciertas filosofías contemporáneas que reivindican la destrucción del Yo lo mismo que las corrientes neofundamentalistas del mundo, hacen a la gente especialmente indenfensa en relación a estas opciones. Una utopía racional no sólo tiene fuerza preventiva, también puede guiar la acción regulándola. Si bien vivimos en un mundo de fuerza y dominación, siempre existen espacios de reciprocidad simétrica en donde es posible la puesta en práctica de un procedimiento justo; práctica que, además puede ser extendida. Lo que es más, una utopía racional puede servir de parámetro para juzgar. No obstante, hay fuerza y dominación en todos lados, no toda es del mismo tipo ni del mismo grado. Guiados por la idea de una utopía racional (igual libertad e igualdad de oportunidades de vida para todos) es posible clasificar y comparar las diferentes culturas. Todas las culturas son únicas, pero algunas poseen una mayor cantidad de fuerza, dominación y violencia que otras. En base a la idea de una utopía racional podemos clasificar culturas que contienen un gran nivel de dominación y fuerza por debajo de otras que contienen una cantidad menor de las mismas; el juicio guía la acción. Mientras que la posible contradicción de valores universales de vida y libertad no pueden ser totalmente eliminada, puede al menos hacerse conciencia de ella, de manera que pueda encontrarse, al menos en algunos casos, una solución simultánea.

¿Es posible la deseada transformación radical de Occidente? ¿Es posible la actualización de la utopía de igual libertad e igualdad de oportunidades de vida para todos? Tomando en cuenta que la lógica de la democracia es una de las lógicas de la modernidad occidental, esto es posible. Pero posibilidad no es sinónimo de probabilidad. ¿Quién conoce el futuro, especialmente el futuro a largo plazo? Aquellos que prefieren entonar el acorde pesimista no conocen un futuro mejor que los que profesan lealtad a ciertas interpretaciones del proyecto de la Ilustración y que insisten en que no ha fallado. En lo que se refiere al conocimiento a largo plazo del futuro, existe una equivalencia en ambas partes. Pero en relación con las motivaciones para la acción, existe una diferencia fundamental. Mientras la gente afirma que el proyecto de la Ilustración no ha fallado, mientras defiendan la idea de la radicalización de la demo-

cracia, tanto uno como otra continuarán condicionando sus acciones. Y si esto persiste, el peor resultado posible de la historia puede ser evitado o, más aún, el mejor resultado de esa historia podrá ser viable. Es tarea y responsabilidad de la teoría filosófica y social, proporcionar interpretaciones novedosas a los actores sociales del proyecto de la Ilustración, e ideas novedosas acerca de la radicalización de la democracia. Esta clase de provisión de ideas e interpretaciones es un servicio; lo es, puesto que los filósofos y teóricos sociales no pueden y no deben reclamar la autoridad de presentar proyectos concretos, o dar preferencia a solución concreta alguna que impida por ese medio la toma de decisiones de los actores sociales. Un servicio debe ofrecerse, no imponerse.

Los actores pueden aceptarlo o rechazarlo de acuerdo a sus necesidades. Una interrelación libre de teoría y práctica es lo que distingue a cualquier democracia radical; y esta interrelación no es una cuestión que deba depararse para un futuro distante: puede realizarse aquí y ahora.