

## ¿REVOLUCIÓN O RUPTURA PACTADA?

por Norbert Lechner

### ORDEN Y RUPTURA

Cualquier análisis de la actual realidad latinoamericana constata una situación de crisis. Hablo de crisis para destacar el estado de descontento: se deja de tomar el estado de cosas existente por un orden normal y natural. Un prisionero que siempre camina en círculo no se sabe encarcelado. Sólo cuando choca con la muralla percibe los límites impuestos y, a la vez, ya los trasciende. Aún no está libre, pero experimenta la existencia de la libertad. Y aquí surge el problema que me interesa tratar. No basta el descontento con la realidad existente; falta determinar la superación de los límites dados. Encontrar no sólo una salida sino una solución al desorden presente.

Después de Marx, hablar de crisis es hablar de la revolución. El desarrollo capitalista mostraría a través de sus contradicciones cada vez más agudas su incapacidad de asegurar la reproducción material de las sociedades y, por tanto, plantearía la necesidad de una revolución socialista. En efecto, el agotamiento y la inviabilidad del capitalismo en América Latina fue hasta los comienzos de la década pasada la tesis predominante en las izquierdas latinoamericanas. En consecuencia, el desarrollo de los conflictos sociales, incluso en sociedades de capitalización temprana como la Argentina o Chile, era interpretado a la luz de la revolución.

Hoy, en cambio, se distinguen nitidamente dos corrientes de interpretación. Mientras que la realidad centroamericana sigue siendo enfocada en una perspectiva revolucionaria, los procesos en el Cono Sur de la región tienen como referente a la democracia. La diferencia se basa en las distintas condiciones sociales de los países y, por ende, en las diversas experiencias colectivas. Sin embargo, las diferentes opciones políticas no se refieren solamente a condiciones empíricas. El debate estratégico remite a concepciones de la política que conviene aclarar. Dentro de ese proceso de clarificación y renovación de los modelos conceptuales con los cuales pensamos el Estado y la política en nuestros países quiero revisar el concepto marxista de revolución. Y concibo esta revisión crítica como la forma más adecuada de conmemorar a Karl Marx en el centenario de su muerte.

Resumiendo mi reflexión, afamaría que las dificultades con el concepto marxista de revolución provienen de una articulación insatisfactoria entre razón técnica y razón práctica. Marx privilegia la razón técnica; énfasis que lo conduce —en la tradición de 1789— a una concepción instrumental de la revolución (en tanto recuperación o anticipación de un desarrollo social objetivamente determinado —aunque sólo previsible en sus tendencias—).

Enfocar un cambio del orden impuesto como una cuestión técnica no es problemático en la medida en que exista un acuerdo sobre los objetivos sociales. Una vez fijados los objetivos, la transformación social depende de una decisión estratégica de acuerdo a reglas técnicas (racionalidad formal). En cambio, cuando el descontento sobre el orden establecido no lleva consigo un consenso sobre el orden futuro, la teoría marxista de la revolución es inadecuada. Y no porque no tenga vigencia plantear una ruptura con el estado de cosas existente. No se trata de "revolución o reforma". Son necesarios cambios radicales, y muchos. Pero las rupturas con el orden impuesto no se deducen de éste. Significan *decisiones* sobre los objetivos de la sociedad futura y éstas suponen la elaboración (conflictiva) de una voluntad colectiva que ha de ser legitimada. Respecto a tal determinación social del orden futuro la teorización de Marx resulta insuficiente. Expondré brevemente dos objeciones.<sup>1</sup>

### TEORÍA MARXISTA DE LA HISTORIA: CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD

Con el auge del mundo capitalista la reproducción material de la sociedad resulta el tema central de las teorías sociales. Pero hay, desde luego, distintos modos de tematizarla. De acuerdo con los viejos y nuevos liberales "debemos deshacernos de la ilusión de que podemos crear deliberadamente el futuro de la humanidad."<sup>2</sup> Frente a la ofensiva neoconservadora, recalco el punto de partida de Marx: son los hombres quienes producen -bajo determinadas circunstancias históricas- el orden social. Sólo en esta perspectiva tiene sentido la tarea que nos planteamos: construir un nuevo orden social.

Aceptando el enfoque de Marx cabe preguntarse, sin embargo, si su 'paradigma de la producción material' nos permite reflexionar adecuadamente sobre la construcción de un orden alternativo al capitalista. En otras palabras: si la reproducción material de la sociedad es un producto histórico-social que no obedece a la autoridad, automática e impersonal del mercado, ¿cómo concebir la determinación del ordenamiento de la sociedad por la voluntad humana?

El enfoque de Marx apunta a la superación del capitalismo como un futuro *determinado* y, a la vez, *elegido*. El interrogante consiste en cómo se articulan continuidad y discontinuidad en la historia.

Conocemos la formulación clásica en el Prólogo de 1859 donde afirma que la humanidad siempre se plantea sólo aquellos problemas que puede resolver, puesto que, bien mirado, el problema sólo surge donde las condiciones

materiales de su solución estén ya dadas o, al menos, generándose. La revolución social —la abolición del capital— no es pues un mero acto de voluntad; depende de requisitos materiales. En este sentido, el presente determina el futuro posible como una continuidad del desarrollo histórico ya alcanzado. ¿Pero determina el presente qué problema se ha de plantear? La evolución abre permanentemente opciones diferentes, exigiendo una *elección*. Los hombres seleccionan las tareas que se plantean y esta selección envuelve criterios éticos que justifiquen una opción como “mejor” que otra.

Marx puede (aparentemente) renunciar a una justificación ética de la revolución porque deriva el deber ser de una concepción teleológica del dominio de la naturaleza externa y del desarrollo de la historia humana de modo que razón técnica y razón práctica coinciden y armonizan respecto al objetivo final. La historia es considerada como un *progreso* basado en el desarrollo de las fuerzas productivas (incluyendo el movimiento obrero). La liberación del trabajo aparece entonces como la continua expansión y universalización de una esencia que va superando sus diversas formas sociales hasta no ser más que su contenido material. Es decir el desarrollo de las fuerzas productivas llevaría consigo sus propios criterios de verdad que permitirían definir cuáles relaciones de producción son retrasadas u obsoletas. Por consiguiente, la revolución no respondería a una necesidad moral respecto a un “deber ser” socialmente legitimado, sino que obedecería a una necesidad determinada por un proceso casi-natural (*naturhafter Prozess*).

Si bien Marx no afirma explícitamente una “necesidad histórica”, destaca notoriamente el momento de continuidad por sobre la discontinuidad. Su teoría de la historia subvalora los procesos de decisión intrínsecos al desarrollo de las fuerzas productivas. Por un lado, la apropiación que lleva a cabo toda sociedad de las fases previas de desarrollo no es una acumulación lineal sino una selección. Selección que remite, por otra parte, al futuro deseado. Ahora bien, para poder reflexionar lo deseado hemos de referirnos a la utopía.

Marx se opone a la utopía, reivindicando su realización. Critica el postulado de “libertad, igualdad y fraternidad” como una ilusión compensatoria, creada y requerida por el orden burgués. Abandonar esa ilusión implica superar la producción capitalista de mercancías. Es decir, superar la ilusión (la filosofía), realizándola.

El raciocinio es problemático, pues supone que el postulado universal de la utopía sería una universalidad real. Y por ser realmente universal estaría asegurado el consenso objetivo en torno de la utopía. Dicho negativamente: no habría una lucha entre utopías opuestas, pues sólo una puede ser universal y, por tanto, capaz de obtener consenso. Anticipando ese consenso, Marx afirma una comunidad de fines. Con lo cual la aproximación o “transición” hacia esa meta objetiva deviene una cuestión técnica. Leyendo la unidad de la historia a partir de una finalidad dada, la selección entre las posibilidades presentes obedece a reglas técnicas: cálculo racional de los medios acordes a un fin determinado de antemano.

Esa es la falacia del “socialismo real” como también del autoritarismo burocrático en América Latina: suponer que los objetivos de la sociedad son o fines naturales o metas objetivamente dadas y, en consecuencia, decidir los medios según una estricta racionalidad formal. Ahora bien, este tipo de racionalidad (razón técnica) remite al gobierno de los expertos tecnócratas. En efecto, si los objetivos sociales no son materia de elaboración colectiva, entonces toda discusión pública es superflua. Aun más: habría que impedir que un público inexperto interfiera en las decisiones técnicas.

## TEORÍA MARXISTA DE LA SOCIEDAD: CONCIENCIA Y CIENCIA

Frente al carácter afirmativo de la Revolución Francesa, Marx renueva la concepción subversiva de la revolución: transformación radical del orden establecido en tanto orden injusto. Tal concepción implica, en primer lugar, un análisis del orden existente. O sea, supone una teoría de la revolución desarrollada como teoría crítica de la sociedad. Esta tiene que mostrar, en segundo lugar, que la actividad humana puede cambiar las condiciones sociales. Ello requiere una toma de conciencia en tanto conciencia de la praxis existente. Como tal, sin embargo, es un resultado del presente proceso social. Si la teoría es un producto histórico, condicionado por las condiciones existentes, ¿cómo puede definir su transformación radical?

Frente al dilema entre un historicismo radical y la ruptura radical Marx reivindica la revolución como una exigencia de la razón práctica: “a partir de las formas propias de la realidad existente desarrollar la verdadera realidad en cuanto deber y objetivo final”.<sup>3</sup> Es decir, la revolución apunta a una *verdad por hacer*. Esa verdad por hacer deviene el supuesto a priori de la reflexión teórica. Marx lo introduce en tanto “imperativo categórico de revolucionar todas las relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado”.<sup>4</sup>

Toda teoría se apoya en tales premisas que no son ni absolutas, ni arbitrarias, ni una regresión infinita a una última instancia. Se trata de normas fundamentadas y justificadas en determinada situación histórica. Visto así, podemos entender la emancipación social como la premisa axiológica de la teoría marxista (como lo es el principio de la unidad y armonía de la naturaleza para la teoría de Einstein). Se trata -en palabras de Habermas- de un interés-guía que orienta al conocimiento, pero que la teoría no puede “demostrar”. Aun cuando la teoría

particular fuese falsa, siempre podríamos afirmar la posibilidad de otra teoría que logre expresar la historia en tanto proceso de emancipación social. Por otra parte, tampoco hay una demostración positiva del principio de emancipación. No es una verdad que pueda ser probada por algún “éxito” empírico. La historia social puede ser interpretada a la luz de otras premisas. Hay, por consiguiente, una pluralidad de teorías en pugna. Y así lo entiende Marx inicialmente, enfatizando la toma de conciencia de la realidad existente.

En su enfoque inicial, la teoría es práctica porque concierne a la elaboración colectiva/conflictiva de la verdad por hacer. Posteriormente, en cambio, la praxis parece ser concebida como realización de un futuro teóricamente ya determinado. Marx tiende a desarrollar su teoría de la historia como una ciencia positiva de modo que la explicación de las condiciones materiales de la revolución determine sus objetivos finales. Con lo cual la emancipación social es deducida de la negación de las condiciones dadas, sin que medie un proceso de autodeterminación de los sujetos.

Al presumir que “los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción (...) puedan apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales” (Prólogo de 1859), la teoría crítica ya no sólo es una teoría del proletariado sino también *sobre* el proletariado. Mediante la distinción entre la realidad objetiva y “las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto”, la teoría deja de ser un momento del proceso de subjetivación (el ser consciente del ser social) y se erige en el criterio objetivo al cual estaría sometida la autodeterminación. Esta no sería sino el reconocimiento de los intereses objetivos; un aprendizaje circunscrito a un saber preexistente.

Inscrita en un paradigma positivista, la teoría de la revolución adquiere un carácter tecnocrático que se proyecta al futuro. Al enfocar primordialmente la reproducción material de la sociedad y al concebir el “mando consciente y racional” de ese proceso como un control planificado con “la exactitud propia de las ciencias naturales”, la utopía ya no contempla la elaboración de las normas y objetivos sociales. En la sociedad futura el poder público estaría liberado de sus funciones políticas para ser simple “administración de cosas”. Es decir, Marx considera el interés público como una decisión determinada por reglas técnicas. Ahora bien, esta proyección utópica revierte sobre la concepción del presente. No se tematiza la superación del orden capitalista en tanto construcción de una voluntad política. Marginada del proceso de autodeterminación, la política reaparece entonces a las espaldas de los hombres: el poder centralizado del Estado y del partido, o sea la separación de educadores y educados.

Sin duda, Marx rechaza la visión tecnocrática que identifica las transformaciones de la sociedad con desarrollos técnicamente determinados. Pero su obra no es inmune a tal interpretación. En efecto, la teoría marxista no puede reflexionar y orientar lo que Marx quiere pensar e inspirar: una transformación emancipadora del mundo. Al plantear la satisfacción de las necesidades materiales de todos como una finalidad objetivamente universal, la transformación social aparece como un proceso científicamente explicable, pronosticable y, por tanto, determinable de acuerdo a una racionalidad instrumental (medio-fin). Con lo cual, sin embargo, ya no puede ser pensado por los hombres como un proceso contradictorio ni realizado como una práctica responsable.

La revolución gana la eficiencia propia de la razón técnica al precio de escindir la reproducción material de la sociedad del proceso político de autodeterminación. O sea, conserva la separación capitalista entre interés económico e interés político.

No podemos plantear la emancipación social como proceso de autodeterminación si la “revolución de las necesidades radicales” está determinada de antemano. La teoría sólo puede referirse a determinadas necesidades históricas y, por consiguiente, no puede existir *la* teoría de la emancipación. La emancipación social es una premisa o interés-guía de la teoría que ésta no puede demostrar. Sólo puede evocar la posibilidad y argumentar su “deber ser”. Apunta pues a la *creación* de una voluntad política y moral. Vale decir, la teoría no expresa los intereses de un sujeto ya constituido, sino que invoca su formación. De ahí se desprende una conclusión final: así como no existe una teoría única de la emancipación, tampoco existe un único sujeto de la revolución.

## LA RUPTURA PACTADA

“Transformar el mundo” —la consigna revolucionaria deviene ambigua en la medida en que gana actualidad el escepticismo de Max Weber frente al avance de la “racionalización” (formal) del mundo moderno. “Todas las ciencias naturales nos dan respuesta a la pregunta: ¿qué debemos hacer *si* queremos dominar *técnicamente* la vida? *Si* la debemos y queremos dominar técnicamente y si ello tiene algún sentido finalmente— eso lo dejan abierto o lo presuponen para sus fines”. (*Wissenschaft als Beruf*) Pues bien, si queremos reflexionar las transformaciones del orden establecido como una cuestión no sólo técnica sino también práctica, me parece más adecuado concebirlas como rupturas pactadas y no como revolución.

La concepción de la ruptura como revolución es insatisfactoria por dos razones. En primer lugar, porque la negación de la realidad existente no imbrica la determinación de la realidad verdadera. Es decir, el orden futuro no puede ser deducido del presente. Cada presente abre determinadas posibilidades (cada cual con determinadas consecuencias) entre las cuales hay que elegir. Esta selección supone distinguir entre las condiciones sociales

dadas y los objetivos futuros. Sólo entonces la construcción del orden futuro puede ser una empresa consciente y responsable de los hombres.

Al rechazar la concepción finalista de la historia también se objeta, en segundo lugar, la concepción de una teoría única y de un sujeto único del proceso emancipador. La idea de emancipación no se limita al cambio de las condiciones dadas *en función* de una universalidad prefijada. El cambio de las condiciones materiales ha de ser realizado como un proceso de autodeterminación. Según postula el mismo Marx, en la emancipación social "coincide la auto-transformación del hombre con la transformación de las circunstancias". Esta *coincidencia de transformación económica y autodeterminación política* es replanteada hoy en la cuestión de *democracia y socialismo*. No es ya la actualidad de la revolución. La coincidencia postulada no puede ser pensada con el concepto de revolución por cuanto éste no abarca la elaboración colectiva y conflictiva de las metas sociales, o sea, la política. Cuando el proyecto de emancipación no contempla el carácter político de la autodeterminación (vale decir, la lucha de una pluralidad de sujetos por decidir lo que pudiera y debiera ser la vida en sociedad) la revolución, se vuelve redención.

Para secularizar la visión mesiánica o tecnocrática de las transformaciones sociales propongo *analizar la construcción de un nuevo orden social como un proceso de rupturas pactadas*.

La noción de pacto, todavía imprecisa, sirve ante todo a una delimitación negativa. Por un lado, *se opone a una concepción que enfoca la lucha por el orden como una guerra*. La dictadura se apoya en una visión de división social de la sociedad como un antagonismo de orden versus caos. Por consiguiente, las relaciones sociales son tratadas en tanto lucha a vida o muerte entre amigos y enemigos. Tomando así la política por la continuación de la guerra, no hay pluralidad de sujetos. La vida de uno supone la muerte del otro. Por otro lado, se opone a una concepción que identifica el orden con el consenso (de modo análogo a la utopía liberal del mercado como competencia perfecta).

Así como la aproximación al equilibrio perfecto del mercado suspende la competencia, así la idea del consenso suspende la elaboración colectiva de los objetivos sociales. Estos estarían predeterminados por un orden natural o "contrato social", cuya verdad garantiza el destino final.

Ambas concepciones impiden una política democrática. En el primer caso, porque la existencia de cada sujeto se basa en la aniquilación del otro. En el segundo caso, porque el consenso acerca de los objetivos finales transforma el ordenamiento de la sociedad en una cuestión técnica (organización racional de los medios respecto al fin fijado). Toda tecnocracia (de Chicago o Moscú) se legitima en nombre de tal armonía final.

Frente a la guerra y el consenso como dos concepciones—límite, la ruptura pactada apunta a la *construcción* de una voluntad colectiva. Mi propósito es rescatar *la política como creación deliberada del futuro*. Ahora bien, ¿no implica el pacto la idea de consenso?

De la experiencia del autoritarismo (como antes de la vivencia del fascismo) surge la aspiración por un conjunto de normas supralegales, o sea sustraídas al debate político y, al contrario, marco normativo de éste. Fruto de esa aspiración y de su actualidad son los Derechos Humanos. ¿Pero cómo fundamentar la validez de tales normas? Me permito recordar la crítica de Marx a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (*La Cuestión Judía*). En el fondo, Marx acepta la universalidad de la "libertad, igualdad, fraternidad" y propone poner la realidad a la altura de los principios postulados. Con lo cual, según vimos, el desarrollo social es considerado como un progreso hacia un consenso objetivamente dado. Quizás residan en este enfoque inicial todas las consecuencias que finalmente extrae el "marxismo leninismo". Quiero decir: tornar la utopía por una meta factible a la cual aproximarse paso a paso.

Indudablemente, la política remite a la utopía. Pero en la siguiente perspectiva reflexiona lo imposible como un modo de pensar lo posible (factible). En este sentido, como bien dice Georges Bataille, lo imposible es lo más difícil de imaginar y conocer. Sólo por referencia a la utopía podemos pensar los fines posibles y los medios dados.

Posiblemente nuestro problema sea el siguiente: *hemos de referirnos al consenso como referente utópico imprescindible y, a la vez, prescindir del consenso como un objetivo factible*.

Supongamos esta tesis: el consenso sobre la "verdad por hacer" no es posible. Las razones dadas son diversas: porque la reivindicación de verdad absoluta conduce a la guerra civil (Hobbes); porque la moral general descansa en la conciencia individual (Kant); porque hay un politeísmo de valores no jerarquizables (Weber). Bajo este supuesto, si no existe una fundamentación del "buen orden" o "bien común" que sea válida para todos, entonces el problema de la racionalidad se traslada a la *decisión*.

La alusión al "decisionismo" escandalizará a más de uno; con razón si es concebido en oposición a la soberanía popular. Sin embargo, quienes rechazan una determinación finalista o técnica del desarrollo social, han de aceptar que toda voluntad política incluye una *anticipación arriesgada del futuro*. Si el futuro no está determinado *a priori*, entonces hay que elegir entre opciones contrapuestas y esta selección contiene un

momento decisionista. Se apuesta a determinado desarrollo, cuyas consecuencias efectivas (éxito) empero, solamente podrán ser juzgadas *ex post festum*. Tales promesas acerca de la situación futura pueden ser más o menos razonables; o sea, anticipan reflexivamente el futuro deseado. Pero no pretenden planificarlo.

En la medida en que descubrimos la decisión como campo de la racionalidad política, gana nueva importancia la *legitimidad formal* de la toma de decisiones. La legitimidad formal no es relevante si la "verdad por hacer" estuviera objetivamente establecida; la decisión sobre los medios adecuados quedaría legitimada por la racionalidad técnica de la autoridad (el experto). En cambio, si el futuro es *decidido*, entonces las decisiones han de ser legitimadas formalmente: participación de todos en la elaboración de las opciones y en la toma de decisiones.

Hablar de ruptura pactada significa, pues, enfatizar la legitimidad formal, Implica *un pacto sobre los procedimientos válidos* para que las decisiones puedan invocar un reconocimiento general. En este sentido, la oposición al autoritarismo ha producido una reconsideración de la "democracia formal" como método indispensable en la transformación deliberada, colectiva y pública de nuestras sociedades,

Tal pacto sobre la institucionalidad política es más que un acuerdo sobre procedimientos técnicos. Es siempre también un *pacto normativo* acerca de los valores que regulan la vida política. Quiero decir: la racionalidad de las decisiones depende en gran medida de tal acuerdo racional sobre las normas de interacción.

La legitimación formal de las decisiones es —a pesar de su decadencia a mera "formalidad" (elecciones)— un proceso comunicativo. La soberanía popular reside en el *reconocimiento recíproco* de los sujetos entre sí. (Porque cada sujeto se reconoce y se afirma a sí mismo por medio del otro, la pluralidad de sujetos se constituye como un orden colectivo.) A través del reconocimiento recíproco los sujetos *construyen* las relaciones sociales entre sí. Esta construcción se basa en ciertos principios reguladores (la libertad e igualdad de cada sujeto), principios que son desarrollados en la misma interacción como pautas de reciprocidad. La confianza, la lealtad o el respeto son tales pautas fácticas a través de las cuales se estructuran expectativas recíprocas.

Al hablar de ruptura pactada me refiero también a ese tipo de *pagtos de reciprocidad*. Estos acuerdos tácitos son fundamentales para que una ruptura con el orden establecido sea reconocida como legítima y, por tanto, duradera. Cuando las rupturas son tales que la reciprocidad (y, por ende, el reconocimiento recíproco) entre los sujetos es rescindida, también deja de existir el orden.

Ahora bien, esos pactos de reciprocidad son una condición necesaria, pero no suficiente para fundamentar un orden democrático. La reciprocidad permite —mediante el principio de mayoría y la eficacia de la minoría— acordar decisiones válidas (legislar). Pero no fundamenta una obligación a establecer o mantener tales acuerdos.

En efecto, si no pudiéramos fundamentar un principio ético válido para todos, entonces la validez de las normas acordadas depende de su conveniencia para cada uno de los participantes. Los acuerdos serán respetados mientras ellos comparten un fin superior (la paz civil) que haga la legislación preferible a la guerra. Con lo cual la reciprocidad no sería más que un cálculo formal (*do ut des*) acerca de la constelación de intereses existentes; cálculo de conveniencia que en la sociedad política no sería distinto del que se realiza en una red de narcotraficantes.

La reciprocidad, interpretada en términos de la racionalidad formal (cálculo medio-fin), nada nos dice en el caso de que la pluralidad de sujetos no logre ponerse de acuerdo. La existencia del orden depende finalmente de la "buena voluntad" de todos. Ese es el problema de la democracia liberal. El liberalismo desplaza las normas éticas al ámbito de la conciencia individual de modo que la racionalidad de la interacción pública solamente puede ser formal: la validez intersubjetiva de una norma se basa en una "objetividad" libre de valores. Es decir, no hay norma ética de validez general que prescriba qué hacer en caso de disenso. Respecto al conflicto entre varios fines en pugna, Max Weber afirma que "no hay ningún procedimiento científico (racional o empírico) de algún tipo que pueda ofrecer una decisión". Y, en miras de ese decisionismo ineludible, Weber postula una "moral de la responsabilidad": el político responde no por sus buenas intenciones sino por las consecuencias de su decisión. ¿Pero en nombre de cuál valor juzgaremos el "éxito" de una política? ¿En nombre de qué valor responsabilizaremos a un gobierno autoritario por el desorden producido? El individualismo liberal se muestra impotente para fundamentar la democracia como una empresa colectiva: *res publica*.

No podemos fundar la democracia si no logramos fundamentarla. Al respecto diría con Machado: "no hay camino" de la democracia en América Latina. "Se hace camino al andar". Quiero decir: la democracia —al igual que el socialismo— no es un camino con itinerario y horario prefijados. Pero tampoco es un camino que se hace sin brújula.

El camino de la democracia remite al consenso como utopía o concepto-límite (y no como meta factible). *El consenso es lo imposible por referencia al cual podemos discernir lo posible*; o sea, reflexionar las condiciones de posibilidad de un orden que marche hacia el consenso. Dicho en otras palabras: a la luz del principio del consenso podemos decidir cuáles condiciones sociales son "mejores" o "peores". Obtenemos entonces un criterio de selección para acordar las transformaciones sociales deseadas.

---

<sup>1</sup> Me apoyo preferentemente en Bohler, Dietrich, "Entwicklungsprobleme und Entwicklungsschwellen der praktischen Vernunft", en *Praktische Philosophie*, Fischer-Verlag, 1980; y Markus, Gyorgy, *Die Welt menschlicher Objekte*, en Honneth-Jaeggi (compiladores), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Suhrkamp-Verlag, 1980.

<sup>2</sup> Hayek, Friedrich, "El ideal democrático y la contención del poder", en *Estudios Públicos* 1, Santiago de Chile, 1980, Pág. 75.

<sup>3</sup> Carta a Ruge de septiembre de 1843; *MEW* I, Pág. 345.

<sup>4</sup> Introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*; *MEW* I, Pág. 385.

<sup>5</sup> La Ideología Alemana; *MEW* III, Pág. 195.